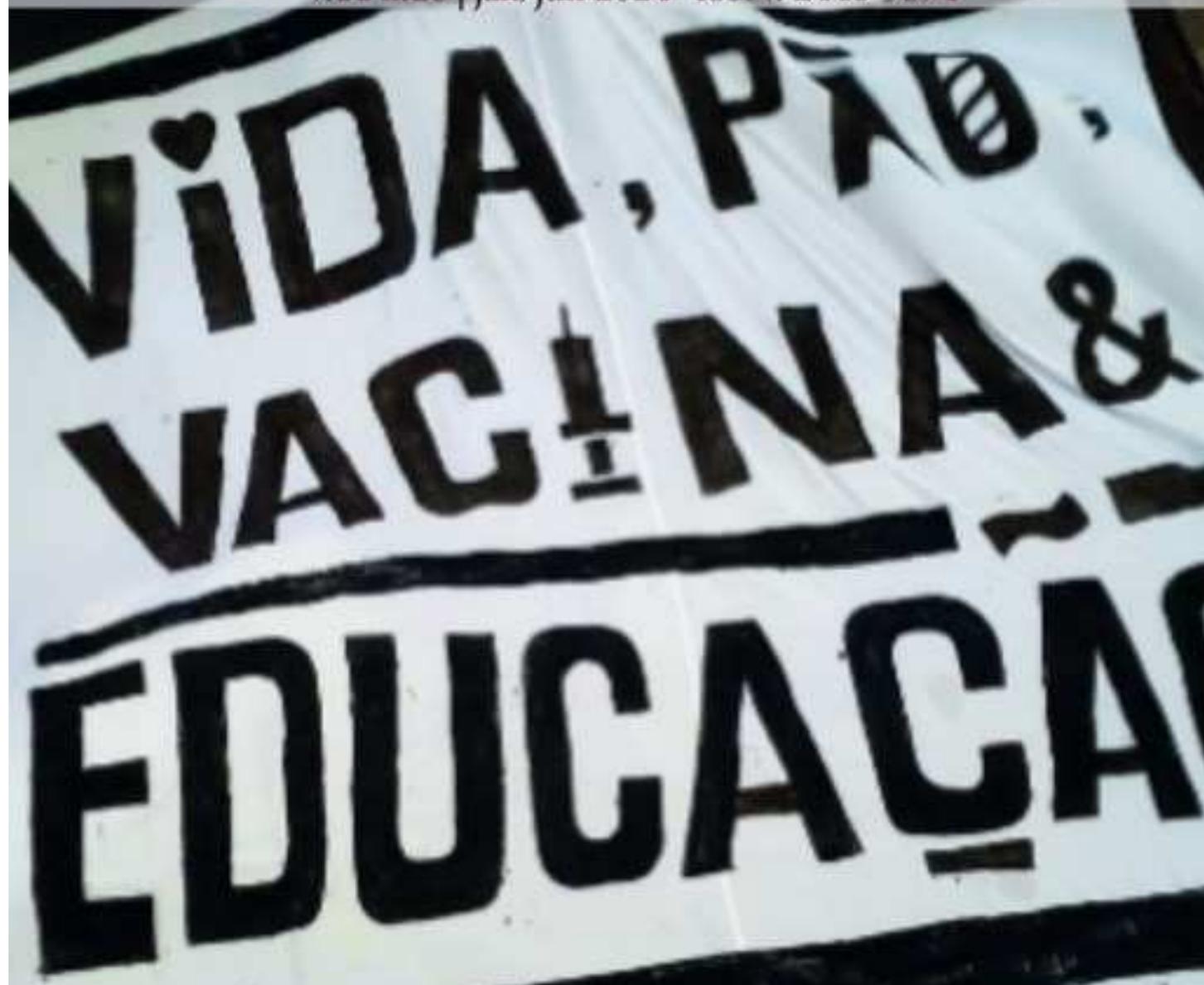
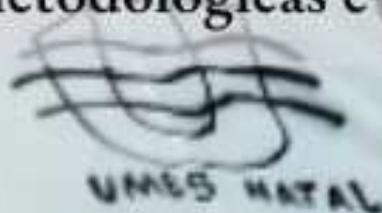
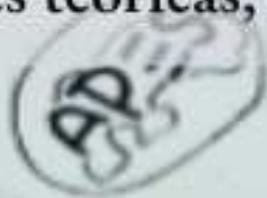


Equatorial

Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN
v.11 n.20 | jan/jun 2024 ISSN: 2446-5674



Dossiê "A antropologia da saúde na pandemia da Covid-19: reflexões teóricas, metodológicas e éticas"



A Revista Equatorial é uma publicação dos discentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), voltada para a divulgação da produção científica antropológica (textual e iconográfica), em língua portuguesa e espanhola, de forma a promover a integração da produção latino-americana. Objetiva-se à difusão de artigos inéditos, entrevistas, traduções, resenhas e ensaios visuais na área de Antropologia. Também publicam-se trabalhos no campo das Ciências Humanas, desde que dialoguem com a disciplina.

Equatorial

v.11 n.20 | jan/jun 2024
ISSN: 2446-5674

Conselho Editorial

Profa. Dra. Andréa Cláudia Miguel Marques Barbosa (UNIFESP)
Prof. Dra. Angela Mercedes Facundo Navia (UFRN)
Prof. Dr. Camilo Albuquerque de Braz (UFG)
Profa. Dra. Carmen Silvia Rial (UFSC)
Profa. Dra. Cláudia Lee Williams Fonseca (UFRGS)
Profa. Dra. Elisete Schwade (UFRN)
Profa. Dra. Francisca de Sousa Miller (UFRN)
Profa. Dra. Jane Felipe Beltrão (UFPA)
Prof. Dr. Jean Segata (UFRGS)
Prof. Dr. José Glebson Vieira (UFRN)
Profa. Dra. Julie Antoinette Cavignac (UFRN)
Profa. Dra. Lisabete Coradini (UFRN)
Profa. Dr. Luiz Carvalho de Assunção (UFRN)
Profa. Dra. Maria Gabriela Lugones (UNC, Argentina)
Profa. Dra. Marta Zambrano Escobar (UNAL, Colômbia)
Prof. Dr. Mauricio Caviedes Pinilla (PUJ, Colômbia)
Prof. Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury (UFPB)
Profa. Dra. Miriam Pillar Grossi (UFSC)
Profa. Dra. Rita de Cássia Maria Neves (UFRN)
Profa. Dra. Rozeli Maria Porto (UFRN)
Profa. Dra. Sonia Regina Lourenço (UFMT)
Profa. Dra. Susana Rostagnol (UDELAR, Uruguai)
Profa. Dra. Tania Pérez-Bustos (UNAL, Colômbia)

Comissão Editorial

Abner Moabe Aquino do Nascimento (Mestrando)
Adara Pereira da Silva (Doutoranda)
Ana Paola Ottoni (Doutoranda)
Cristhyan Kaline Soares da Silva (Doutoranda)
Felipe da Silva Nunes (Doutorando)
Gabriela Novaes Santos (Mestranda)
Gabriele Costa da Silva (Mestranda)
Guilherme Viana (Mestrando)
Hellen Monique dos Santos Caetano (Doutoranda)
Heytor de Queiroz Marques (Doutorando)
João Elioberg da Silva Oliveira (Mestrando)
João Vitor Holanda Martins (Mestrando)
Jocyle Ferreira Marinheiro (Mestranda)
José Rolfran de Souza Tavares (Doutorando)
Júlia de Freitas Motta (Doutoranda)
Karina Rachel Guerra Braga (Doutoranda)
Lorran Lima de Almeida (Doutorando)
Louise Caroline Gomes Branco (Doutoranda)
Luisa Galvão Donati (Mestranda)
Roberto Carlos Nunes Queiroz de Mendonça (Doutorando)
Rozeli Maria Porto (Professora Supervisora)
Samanta de Sousa Lima (Mestranda)
Sol Alves de Lima (Mestranda)

Expediente

Professora Supervisora

Dra. Rozeli Maria Porto

Edição Geral

Cristhyan Kaline Soares da Silva

Hellen Monique dos Santos Caetano

Júlia de Freitas Motta

Roberto Carlos Nunes Queiroz de Mendonça

Projeto Gráfico

Arthur Leonardo Costa Novo

Eduardo Neves Rocha de Brito

Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego

Thágila Maria dos Santos de Oliveira

Capa

Heytor de Queiroz Marques

Diagramação

João Vitor Holanda Martins

Júlia de Freitas Motta

Karina Rachel Guerra Braga

Louise Caroline Gomes Branco

Roberto Carlos Nunes Queiroz de Mendonça

Revisão Final

Cristhyan Kaline Soares da Silva

Guilherme Viana

Hellen Monique dos Santos Caetano

José Rolfran de Souza Tavares

Júlia de Freitas Motta

Lorran Lima de Almeida

Louise Caroline Gomes Branco

Luisa Galvão Donati

Roberto Carlos Nunes Queiroz de Mendonça

Samanta De Sousa Lima

Imagem da Capa

Carlos Guilherme Octaviano do Valle

Institucional

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Prof. Dr. José Daniel Diniz Melo - Reitor

Prof. Dr. Henio Ferreira de Miranda - Vice-Reitor

Pró-Reitoria de Pós-Graduação

Prof. Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitoria de Pesquisa

Profa. Dra. Silvana Maria Zucolotto Langassner

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes

Prof. Dr. Josenildo Soares Bezerra - Diretor

Profa. Dra. Candida Maria Bezerra Dantas - Vice-Diretora

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Profa. Dra. Rita de Cássia Maria Neves - Coordenadora

Prof. Dr. Paulo Victor Leite Lopes - Vice-Coordenador

Revista Equatorial

<https://periodicos.ufrn.br/equatorial/index>
revistaequatorial@gmail.com

Indexação

<http://sumarios.org/revistas/revista-equatorial>

<http://flacso.org.ar/latinrev/>

<https://www.latindex.org/latindex/inicio>

<https://www.periodicos.capes.gov.br/>

<https://diadorim.ibict.br/>

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI
Catalogação de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes -
CCHLA

Equatorial : Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social / Universidade
Federal do Rio Grande do Norte. – v. 11, n. 20 (jan./jun.2024). – Natal : Universidade
Federal do Rio Grande do Norte, 2024-

Semestral
ISSN 2446-5674

1. Antropologia. 2. Periódicos. I. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

RN/BSE-CCHLA

CDU 39

Editorial:

Antropologia da Saúde e a Covid-19

Louise Caroline Gomes Branco

Dossiê: A antropologia da saúde na pandemia da Covid-19: reflexões teóricas, metodológicas e éticas

Apresentação

Ana Paula Marcelino da Silva

Fernanda Gabriele Moura

Impactos da pandemia da Covid-19 na antropologia: compartilhando redes, pesquisas e conhecimento

Fernanda Gabriele Moura, Ana Paula Marcelino da Silva, Mónica Franch, Rozeli Maria Porto, Sônia Weidner Maluf

“Hiva nimphela ovirela elapo”: práticas de distanciamento social e outras “medicinas” na pandemia da Covid-19 em Cabo Delgado, Moçambique

Zacarias Milisse Chambe

“A nossa parada é a palavra!”: a prática das partilhas em grupos de Alcoólicos Anônimos e a pandemia da Covid-19

Mariana Oliveira da Fonte

“Deixa eu ver o seu rosto, tia”: significações e dilemas éticos suscitados pelo uso da máscara na realização de uma etnografia presencial durante a pandemia da Covid-19

Roberta do Nascimento Mello

“Nem se o sujeito consumir uma baguete de cloroquina vai ser o suficiente”: reflexões sobre as ciências da Hidroxicloroquina na pandemia da Covid-19

Ana Paula Pimentel Jacob

Vivendo com uma professora na pandemia: observando o cotidiano de uma professora na pandemia da Covid-19

Rafaela Rodrigues de Paula

Um estudo socioantropológico acerca da percepção: a experiência de interrupção do olfato e paladar no contexto da Covid-19

Rodrigo Ferreira, Lays Lopes

Artigos

A pandemia da Covid-19 nas prisões do Maranhão: reflexões sobre isolamento e comunicação

Karina Biondi, Yasmin de Sousa Andrade

Intolerância contra as religiões afro-brasileiras: o paradoxo da liberdade religiosa e a (in)eficiência da prestação jurisdicional

Lorran Lima, Italorran de Oliveira Caldas

Resenhas

Dupla Fratura: quando o ambientalismo e o colonialismo navegam juntos

Leide Joice Pontes Portela

Racismo científico: uma denúncia ao pensamento social e político brasileiro

Ingrid Daniely Vale dos Santos

Ensaaios Visuais

Máscaras em trânsito: fotoetnografia na pandemia da Covid-19

Waldson de Souza Costa, Lucas Barreto de Souza

La gruta de Raúl: marcas territoriales en un barrio popular de Córdoba Capital, Argentina

Silvia Ayelen Koopmann

Editorial: A Antropologia da Saúde e a Covid-19 no Brasil

É com grande alegria que apresentamos aos nossos leitores e leitoras o número 20 da Revista Equatorial. Este número conta com o dossiê intitulado “A Antropologia da saúde na pandemia da Covid-19: reflexões teóricas, metodológicas e éticas”, organizado por Ana Paula Marcelino da Silva do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e Fernanda Gabriele de Moura Pires do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). O dossiê é composto por sete artigos, nos quais diferentes autores se propõem a pensar quais foram os efeitos em termos teóricos, metodológicos e éticos causados pela pandemia da Covid-19 no campo da Antropologia da Saúde.

Os autores e autoras do dossiê se inserem no campo da Antropologia da Saúde, considerado um fértil terreno etnográfico no qual confluem práticas, agenciamentos sociais dos sujeitos, comunidades e populações, assim como das ações do Estado e suas implicações diante da pandemia. Além dos sete artigos que compõem o dossiê, temos uma importante entrevista com redes de pesquisa centrais no que diz respeito aos estudos sobre a Covid-19 no Brasil. Apresentamos também dois artigos, uma resenha e dois ensaios visuais, todos publicados em nosso fluxo contínuo.

Iniciando a seção de artigos em fluxo contínuo, temos o trabalho: “A pandemia de Covid-19 nas prisões do Maranhão: reflexões sobre isolamento e comunicação” elaborado por Karina Biondi e Yasmin de Sousa Andrade, vinculadas à Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). O texto trata do contexto da pandemia da Covid-19 e de seus desafios e consequências no sistema prisional brasileiro. Por meio de uma Antropologia dos Documentos, o caso estudado trata do sistema penitenciário no estado do Maranhão. As autoras trataram os Diários da União do Estado do Maranhão como documento base para

compreender casos de infecção e mortes de presos pela Covid-19, expressando, dessa forma, que as prisões não estão isoladas, como se afirmou durante a pandemia. Neste contexto, a existência dos fluxos penitenciários ficou ainda mais evidente. Isso comprova a centralidade e as múltiplas dimensões dos fluxos nas prisões entre os *de dentro* e os *de fora*.

Ainda nessa seção temos o trabalho intitulado “Intolerância contra as religiões afro-brasileiras: o paradoxo da liberdade religiosa e a (in)eficiência da prestação jurisdicional” com autoria de Lorrán Lima vinculado a Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e Itallorran de Oliveira Caldas da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Os autores apresentam um diálogo interdisciplinar entre Antropologia e Direito com o intuito abordar a prestação jurisdicional nos casos de intolerância contra as religiões de matriz africana, com destaque para a importância da liberdade religiosa para esses grupos. Além disso, realizam uma análise do histórico da liberdade religiosa nas constituições brasileiras. Os autores apresentam aspectos da intolerância contra às religiões por meio de casos de práticas de infrações penais e, por fim, explanam sobre a ineficiência da prestação jurisdicional em tais casos. Lorrán e Itallorran, em seu texto, nos provocam a pensar em uma educação antirracista como caminho para a valorização das culturas afro-brasileiras, para que, de fato, tenhamos um combate mais efetivo a tais crimes.

No número 20 destaca-se a resenha intitulada “Dupla fratura: quando o ambientalismo e o colonialismo navegam juntos”, escrita por Leide Joice Pontes Portela da Universidade Federal de Rondônia (UNIR) do livro “Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo Caribenho” (2022) de Malcom Ferdinand. A autora ressalta a conexão entre a destruição ambiental e o colonialismo, enfatizando a exploração colonial da terra e a escravidão como fatores fundamentais. Ela destaca que a luta ambiental deve estar intrinsecamente ligada à crítica colonial, pois ambas têm origens comuns desde a colonização. Em seu livro, nos mostra Portela, Ferdinand argumenta que a exploração genocida de indígenas e negros, juntamente com outras formas de violência e opressão, estão intimamente ligadas às degradações ambientais. Assim, as lutas antirracistas e anticoloniais são essenciais para uma abordagem a partir de uma *ecologia decolonial*. Portela conclui que as resistências, como as dos quilombolas e marronagens no Caribe, representam uma via para uma ecologia global que transcende as divisões da modernidade.

Na seção destinada aos ensaios visuais, Silvia Ayelen Koopmann, do Instituto de Antropología de Córdoba (IDACOR), apresenta o ensaio visual “*La gruta de Raúl: marcas territoriales en un barrio popular de Córdoba Capital, Argentina*”. Koopmann destaca fotos dos *Cortadores de ladrillos* (tijolos), desafiando a narrativa policial sobre o bairro como um local

de delinquência. Ela discute os assassinatos de jovens periféricos, como o caso de “*El Gordo Raúl*” e os movimentos de ativismo dos pais, mães e vizinhos contra a injustiça e violência policial, o que resultou na construção de uma memória territorializada nas grutas. Raúl, assassinado pela polícia em 2017, é lembrado por uma gruta, que Koopmann descreve como um portal pelo qual a comunidade lida com a morte e busca significados. As grutas e as fotografias se tornam espaços de encontro, celebração e comunicação com os falecidos.

O segundo ensaio, intitulado “Máscaras em trânsito: fotoetnografia na pandemia da Covid-19” foi escrito por Waldson de Souza Costa da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e Lucas Barreto de Souza da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). O trabalho de campo foi realizado entre junho e dezembro de 2020 em Maceió (AL) e Salvador (BA). O objetivo dos autores foi observar as transformações e significados do uso de máscaras durante o período da pandemia. Costa e Souza destacam os diferentes usos das máscaras em ambientes públicos, considerando que estas permanecem como objetos interativos no mundo, relacionando-se com questões ambientais e urbanas. O ensaio oferece uma análise rica dos trânsitos por meio das máscaras, o que pode contribuir para estudos tanto na antropologia urbana, quanto na visual.

Acreditamos que os textos compilados no fluxo contínuo do número 20 refletem com excelência as questões e dilemas relacionados aos métodos e ética na Antropologia da Saúde, especialmente no contexto da pandemia da Covid-19, além de outras áreas de interesse antropológico. Esperamos que este número possa inspirar novas interpretações e, ao mesmo tempo, promover o avanço das conexões entre as diversas áreas do conhecimento com a Antropologia.

Boa leitura!

Louise Caroline Gomes Branco

Membro da Equipe de Edição de Seção /Doutoranda em Antropologia Social
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Dossiê: A antropologia da saúde na pandemia da Covid-19: reflexões teóricas, metodológicas e éticas

Apresentação

Ana Paula Marcelino da Silva

Universidade Federal da Paraíba

marcelinopaula5@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3564-3797>

Fernanda Gabriele Moura

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

fernandag_moura@outlook.com

<https://orcid.org/0000-0001-6437-2928>

A constante reinvenção da antropologia ao longo da sua história está apoiada nas reflexões epistemológicas advindas de contextos históricos que acabam por apresentar novas formas de engendramentos metodológicos e temáticos. As reflexões de campo que culminaram em trabalhos antropológicos na área da política, cultura e sociedade, estão sempre em revisão, em um movimento de examinar e repensar o processo metodológico de acordo com as condições atuais. Para tanto, é necessário um processo de autoavaliação da disciplina que evidencie seus pontos fortes e fracos ao longo da sua trajetória com o intuito de recalcular a rota, sem deixar de lado todos os avanços e progressos feitos até o determinado momento. Essa premissa de se autoavaliar e tecer críticas sobre sua atuação é um diferencial da antropologia na produção científica.

Enfrentamos a pandemia da Covid-19 completamente desorientados pelas causas e consequências que o vírus poderia ter em nossas vidas. Para além do lugar de pesquisadores/as, nossos sentimentos e dores acionaram empatia por cada contexto

específico que não poderíamos ajudar. Interlocutores/as, comunidades e sociedades inteiras foram e continuam sendo diretamente atingidos pelas desastrosas consequências sociais, políticas e econômicas da pandemia. Durante dois anos, medidas de distanciamento social foram tomadas para tentar conter o poder infeccioso do vírus, no entanto, as próprias condições de exploração do trabalho e poucas condições econômicas de se manter confinado em casa atuaram contra as políticas pandêmicas e enfatizaram um cenário de inseguranças e medo em diferentes lugares do mundo. Por outro lado, o negacionismo político esteve constantemente atuando contra as políticas públicas de enfrentamento à Covid-19. O aumento no número de infectados, assim como a constante baixa no número de vacinados, contribuíram negativamente para a contenção do vírus e para a segurança social.

Os próprios antropólogos e antropólogas, acostumados com o trabalho de campo e a interação social, se viram em meio a dificuldades de se conectarem às comunidades estudadas ou aos/às interlocutores/as. Em geral, as formas mais clássicas do fazer etnográfico se tornaram até mesmo “perigosas”, nos fazendo pensar nos impedimentos e adequações que teriam que ser adotados nos espaços de pesquisa diante do isolamento social. Entramos em uma imersão entre as metodologias mais “canônicas” e mais “modernas” de se fazer antropologia, sempre pensando na integridade física e mental de todos os envolvidos. As diversas subáreas da antropologia se desafiaram, por necessidade e curiosidade, a pensar como seria possível fazer um trabalho de campo naquelas condições, produzindo maneiras de se adequar a cada nova peculiaridade que surgia em campo, e com atenção para suas possíveis consequências.

No entanto, outros eventos epidêmicos e pandêmicos já acionaram mudanças de rotas e sobreposição de metodologias, como a recente epidemia do vírus Zika. Toda uma leva de antropólogos e antropólogas de vários campos como gênero, saúde, política, deficiência (Porto, Costa, 2016; Fleischer; Lima, 2020), inclusive aqueles que transitam entre esses campos, produziram, teórica e praticamente, trabalhos que ligaram o Brasil a um contexto específico. E, na mesma importância disso, não aceitaram o suposto fim de um evento crítico (Das, 2020a), que atuava como proposta de resolução suficiente para minimizar a urgência do frenesi das desigualdades sociais acionadas por esses contextos. Comumente um evento de manifestação coletiva de uma doença está mais ligado à sua progressão patológica do que a maneira como ela afeta a sociedade, do seu impacto social e a quem ela vulnerabiliza (Smith, 2019). Isso é o que aprendemos com a antropologia.

Por esse caminho, chegamos ao primeiro ano desde a declaração da Organização Mundial de Saúde (OMS) do fim da Emergência de Saúde Pública de Importância Internacional referente à Covid-19 e, nesse meio tempo, as formas de nos adaptarmos e refletirmos sobre essa nova realidade se tornaram cada vez mais diversas. Isso impulsionou estratégias e desenhos metodológicos que estão sendo usados também em pesquisas atuais, e que marcam um novo tempo para a antropologia. Pensando em sintetizar um pouco das novas metodologias e experiências de campo, propomos nesse dossiê uma exposição do impacto da Covid-19 na antropologia e no trabalho de campo.

Especialmente no campo da antropologia da saúde, a ausência de atuação presencial se tornou mais latente. Hospitais, Unidades Básicas de Saúde (UBS), hemocentros e clínicas implementaram, por um período ainda maior do que outros ambientes, medidas rigorosas de biossegurança contra os avanços do vírus. Por outro lado, as pesquisas em ambientes mais “domésticos” também foram desaconselhadas com o intuito de proteger os/as pesquisadores/as e interlocutores/as. As próprias condições da volta ao campo, com máscaras e distanciamento, concomitantes ao negligenciamento dos estudos das ciências humanas em espaços de crise, impactaram negativamente na implementação de metodologias e reflexões de campo. Esse cenário instigou os/as antropólogos/as que pesquisam sobre saúde a buscarem uma reestruturação metodológica que não se apoiasse diretamente na produção de dados de campos em ambientes físicos, mas que possibilitasse outras maneiras de observar e monitorar dados de pesquisa. Dessa forma, alguns desses novos métodos produzidos e adequados ao fazer “antropológico da urgência” (Smith, 2019) foram uma descoberta para pesquisadores/as da saúde e contribuíram com diferentes campos de pesquisa.

Outra possibilidade utilizada nas ciências humanas e, mais especificamente na antropologia, foi a construção de redes de pesquisa que proporcionam a oportunidade de compartilhamento de dados, reflexões e relatos de campo. Em especial, daremos ênfase a duas redes da antropologia da saúde. A primeira delas é a Rede Antropo-Covid, sediada na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), que tem como objetivo mapear ações não farmacológicas de controle e gestão da crise sanitária. A segunda é a Rede Covid-19 Humanidades, sediada na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e coordenada pelo professor Jean Segata que, assim como a Antropo-Covid, possui caráter nacional e tem o intuito de propor pesquisas, eventos, apresentações e conteúdos audiovisuais acerca do impacto da Covid-19 no cotidiano da população brasileira. Essas redes se movimentam nas fronteiras entre a saúde e outros temas, e dão ênfase ao epicentro da pandemia e às questões produzidas a partir dela. É importante ressaltar

também que elas seguem produzindo conteúdo nesse momento posterior à pandemia da Covid-19 — que pode ser encontrado nas plataformas das redes. A mobilização de pesquisadores/as, predominantemente no modelo remoto/on-line, abriu diversos caminhos epistemológicos e metodológicos que têm contribuído para o desenvolvimento das pesquisas antropológicas ao redor do Brasil.

No intuito de resguardar o valor e a importância da atuação das ciências humanas nos espaços de saúde, as redes de pesquisa sobre a Covid-19 atuaram com outros propósitos também. As duas redes citadas abriram um leque de possibilidades para a compreensão das diversidades metodológicas nas quais os pesquisadores inseridos encontraram apoio e acolhimento na representação não somente de seus objetivos profissionais, mas também humanos. A distribuição de bolsas de pesquisa (a nível de iniciação científica, mestrado e doutorado) contribuíram como políticas de permanência nas universidades diante da crise econômica decorrente da pandemia, além do próprio auxílio entre estudantes e pesquisadores para manutenção e rearranjo das pesquisas.

Como fruto de uma iniciativa conjunta entre as redes de pesquisa Antropo-Covid e Rede Covid-19 Humanidades, o primeiro texto desse dossiê é resultado de uma entrevista realizada com docentes envolvidas na organização das redes. Como representantes da Rede Antropo-Covid, tivemos a presença da Profa. Dra. Sônia Maluf, da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), e da Profa. Dra. Mónica Franch (UFPB). Como representante da Rede Covid-19 Humanidades, contamos com a participação da Profa. Dra. Rozeli Porto, vinculada à Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Juntas, elas refletiram sobre os processos de organização que deram origem às redes e como foi possível produzir conhecimento a partir das ciências humanas durante os reveses provocados pela crise sanitária. A entrevista também abre possibilidades para o rumo dessas redes após o “fim” da pandemia da Covid-19, nos lembrando que os resquícios das desigualdades acentuadas pela crise estão longe do fim e que, pelo contrário, parecem ter encontrado mais espaço para se propagarem de maneira mais acentuada.

A pandemia no Brasil: alguns apontamentos

A produção bibliográfica e acadêmica durante a pandemia da Covid-19 nas ciências sociais foi significativa desde os primeiros momentos, apesar do contexto desfavorável. Essa produção, que se estendeu em outras áreas de pesquisa, passou a procurar

compreender, de forma concomitante ao ineditismo dos acontecimentos, como a crise sanitária interferia no cotidiano das pessoas e quais das estratégias de mitigação postas em prática foram efetivas para o controle do agente biológico causador do problema. Considerando a pandemia da Covid-19 como “evento crítico”, Veena Das (2020a) procurou refletir justamente sobre os desdobramentos dessa quebra acentuada no cotidiano das pessoas à luz de pesquisas anteriores sobre momentos críticos semelhantes, oriundos, sobretudo, de conflitos bélicos em algumas comunidades da Índia (Das, 2020b). A cisão ou ruptura crítica provocada, no caso da Covid-19, por um agente invisível e de difícil combate tinha, à época, potencial para acentuar desigualdades históricas que, em última instância, culminariam (o que infelizmente acabou se confirmando) na precarização acentuada de algumas populações e no alto número de mortes entre pessoas de grupos mais vulneráveis.

Como um país detentor de desigualdades estruturais, no Brasil, a pandemia da Covid-19 não provocou desdobramentos diferentes. A ascensão de um governo cujas principais características eram o viés econômico neoliberal, o desprezo e a perseguição às instituições mantenedoras do estado democrático de direito, o negacionismo científico e o questionamento infundado acerca da credibilidade do método científico, o apelo às violências em prol de uma suposta liberdade e o desmantelamento de políticas públicas essenciais também no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), mesmo antes da pandemia, acabaram trazendo consequências irreparáveis durante a crise sanitária. Dada sua dimensão territorial, diversidade e desigualdade regional, o Brasil sempre lidou com dificuldades na gestão de políticas de Estado mais abrangentes, ao mesmo tempo em que passou a ser referência em alguns casos específicos, como na efetividade comprovada do Plano Nacional de Imunização (PNI) e na estruturação do sistema de saúde, com destaque à atenção básica.

Com a crise instalada, o Estado passou a ser mais necessário do que nunca, tanto para gerir o problema em seu aspecto sanitário, quanto para evitar o agravamento de crises sobrepostas à sanitária, como a econômica e a social. O Estado, portanto, deveria atuar como principal suporte para uma gestão adequada do problema. Laura Carvalho (2020) destacou que o vírus seria responsável pela volta do Estado como principal responsável pela gestão do problema. Entretanto, não foi o que aconteceu. Com a curva estatística de mortos e infectados em ascensão e sem orientações concretas e efetivas para gerir a crise (ou as crises), o Estado brasileiro, comandado pelo presidente Jair Messias Bolsonaro durante a pandemia da Covid-19, foi responsável por uma das maiores catástrofes sanitárias da história do país que, vale lembrar, tem um dos maiores sistemas de saúde

pública do mundo. O fator decisivo para a consolidação dessa catástrofe foi, sobretudo, a explícita inclinação neoliberal (Ortega; Orsini, 2020) a partir da qual o Governo Bolsonaro comandou o Estado brasileiro desde que assumiu, em 2019.

Isso significa que a omissão foi a forma como o Governo Bolsonaro geriu a crise sanitária no Brasil e o fez a partir do próprio arcabouço legal e institucional do Estado. Conforme foi demonstrado em um levantamento das ações do governo federal durante o ano de 2020 feito por Deisy Ventura e Rosana Reis (2021), houve uma ação estratégica de disseminação da Covid-19, que passou, inclusive, pela instalação de uma crise federativa, principalmente entre os estados do Norte e Nordeste, que historicamente já possuem desigualdades estruturais. De acordo com as autoras:

Como resultado da estratégia que, segundo o Tribunal de Contas da União, configura a “opção política do Centro de Governo de priorizar a proteção econômica”, o Brasil ultrapassou a cifra de 200 mil óbitos em janeiro de 2021, em sua maioria mortes evitáveis por meio de uma estratégia de contenção da doença. Isto constitui uma violação sem precedentes do direito à vida e do direito à saúde dos brasileiros, sem que os gestores envolvidos sejam responsabilizados, ainda que instituições como o Supremo Tribunal Federal e o Tribunal de Contas da União tenham, inúmeras vezes, apontado a inconformidade à ordem jurídica brasileira de condutas e de omissões conscientes e voluntárias de gestores federais (Ventura; Reis, 2021, p. 7).

Se ao final da análise feita por Ventura e Reis (2021) de mais de três mil normas, o número de óbitos ultrapassou os 200 mil, quando decretado o fim da pandemia da Covid-19 pelo governo federal, com a publicação pelo Gabinete do Ministro da Saúde da Portaria GM/MS nº 913 em 22 de abril de 2022 e de acordo com dados do Portal Covid-19 no Brasil do SUS, o país registrava 626.5424 óbitos¹ naquele momento, mesmo com mais de um ano do início do plano de imunização. O SUS havia falhado?

A linha do tempo, retomada a partir de 14 de janeiro de 2021, data em que a primeira vacina contra a Covid-19 fora aplicada, apresenta elementos dessa estratégia de disseminação que não cessou com o advento da imunização. A demora na chegada e aplicação das doses, a ascensão do negacionismo e a recusa de boa parte da população em tomar a vacina ou optar por soluções sem comprovação científica para combater a doença,

¹ Disponível em: <https://infoms.saude.gov.br/extensions/covid-19_html/covid-19_html.html>. Acesso em: 25 mar. 2024.

além de casos de superfaturamento e fraude em licitações envolvendo vacinas e outros insumos como equipamentos hospitalares, seguiram a mesma estratégia neoliberal de omissão estatal na gestão da crise.

Todas essas questões foram levantadas durante a execução dos trabalhos da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) instaurada pelo Senado Federal para apurar as responsabilidades de diversos agentes públicos, inclusive ministros de Estado, na gestão da pandemia. O relatório final, apresentado depois de diligências e oitivas públicas, tem cerca de 1300 páginas, mas ainda não foi apreciado pela casa legislativa. O relatório apontou a ocorrência de diversos crimes, como charlatanismo, prevaricação, organização criminosa e crimes contra a humanidade, tudo devida e estrategicamente engendrado pela conjugação de vontades do Estado e do mercado.

Identificou-se que o gabinete paralelo era composto por médicos, políticos e empresários. O grupo, que não tinha investidura formal em cargos públicos, prestava orientações ao Presidente da República sobre o modo como a pandemia da covid-19 deveria ser enfrentada e participava de decisões sobre políticas públicas, sem que fossem observadas as orientações técnicas do Ministério da Saúde. O fato de não integrarem os quadros da Administração Pública, além de atrapalhar o planejamento e a execução dos trabalhos de combate à covid-19, servia para ocultá-los e dificultava sua responsabilização pelos atos praticados (Brasil, 2021, p. 1271).

Apesar das conclusões ou mesmo diante delas, a Mesa do Senado Federal, comandada pelo senador Rodrigo Pacheco, insiste em não pautar o relatório que pode comprometer, inclusive, parlamentares que atualmente ocupam cadeiras no Congresso, a exemplo do vice-presidente do país à época, Coronel Hamilton Mourão.

A antropologia da saúde na pandemia da Covid-19

No âmbito dos estudos da antropologia da saúde, o maior desafio que se colocou desde os primeiros desdobramentos da pandemia da Covid-19 foi: como as pesquisas seriam realizadas com o interdito colocado pela necessidade de distanciamento social que era, naquele momento, a forma mais eficaz para evitar que o vírus, sobre o qual pouco se sabia, afetasse mais pessoas?

Desde os primeiros boletins publicados na série “Cientistas Sociais e o Coronavírus”, da Associação Brasileira de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Anpocs),

houve uma preocupação com o processo de interpretação e reflexão concomitante aos acontecimentos e à luz da perspectiva teórico-metodológica das ciências sociais. Desde o primeiro boletim da série, a presença de antropólogos e antropólogas, cuja formação científica depende de um contato profundo com o método etnográfico clássico e suas várias formas de desenvolvimento contidas ao longo de décadas de produção monográfica na disciplina, foi central, e compôs uma costura entre os aspectos mais amplos do problema e sua interferência no âmbito dos estudos antropológicos (Toniol, 2020; Segata, 2020; Carrara, 2020; Grossi; Toniol; Lozano, 2020).

Dentre as ferramentas de trabalho que antropólogos e antropólogas poderiam dispor naquele momento de intensa reflexão e incertezas, a narrativa, já consagrada no âmbito da disciplina em trabalhos como o de Cheryl Mattingly (1998) e Ester Jean Langdon (2001), além do método de descrição clássico, foram fundamentais para a produção de trabalhos que traziam aspectos de cotidianos diversos. Essas duas ferramentas conseguiram unir tempo e espaço novamente, instâncias epistemológicas e de compreensão do mundo que pareciam estar em registros diferentes depois da ruptura provocada na rotina pessoal e profissional desses/as pesquisadores/as que se viram “descampados” (Mello, 2022) de uma hora para outra. Como resultado dessa recomposição espaço-temporal, destacam-se os trabalhos de Ana Paula Marcelino da Silva (2020), Rosamaria Carneiro e Elaine Muller (2020), D’Angelles Vieira e Linderson Oliveira (2020) e Heloísa Wanick (2020), este último sobre o Observatório Antropológico, iniciativa que compreendia docentes e discentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Mas, além da construção de textos reflexivos acerca de suas experiências como seres também afetados pela pandemia, a antropologia — em especial a da saúde, que se encontrava em uma situação ainda mais complicada, visto que o foco do problema estava justamente nos espaços em que a maioria das pesquisas eram desenvolvidas, a saber, as instituições de saúde — ainda não havia resolvido a principal questão colocada pela pandemia da Covid-19: como fazer pesquisa de campo etnográfica com a necessidade do isolamento social?

Sônia Maluf (2021), em um texto denso e esclarecedor, amplia a compreensão acerca do fenômeno antes de adentrar nos aspectos de ordem ética e metodológica que estavam em questão naquele momento para antropólogos e antropólogas. Saber como produzir conhecimento a partir de um interdito na função da etnografia, no sentido de

Tim Ingold (2015) em relação à antropologia, isso é, como esta disciplina se colocaria como intérprete do problema e quais soluções poderiam apresentar, demandava uma compreensão ampla e, ao mesmo tempo, que considerasse as particularidades culturais das pessoas e dos grupos. Por isso, a passagem para o digital não deveria ser tomada como uma solução desconectada das barreiras colocadas pelo próprio aparato instrumental envolvido em uma simples conexão.

Não estou fazendo uma pesquisa sobre a pandemia na internet, nem sobre a internet durante a pandemia. Mas é necessário reconhecer que a internet é neste momento um processo cultural da pandemia, ou um dos desdobramentos da pandemia como processo social e cultural, assim como a pandemia se produz também como um fenômeno na internet. Seria impróprio dizer que estou tentando fazer alguma etnografia com esses fragmentos que entram pelas janelas e pelas telas que vou recolhendo durante o isolamento? De certo modo estou seguindo o fluxo do mundo, ou de parte dele, que durante a pandemia ocupou o espaço que pode ser chamado de online, digital, virtual, ciber, das redes sociotécnicas, mas que na prática vai chegando para cada um nós no formato de uma tela em geral retangular, através da qual interações, conexões, práticas discursivas e não discursivas, modos de performatividade se produzem (Maluf, 2021, p. 283).

Apesar de não se tratar da produção de uma monografia, os aspectos etnográficos apontados no trabalho de Maluf (2021) são centrais para a compreensão da produção epistemológica da antropologia durante o período mais intenso e incerto da pandemia em 2020.

As redes de pesquisa no campo das humanidades, em especial as duas que compuseram a organização desse dossiê, também produziram trabalhos relevantes, resultados de seminários, palestras e outros eventos e produções que se preocuparam em refletir sobre o processo pandêmico. A dificuldade ou o desafio de produzir conhecimento ao mesmo tempo em que as coisas aconteciam em uma rapidez impressionante, também foram determinantes para o resultado obtido por essa tentativa de capturar um presente etnográfico que se desfazia em questão de dias e que reorganizava a vida de forma intensa.

Conjugando elementos acerca da temática, os artigos que compõem esse dossiê apresentam resultados de pesquisas que surgiram no período pandêmico ou que o antecederam, mas que foram atravessadas ou retomadas em virtude dos desafios colocados à pesquisa etnográfica pelas restrições físicas e virtuais que caracterizam a

pandemia da Covid-19 como um evento cuja excepcionalidade revirou a caixa de ferramentas metodológicas da antropologia.

O primeiro artigo do dossiê discute os impactos da pandemia da Covid-19 em uma pequena aldeia situada na região norte de Moçambique, na África Oriental, e foi intitulado “‘Hiva nymphela ovirela elapo’: etnografia sobre práticas de distanciamento social e outras ‘medicinas’ na pandemia da Covid-19 em Cabo Delgado, Moçambique”. O artigo discute como as práticas e conhecimentos da medicina tradicional da região foram mobilizados desde os períodos iniciais da pandemia, quando não havia um consenso entre as autoridades em saúde sobre como lidar com uma doença, àquela época (março de 2020), desconhecida do ponto de vista clínico e farmacológico, que se propagava ao mínimo contato entre seres humanos. Do ponto de vista metodológico, a pesquisa, desenvolvida por Zacarias Milisse Chambe da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), estava sendo desenvolvida desde 2016 quando foi atravessada pelo evento pandêmico. No texto, a entrevista se sobressai como ferramenta metodológica fundamental para o autor compreender e vivenciar os aspectos simbólicos e interpretativos a respeito da pandemia e entender quais foram as soluções encontradas pelos moradores para tratar a doença, seja por meio da medicina tradicional ou do conhecimento secular que aquele povo desenvolvera para lidar com os males que já os atingiram.

O artigo seguinte — “‘A nossa parada é a palavra!’: a prática das partilhas em grupos de Alcoólicos Anônimos e a pandemia da Covid-19” — é o primeiro a tratar das questões metodológicas da pesquisa qualitativa a partir de um recorte coletivo. Mariana Oliveira da Fonte da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) busca, ao mesmo tempo, compreender como a transição de interlocutores/as membros de grupos de Alcoólicos Anônimos tiveram que lidar com a necessidade de suspensão das reuniões presenciais por causa da pandemia e como a própria metodologia de pesquisa, que antes também era presencial, teve que ser adaptada para o formato virtual por causa da transição do grupo de apoio a esse formato. No texto, a análise das partilhas de experiências entre os membros do grupo, entre si e com a pesquisadora, em reuniões abertas antes da pandemia, fora revisitada diante da “curiosidade” da autora acerca de como seria possível manter as trocas necessárias mesmo com o distanciamento social, que passou a ser central no controle da propagação do vírus. O destaque da autora para o que a motivou a retomar o contato com seus interlocutores em meio à crise sanitária é um bom exemplo de como as etnografias são trabalhos caracteristicamente ressonantes e que instigam a continuidade, mesmo

depois de grandes intervalos. Do ponto de vista metodológico, o texto exemplifica também como a antropologia, no sentido ingoldiano do termo, prescinde de um processo reflexivo constante que aproxima o antropólogo do grupo sobre o qual ele estuda em vez de o distanciar, como acontecia nos clássicos da disciplina.

A antropóloga Roberta do Nascimento Mello, pesquisadora da Rede Antropo-Covid e discente do PPGA da UFPB, traz um recorte geracional para a discussão acerca dos atravessamentos éticos e metodológicos da pesquisa de campo etnográfica durante a pandemia da Covid-19. O trabalho de campo, desenvolvido no âmbito de uma instituição de acolhimento para crianças e adolescentes no estado da Paraíba, nordeste brasileiro, foi atravessado pelo fenômeno pandêmico principalmente em termos metodológicos. No artigo intitulado “Deixa eu ver o seu rosto, tia”: significações e dilemas éticos suscitados pelo uso da máscara na realização de uma etnografia presencial durante a pandemia da Covid-19”, a pesquisadora relata como questões de cuidado e autocuidado estabeleceram uma tensão constante e central que provocou a necessidade de reflexões constantes a cada passo do desenvolvimento da pesquisa. Essa tensão implica também em decisões tomadas a partir de uma ética do cuidado que fica implícita durante sua argumentação. Entretanto, o cerne da discussão fica mesmo por conta dos interlocutores de pesquisa, as crianças acolhidas. Encerradas pelos muros da instituição na maior parte do tempo, inclusive nos momentos mais graves e incertos da pandemia, colocam para a pesquisadora um dilema: até que ponto o uso dos Equipamentos de Proteção Individual (EPIs), como foi o caso da máscara utilizada pela pesquisadora, repercutem na pesquisa?

O artigo seguinte a compor o dossiê, escrito por Ana Paula Pimentel Jacob, vinculada à UnB, discute as questões em torno do famigerado “kit-Covid”, que surgiu durante meados de 2020 como uma saída barata e eficiente para prevenir a infecção pelo coronavírus. Em “‘Nem se o sujeito consumir uma baguete de cloroquina vai ser o suficiente’: reflexões sobre as ciências da Hidroxicloroquina na pandemia da Covid-19”, a autora traz para o debate a posição dos especialistas da área biomédica. Em entrevistas realizadas com cientistas que desenvolveram pesquisas acerca da eficácia da hidroxicloroquina, da ivermectina e outros fármacos que compunham o referido kit, a autora analisa como cientistas e voluntários foram mobilizados em pesquisas realizadas no sentido de comprovar ou não a eficácia do kit de medicamentos difundido por, dentre outras pessoas, o presidente da república à época, Jair Bolsonaro.

O penúltimo trabalho do dossiê, “Vivendo com uma professora na pandemia: relatos etnográficos do cotidiano de uma professora na pandemia da Covid-19”, destaca a

experiência de trabalho de uma professora da educação básica durante o período pandêmico. No texto, a autora destaca os desafios da imposição, em parte arbitrária, do trabalho remoto, tanto na rede pública quanto na rede privada de ensino. O trabalho é fruto de uma experimentação etnográfica provocada pelas limitações do distanciamento social como forma de evitar a propagação do vírus. No artigo, Rafaela Rodrigues de Paula analisa os elementos éticos que perpassaram a construção da metodologia que foi executada durante o período em que auxiliou sua tia, professora do ensino básico, a lidar com a transição tecnológica e didática que emergiu no contexto pandêmico. Ao mesmo tempo em que prestava esse auxílio, a pesquisadora deslocou seu interesse de pesquisa para dentro da própria família — pessoas com as quais pôde manter contato durante os períodos mais críticos — realizando um movimento de “olhar para dentro” e refletir sobre a possibilidade da pesquisa que estava colocada. Em termos práticos, o texto demonstra como as ferramentas clássicas e consagradas do método etnográfico adquiriram aspectos de obsolescência diante da impossibilidade de realização presencial. Essa questão que, segundo Bruno Latour (2019), implica em uma forma de se reequipar diante da impossibilidade de distanciamento. Foi exatamente essa reaproximação que permitiu a autora do texto dirigir seus métodos e reflexões para viabilizar “uma antropologia possível” e endógena ao mundo em que ela é produzida, considerando as implicações éticas e metodológicas, além de infringir uma reorganização do método científico clássico (do qual a etnografia clássica faz parte) de obtenção, caracterizados por sua metodologia mecanicista.

O artigo que encerra o dossiê traz o corpo para o campo de experimentação dos atravessamentos provocados pelas implicações do surgimento do coronavírus e da deflagração do estado pandêmico. Em “Um estudo socioantropológico acerca da percepção: a experiência de interrupção do olfato e paladar no contexto da Covid-19”, Rodrigo Ferreira e Lays Lopes, pesquisadora da rede Antropo-Covid, analisam os desdobramentos sintomáticos e emocionais provocados em pessoas infectadas pelo vírus da Covid-19, inseridas em um contexto em que diferentes pessoas foram afetadas pela falta de informações e de protocolos suficientes para lidar com a situação. A metodologia do artigo parte de entrevistas semiestruturadas que geraram narrativas densas sobre os aspectos e sentimentos sentidos na pele (ou no corpo) pelas pessoas acometidas por sintomas provocados pela doença.

Respeitando e intensificando aspectos das questões inicialmente propostas por esse dossiê, os artigos oferecem elementos cruciais para a compreensão dos impactos que a pandemia da Covid-19 provocou na estrutura basilar da antropologia. A variabilidade de campos e metodologias empregadas nas pesquisas aqui apresentadas também funcionam como uma fonte de entendimento para os desdobramentos de aspectos metodológicos, sobretudo no que se refere à identificação e reflexão sobre os processos éticos envolvidos na produção do conhecimento antropológico.

Esperamos que as questões que emergiram a partir da conjugação da proposta do dossiê e dos textos que o compuseram possam servir como uma espécie de fagulha, necessária para exercitar a reflexão e outros questionamentos que ponham os/as pesquisadores/as em estado de tensão, fugindo das armadilhas do cânone e estabelecendo um processo dialético incessante e pujante, seja no campo da antropologia da saúde em específico, seja para a antropologia como um todo. Boa leitura!

Referências

BRASIL. *Comissão Parlamentar de Inquérito da Pandemia* (Instituída pelos requerimentos nº 1371 e 1372, de 2021). Congresso Nacional, Relatório Final, 2021.

CARNEIRO, Rosamaria Giatti; MULLER, Elaine. Afinal, quanto de extraordinário a pandemia de Covid-19 soma na vida de mulheres mães? *Áltera-Revista de Antropologia*, v. 1, n. 10, p. 441-450, 2020.

CARNEIRO, Rosamaria Giatti. Por dentro e a partir da casa pandêmica: gênero, trabalho e cuidado ao longo das gerações. In: MALUF, Sônia Weidner Maluf; FRANCH, Mônica; SILVA, Luziana M. da Fonseca; CARNEIRO, Rosamaria; SILVA, Érica Quinágua. *Antropologias de uma pandemia: políticas locais, Estado, saberes e ciência na Covid-19*. Florianópolis: Edições do Bosque, 2024. p. 47-68.

CARRARA, Sérgio. As Ciências Sociais e a Saúde Coletiva frente a atual epidemia de ignorância, irresponsabilidade e má fé. In: GROSSI, Miriam; TONIOL, Rodrigo. *Ciências Sociais e o Coronavírus*. Florianópolis: Anpocs e Editora Tribo da Ilha, 2020. p. 64-67.

CARVALHO, Laura Barbosa. *Curto-circuito: o vírus e a volta do Estado*. São Paulo: Todavia, 2020.

DAS, Veena. *Encarando a Covid-19: meu lugar entre a esperança e o desespero*. Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social, p. 1-8, 2020a.

DAS, Veena. *Vidas e Palavras: a violência e sua descida ao ordinário*. São Paulo: Editora Unifesp, 2020b.

FLEISCHER, Soraya; LIMA, Flávia Borges de. Registros da epidemia do vírus zika em terras recifenses: uma pesquisa coletiva na Antropologia. *Revista Iluminuras*, v. 21, p. 394-402, 2020.

FONSECA, Claudia; FLEISCHER, Soraya; JACOB, Ana Paula. Vulnerabilidades com e para além da pandemia: Deficiência e Covid-19 no Brasil. In: MALUF, Sônia Weidner; FRANCH, Mónica; SILVA, Luziana; CARNEIRO, Rosamaria; SILVA, Érica Quinágua. *Antropologias de uma pandemia: políticas locais, Estado, saberes e ciência na Covid-19*. Florianópolis: Edições do Bosque, 2024, p. 359-380.

FRANCH, Mónica; SILVA, Ana Paula Marcelino da; SOUZA, Maysa Carvalho; SILVA, Vinicius Gabriel. Da prontidão à exaustão: a experiência entre tempos de mulheres trabalhadoras na crise da Covid-19. In: MALUF, Sônia Weidner Maluf; FRANCH, Mónica; SILVA, Luziana M. da Fonseca; CARNEIRO, Rosamaria; SILVA, Érica Quinágua. *Antropologias de uma pandemia: políticas locais, Estado, saberes e ciência na Covid-19*. Florianópolis: Edições do Bosque, 2024. p. 21-46.

GROSSI, Miriam; TONIOL, Rodrigo; LOZANO, Marie- Anne Leal. Finalizando a primeira série do Boletim Cientistas Sociais e o Coronavírus: um balanço inicial. In: GROSSI, Miriam; TONIOL, Rodrigo. *Ciências Sociais e o Coronavírus*. Florianópolis: Anpocs e Editora Tribo da Ilha, 2020. p. 24-31.

INGOLD, Tim. Antropologia não é etnografia. In: INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios em movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. p. 45-62.

LANGDON, Ester Jean. A doença como experiência: o papel da narrativa na construção sociocultural da doença. *Etnográfica*, v. 2, p. 241-260, 2001.

LATOUR, Bruno. *A fabricação do Direito: um estudo de etnologia jurídica*. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

MALUF, Sônia Weidner. Janelas sobre a cidade pandêmica: desigualdades, políticas e resistências. *Revista TOMO*, [S. l.], n. 38, p. 251–285, 2021.

MALUF, Sônia Weidner Maluf; FRANCH, Mónica; SILVA, Luziana M. da Fonseca; CARNEIRO, Rosamaria; SILVA, Érica Quinágua. *Antropologias de uma pandemia: políticas locais, Estado, saberes e ciência na Covid-19*. Florianópolis: Edições do Bosque, 2024.

MARCELINO, Ana Paula. A feira, o comércio os bancos, a rodoviária: relances etnográficos de Goiana na crise da Covid-19. *Áltera-Revista de Antropologia*, v. 1, n. 10, 2020.

MARCELINO, Ana Paula; LONGHI, Márcia Reis. A pessoa idosa e suas múltiplas facetas durante o período pandêmico. In: MALUF, Sônia Weidner Maluf; FRANCH, Mónica; SILVA, Luziana M. da Fonseca; CARNEIRO, Rosamaria; SILVA, Érica

Quináglia. *Antropologias de uma pandemia: políticas locais, Estado, saberes e ciência na Covid-19*. Florianópolis: Edições do Bosque, 2024, p. 197-212.

MATTINGLY, Cheryl. *Healing dramas and clinical plots*. New York: Cambridge University Press, 1998.

MELLO, Roberta do Nascimento. *Socializando na Casa: uma análise antropológica das sociabilidades de crianças e adolescentes em situação de acolhimento institucional em tempos de pandemia de Covid-19*. 2022. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2022.

MOURA, Fernanda. *Maternidade como experiência de cuidado: vivência de mães de crianças com microcefalia diante de contextos epidêmicos*. 2022. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2022.

ORTEGA, Francisco; ORSINI, Michael. Governing COVID-19 without government in Brazil: Ignorance, neoliberal authoritarianism, and the collapse of public health leadership. *Global Public Health*, v. 15, n. 9, p. 1257-1277, 2020.

PORTO, Rozeli; COSTA, Patrícia. O Corpo Marcado: a construção do discurso midiático sobre Zika Vírus e Microcefalia. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, v. 3, p. 158-192, 2017.

SEGATA, Jean. Covid-19: as escalas da pandemia e as escalas da antropologia. In: GROSSI, Miriam; TONIOL, Rodrigo. *Ciências Sociais e o Coronavírus*. Florianópolis: Anpocs e Editora Tribo da Ilha, 2020. p. 44-46.

SILVA, Érica Quinágua; FREJAT, Rafael Pavie. “Estou vivo ou estou morto?”: interface entre saúde e espiritualidade no contexto pandêmico. In: MALUF, Sônia Weidner Maluf; FRANCH, Mônica; SILVA, Luziana M. da Fonseca; CARNEIRO, Rosamaria; SILVA, Érica Quinágua. *Antropologias de uma pandemia: políticas locais, Estado, saberes e ciência na Covid-19*. Florianópolis: Edições do Bosque, 2024. p. 149-167.

SMITH, Julia. Overcoming the ‘tyranny of the urgent’: integrating gender into disease outbreak preparedness and response. *Gender & Development*, v. 27, n. 2, p. 355-369, 2019.

VENTURA, Deisy de Freitas; REIS, Rosana. A linha do tempo da estratégia federal de disseminação da covid-19. In: CEPEDISA. *Direitos na pandemia: mapeamento e análise das normas jurídicas de resposta à Covid-19 no Brasil*, n. 10, 2021. p. 6-31.

VIEIRA, D’Angelles; OLIVEIRA, Linderson. Seguras em seus lares? Uma reflexão sobre a violência contra a mulher em tempos de pandemia. *Áltera-Revista de Antropologia*, v. 2, n. 10, 2020.

WANICK, Heloísa. Observatório Antropológico em tempos de pandemia: colheita de flores “cavada à unha” entre as estradas que cruzam a Universidade Federal da Paraíba. *Áltera-Revista de Antropologia*, v. 2, n. 10, 2020.

TONIOL, Rodrigo. *Boletim Ciências Sociais e o coronavírus*, nº 1, 2020.

**Dossiê: A antropologia da saúde na pandemia da Covid-19: reflexões teóricas,
metodológicas e éticas**

**IMPACTOS DA PANDEMIA DA COVID-19 NA
ANTROPOLOGIA: COMPARTILHANDO REDES,
PESQUISAS E CONHECIMENTO**

**Entrevista com Rede Antropo-Covid e
Rede Covid-19 Humanidades**

Fernanda Gabriele Moura

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
fernandag_moura@outlook.com – <https://orcid.org/0000-0001-6437-2928>

Ana Paula Marcelino da Silva

Universidade Federal da Paraíba
marcelinopaula5@gmail.com – <https://orcid.org/0000-0003-3564-3797>

Mónica Franch

Universidade Federal da Paraíba
monicafranchg@gmail.com – <https://orcid.org/0000-0003-3845-3841>

Rozeli Maria Porto

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
rozeliporto@gmail.com – <https://orcid.org/0000-0001-5318-1931>

Sônia Weidner Maluf

Universidade Federal da Paraíba
soniawmaluf@gmail.com – <https://orcid.org/0000-0002-9222-4348>

Apresentação

O que as ciências sociais têm a dizer sobre a pandemia? Como produzir conhecimento em meio a uma crise sanitária, econômica e política que atingiu fortemente as universidades? É possível redesenhar o método etnográfico para se adequar à situação pandêmica? Conjugando essas e outras questões, duas redes de pesquisa produziram uma leitura acurada sobre os anos iniciais da pandemia da Covid-19, ao mesmo tempo em que sustentavam a formação universitária, em seus diversos níveis, que também sofreu as consequências do profundo descrédito das ciências e da falta de incentivos e investimentos nas universidades públicas que caracterizaram o Governo de Jair Bolsonaro no Brasil. A Rede Antropo-Covid, sediada na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), no nordeste brasileiro, reuniu antropólogas/os e sociólogas/os de diversas regiões do país com o intuito de mapear as ações não farmacológicas de controle e gestão da crise sanitária. Já a Rede Covid-19 Humanidades, sediada na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e coordenada pelo professor Jean Segata, propõe pesquisas e discussões acerca do impacto da doença no cotidiano da população brasileira.

Esta entrevista é resultado do encontro dessas redes, assim como o dossiê da qual faz parte¹. De um lado, as professoras Dra. Sonia Weidner Maluf da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)², coordenadora da Rede Antropo-Covid, e a Dra. Mônica Franch (UFPB)³, coordenadora adjunta da Rede, explicam os motivos pelos quais a rede foi formada e quais foram os desdobramentos das pesquisas realizadas ao longo dos quase três anos de existência. De outro, a professora Dra. Rozeli Porto⁴, da Universidade Federal

¹ A entrevista foi realizada no aplicativo *Google Meet* em junho de 2023 por Fernanda Moura, mestra em antropologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e integrante da Rede Covid-19 Humanidades, e Ana Paula Marcelino da Silva, doutoranda em antropologia (UFPB) e pesquisadora participante da Rede Antropo-Covid.

² Doutora em Antropologia Social e Etnologia pela *École des Hautes Études en Sciences Sociales*. Professora Titular aposentada na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da UFSC. Foi Professora Titular Visitante na UFPB. É pesquisadora 1B do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Coordenadora Executiva do Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia (INCT) Brasil Plural e do Núcleo de Antropologia do Contemporâneo (Transec/UFSC).

³ É professora associada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba e membro permanente dos programas de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) e em Sociologia (PPGS) da mesma universidade. Fundadora e líder do Grupo de Pesquisas em Saúde, Sociedade e Cultura (Grupessc).

⁴ Professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (DAN/PPGAS/UFRN). Pós-doutorado em Antropologia (*Universidad de Sevilla/Espanha*). Coordenadora da Revista Equatorial. Vice-coordenadora

do Rio Grande do Norte (UFRN), detalha a importância que a Rede Covid-19 Humanidades tem, tanto do ponto de vista institucional, quanto no que diz respeito à produção resultante dos diálogos permitidos pela rede.

Fernanda: Nossa primeira pergunta é sobre em que consiste o projeto? Como surgiu a ideia e como foi a organização?

Rozeli: A Rede Covid-19 Humanidades, vinculada ao Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação (MCTI), surgiu em julho de 2020 com o objetivo de produzir análises sobre os impactos da Covid-19 no Brasil. A Rede envolve pesquisadores de diferentes universidades, tanto nacionais como internacionais. Foram ações que consideraram, de modo múltiplo e situado, as implicações científicas, tecnológicas, sociais, políticas, históricas e culturais da pandemia. Esse foi o primeiro momento da rede, entre os anos de 2020 até o final de 2022. O projeto é coordenado por nosso colega Jean Segata do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade do Rio Grande do Sul (UFRGS)⁵. Eu entrei como colaboradora do projeto representando o PPGAS/UFRN. Também participam professores da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz), da UFSC (Brasil Plural⁶), do Centro Universitário para o Desenvolvimento do Alto Vale do Itajaí (Unidavi), da Universidade Federal do Pampa (Unipampa) e da *University College of London*. O projeto envolve professoras e pesquisadoras/es a nível de docência, além de estudantes de pós-graduação e da graduação. Na UFRN, a pesquisa está sendo desenvolvida a partir do Grupo Gênero, Corpo e Sexualidades (GCS). Fernanda, inclusive, fez parte dessa pesquisa quando estava no final da graduação em Ciências Sociais e, ainda, durante o mestrado em antropologia social, sob minha orientação. O título do projeto da primeira fase é “A Covid-19 no Brasil: análise e respostas aos impactos sociais da pandemia entre profissionais de saúde e população em isolamento”. Nessa primeira fase, tivemos

do PPGAS e do Núcleo Tirésias. Secretária adjunta da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs). Sócia efetiva da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Faz parte do Grupo Gênero, Corpo e Sexualidades (GCS/UFRN), Red Liess/Espanha, Nigs e Levis/UFSC. Tem experiência na área de Teoria Antropológica, Antropologia do Corpo, da Saúde e da Doença, e Antropologia das Relações de Gênero.

⁵ Professor Adjunto do Departamento de Antropologia da UFRGS e docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social e Institucional. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8646469321774113>. Acesso em: 22 jan. 2024.

⁶ Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural. É um instituto de pesquisas vinculado ao CNPq que reúne pesquisadores de diversas universidades brasileiras. Mais informações em: <https://brasil.plural.paginas.ufsc.br>. Acesso em: 15 jan. 2024.

mais de 140 publicações entre trabalhos de conclusão de curso, trabalhos de mestrado e doutorado, artigos científicos, trabalhos técnicos, produções audiovisuais e dossiês. Também fizemos um dossiê na *Vivência: Revista de Antropologia* (PPGAS/UFRN) e outro na revista *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology* (ABA). Todas as informações constam em uma página dessa rede⁷ e são interessantes para pesquisa.

Sônia: Nosso projeto se chama “Estado, populações e políticas locais no enfrentamento da pandemia de Covid-19: análise social e diretrizes de ação e intervenção não farmacológicas em populações em situação de vulnerabilidade e precariedade social”, cujo apelido é “Rede Antropo-Covid”, que é o nome que está em nossas redes, na divulgação, no nosso e-mail. A gente participou da chamada MCTI e Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) de 2020. Fomos aprovadas com notas máximas pelos pareceristas, mas não recebemos financiamento porque os cortes no orçamento que a gente tinha feito eram maiores que 20% e, na regra do edital, com cortes acima de 20% o projeto caía, e o nosso caiu. O CNPq nos ofereceu parcerias com redes privadas, consultou se poderia enviar nosso projeto para algumas empresas que gostariam de financiar e, no fim, a gente conseguiu um apoio de uma doação vinda de uma empresa parceira do CNPq. O projeto é formado por uma equipe de doze pesquisadoras de seis instituições brasileiras: UFPB (sede), UFSC, Universidade de Brasília (UnB), Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Universidade Federal do Pará (UFPA) e Universidade Estadual do Centro Oeste (Unicentro), do Paraná. Participaram em torno de 60 estudantes, entre graduação, mestrado, doutorado e pós-doutorado. Tivemos uma produção individual grande, com publicações, artigos, capítulos, mas também produzimos peças coletivas, alguns dossiês em periódicos, como o sobre sindemias na *Revista Áltera*. Organizamos três seminários internos, dois remotos durante a pandemia e, finalmente, um presencial em setembro de 2022, com a apresentação dos trabalhos e das pesquisas em andamento. Além disso, organizamos quatro mesas temáticas, com temas diversos, como negritudes; gênero, trabalho e políticas sociais; maternidades e, por último, ciência e pandemia, todos relacionados com a Covid-19. Foi bem interessante porque no decorrer dessas apresentações fomos percebendo que, no começo, os trabalhos apresentados eram ainda sobre os projetos de pesquisa. O pessoal estava indo a campo, discutindo metodologias, e o que a gente tem hoje, dois anos e meio, quase três anos depois, é um montante de resultados, de teses, dissertações, artigos e reflexões. Esses trabalhos estão muito ligados ao objetivo geral do projeto de não só pensar e compreender a pandemia

⁷ Mais informações sobre a rede em: <https://www.ufrgs.br/redecovid19humanidades/index.php>. Acesso em: 20 dez. 2023.

ou entender os impactos sociais desse evento, mas produzir instrumentos metodológicos, teóricos e políticos para elaborar boas políticas em saúde, boas políticas públicas em situação de crise sanitária, direitos e também instrumentos para avaliar essas políticas. Então, o projeto todo tem uma pegada importante na ideia de uma antropologia engajada, presente na realidade social brasileira, e que deve construir instrumentos para produzir direitos, acesso às políticas sociais, políticas públicas interessantes. Junto com isso, tem o objetivo de produzir instrumentos metodológicos, teóricos e conceituais para entender uma situação de crise sanitária social e política como foi a Covid-19. Pois, no Brasil, a crise veio com tudo. A crise sanitária que estressou o Sistema Único de Saúde (SUS), os aparelhos de saúde e serviços, mas junto a isso, uma crise política, de representação, uma crise da democracia e dos direitos sociais que a gente teve que enfrentar também, inclusive enfrentar não só em termos de pesquisa, de produção de conhecimento, mas também pessoalmente. Muitos dos estudantes, durante a pandemia, ficaram em situação de extrema precarização, não tinha Restaurante Universitário (RU), não havia políticas de permanência na universidade, então a gente também prestou muita atenção nisso.

Mônica: Retomando a ideia de como surgiu a rede, eu acho que foi de uma possibilidade que se apresentou no momento em que a gente entrou em isolamento, no começo da pandemia, e estávamos, ao mesmo tempo, em comunicação com outras pessoas. Falando pela UFPB especificamente, que foi a sede do projeto Antropo-Covid, a gente tinha uma condição especial porque, em 2020, contávamos com a Sônia como professora visitante do nosso programa de pós-graduação em antropologia e ela tinha uma rede de pessoas com as quais já trabalhava, de ex-orientandas e colegas. Aqui, a rede da UFPB era formada pelos professores e professoras vinculados ao Grupo de Pesquisas em Saúde, Sociedade e Cultura (Grupessc), seus orientandos e orientandas. Então, para além dessa oportunidade que surgiu do edital, a grande experiência coletiva que passamos em 2020 gerou muitas tentativas de compreender e de pensar a pandemia, de fazer coisas em relação à pandemia desde a antropologia. Em junho de 2020, uma data anterior ao projeto, ofertamos pela UFPB um curso livre on-line, aberto à comunidade, intitulado “Antropologia, Saúde e Cuidados em Tempos de Pandemia”, do qual participaram Ednalva Neves⁸, Luziana Silva⁹,

⁸ Ednalva Maciel Neves. Professora Aposentada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7766410071856075>. Acesso em: 18 abr. 2024.

⁹ Luziana Marques da Fonseca Silva. Professora Associada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba – Campus IV. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6583873422051307>. Acesso em: 18 abr. 2024.

Marcia Longhi¹⁰ e Pedro Nascimento¹¹, todos professores da UFPB, além de nós duas, Sônia e eu. Pelo fato de ser um curso on-line, conseguimos convidar professoras de outras universidades para discutir conosco diversos temas como risco, cuidado, desigualdades, epidemias etc. Foi um curso, portanto, que nos deu a oportunidade de dialogar com pessoas que estavam longe, não que não fizéssemos isso antes, temos inclusive toda uma tradição de estudos multicêntricos no Brasil e no mundo, mas por conta do isolamento social, todos estavam conectados e conectadas, e isso facilitou para pensarmos em um projeto em rede. Além da necessidade de contribuir, de pensar no que poderíamos fazer nesse momento como antropólogas e antropólogos, também pensávamos, desde nossa posição de orientadores e orientadoras, em formas de apoiar os e as estudantes em um momento especialmente difícil, pela pandemia e pelo Governo Bolsonaro. O que nos motivou a nos juntar na Rede foi, por um lado, a possibilidade de apoio que a gente poderia dar aos estudantes e, por outro lado, a oportunidade de nos inserirmos em um projeto coletivo. Como posso me engajar em um projeto coletivo em que seja possível, de alguma maneira, contribuir e sobreviver, fisicamente, afetivamente e como antropóloga? Eu penso que a questão das redes foi fortalecida e possibilitada para atravessarmos, sobretudo, os primeiros anos de pandemia até a vacina chegar, até a gente começar a vislumbrar um novo horizonte político. Eu acho que esse trabalho em rede foi fundamental para nós também por isso. É importante lembrar esse tempo que a gente viveu. Foi uma rede de suporte e apoio para o grupo, de poder dar as mãos nesse momento tão difícil.

Rozeli: Eu posso falar um pouco desse lugar, como colaboradora do projeto a partir da UFRN, assim como de nossa relação com a UFRGS e com a rede. O professor Jean Segata, antes de ser professor efetivo na UFRGS, foi nosso colega no departamento de Antropologia, aqui na UFRN. Jean e eu também fomos colegas durante o doutorado na UFSC. Sempre tivemos uma boa relação e, além disso, afinidades em alguns temas de pesquisa. Ele já estava desenvolvendo esse projeto com financiamento do MCTI quando nos procurou para colaborarmos com a investigação. À época, eu estava desenrolando um projeto sobre o tema da Covid-19, mas de forma isolada. O único financiamento era uma bolsa de Iniciação Científica da qual Fernanda participava. Também tive outras alunas

¹⁰ Marcia Reis Longhi. Professora Associada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6213186075424256>. Acesso em: 18 abr. 2024.

¹¹ Pedro Francisco Guedes do Nascimento. Professor Associado do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0419711056417011>. Acesso em: 18 abr. 2024.

nessas atividades. E algo que marcou bastante a época da pandemia, onde tudo era on-line, foi a aproximação virtual e o afeto com as e os estudantes. Por isso, acabamos desenvolvendo dois eventos on-line que foram muito bacanas. Um deles, intitulado “I Simpósio de Antropologia da Saúde Coletiva da UFRN”, foi coordenado por mim junto à professora Raquel Littério de Bastos¹² da Escola de Medicina do campus Caicó/UFRN. Ela também é antropóloga e realizou alguns trabalhos junto com o professor Francisco Cleiton da Faculdade de Ciências da Saúde (Facisa/UFRN)¹³, meu ex-orientando. Uma das coisas que pensei em relação ao projeto foi ultrapassar a perspectiva local/capital. Jean trouxe essa perspectiva maior, de uma pesquisa nacional e internacional e, com isso, tive a preocupação com uma perspectiva que envolvesse saberes localizados do interior do Rio Grande do Norte. Somos carentes na realização de investigações na capital e ainda mais carentes no interior do estado. Assim, nos preocupamos com essa “interiorização”, trazendo essas pessoas para junto da investigação. Programamos e divulgamos o evento e chamamos Jean Segata para a abertura. Convidamos também outras/os integrantes da pesquisa como Raquel Littério (EMCM/UFRN), Denise Nacif Pimenta¹⁴ (Fiocruz/MG), Soraya Fleischer¹⁵ (UnB) e Francisco Cleiton Vieira (Facisa/UFRN). Posteriormente, desmembramos outro evento, intitulado “GCS e a pandemia da Covid-19: trabalho de campo, metodologia e afetos”. Foi assim, como estamos aqui agora, o tempo inteiro, tudo on-line, mas com muito afeto. A pandemia trouxe isso de bom, se assim podemos dizer. Realizamos um trabalho coletivo afetivo, “juntas on-line”, para compensar um pouco da solidão que sentíamos com o *lockdown*. À época foi horrível, pois não tínhamos contato pessoal com ninguém. Conseguimos realizar algumas trocas e perceber o que estava acontecendo naquele momento. Foi um evento bem importante. Eu e Mônica conversávamos muito sobre a importância de fazermos algumas coisas a partir dessa rede, que não fosse apenas teorizar, mas que envolvesse nossas/os estudantes também de forma afetiva, porque essa rede não poderia tratar apenas da pesquisa por si só. Tínhamos, obviamente, a parte institucional, teórica, metodológica. Mas tínhamos também em jogo

¹² Raquel Littério de Bastos, Professora Adjunta na Escola Multicampi de Ciências Médicas do Rio Grande do Norte. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2505245644909676>. Acesso em: 21 dez. 2023.

¹³ Francisco Cleiton Vieira Silva do Rego, Professor Adjunto na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4438529628551741>. Acesso em: 21 dez. 2023.

¹⁴ Denise Nacif Pimenta, professora do curso de Pós-Graduação em Saúde Coletiva na Fiocruz-Minas. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6774833747964430>. Acesso em: 21 dez. 2023.

¹⁵ Soraya Resende Fleischer, professora do Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4854939558671572>. Acesso em: 21 dez. 2023.

a questão dos afetos. Foi uma movimentação intelectual importante, assim como também foi fundamental a relação pessoal reforçada entre as e os próprias/os estudantes.

Sônia: Foi legal a Mônica ter falado isso, porque além do Grupessc, que foi um núcleo importante na criação e no impulso, na época eu estava vinculada como professora visitante na UFPB, nós tínhamos uma rede prévia que era a subrede de saúde do INCT Brasil Plural, que envolvia o pessoal da UnB, da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT), mas que acabou não entrando no projeto, a UFAM, a Unicentro e a UFSC, que é a rede que eu coordeno através da subrede “Cuidados de si e políticas da vida”, que funciona desde 2009. A gente juntou pessoas e grupos de pesquisa além dessa rede, principalmente o Grupessc e suas redes próprias, visto que ele é um grupo de pesquisa, mas tem suas extensões. Foi legal porque uma das coisas que caracteriza todo o trabalho que a gente fez é a ideia de rede. Então, é legal Rozeli trazer isso, pois é como se os grandes projetos que começam a se gestar no CNPq e na Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) respondessem a uma questão que a gente tem trabalhado, que é a ideia de rede. É a ideia de formar redes, depois redes de redes, e de alguma maneira, essa conversa aqui, é uma rede de redes, porque temos aqui duas grandes redes representadas, a Covid-19 Humanidades e a nossa, a rede Antropo-Covid. O que é interessante no trabalho em rede é que ele necessariamente tem que se configurar em um trabalho coletivizado, de trocas, muitas vezes de autorias compartilhadas, de produções compartilhadas. Pelo menos essa é a experiência que a gente teve e que marcou muito. Tem uma questão que aparece que é a da própria autoria mesmo, de como romper um pouco com essa dinâmica mais individualista da academia e principalmente da área de humanas, trazer um pouco dessa ideia de produção mais compartilhada. Eu acho que a gente conseguiu fazer coisas interessantes nesse sentido. E o interessante também é que lidamos com realidades regionais muito diferentes. A gente tem a Paraíba, e no caso de vocês, Rio Grande do Norte também, a realidade nordestina, o Sul do Brasil, o Centro-Oeste e o Norte, no caso da UFPA e da UFAM, que trouxeram algumas contribuições, mas que tinham menos gente participando. O importante é fazer um trabalho comparativo de pensar o que tudo isso traz para a realidade brasileira e especificamente o SUS, o tipo de política pública federal que a gente tem. Mas aí entra também as realidades estaduais, que é como os governadores brasileiros responderam à questão da pandemia. A gente percebeu como os governadores e os governos dos estados, no geral, acabaram emergindo como atores importantes na gestão da saúde pública e da pandemia, dimensão que, em contextos anteriores, não era tão central. Muitos governos estaduais confrontaram o governo federal, configurando um novo ator, que, na verdade,

não é novo, mas não tinha tanta visibilidade: os governos estaduais, que, no comparativo, acabaram fazendo alguma diferença. Por exemplo, a Paraíba viveu essa experiência, pois foi um dos estados que mais rapidamente decretou isolamento social e *lockdown*. Enquanto em Florianópolis ainda circulavam ônibus e o pessoal estava se contaminando, em João Pessoa não tinha ônibus circulando já bem no início, acho que no dia 18 de março. Foi uma coisa impressionante, porque a pandemia foi decretada pela Organização Mundial de Saúde (OMS) no dia 11 de março e no dia 17 já fechou tudo, incluindo a universidade. No dia 18 não tinha ônibus circulando, diferente de outros estados, que viviam uma certa “normalidade”. Outra dimensão envolveu o trabalho etnográfico mais em nível local, que teve que lutar para acontecer, porque as pessoas não podiam ir para certos locais, tinham que entrevistar de modo remoto, conversar por telefone, tentar ver o que estava acontecendo localmente e temos as realidades mais visíveis como essa dimensão das políticas gerais e do que estava acontecendo. Outra coisa interessante é que a gente estava trabalhando com um tema que estava cotidianamente na imprensa. Isso faz da imprensa uma fonte bem importante para nossas pesquisas, pois ela foi fornecendo um material que a gente não tinha como acessar, como estatísticas e dados. Houve uma produção enorme, não pelo governo federal, mas pelo consórcio de mídia, a Fiocruz, entre outros institutos. E ali se estabelecia uma outra rede e parceria que trouxe a questão interdisciplinar. Foi muito importante essa interlocução com colegas que não eram da antropologia e das ciências sociais, mas que estavam pensando as dimensões sociais da pandemia também. Por exemplo, no caso do Instituto Brasil Plural (IBP), temos pesquisadoras da farmácia, nutrição, enfermagem, e, no caso da nossa rede, havia parcerias com a saúde coletiva da UFPB, com a psicologia e várias outras áreas. Acho que um dos saldos positivos de todo esse processo é tanto do trabalho em rede, quanto do interdisciplinar de fato, no sentido da necessidade de buscar essas interlocuções e, em terceiro, pensar a produção de um conhecimento compartilhado entre diferentes pesquisadoras e pesquisadores, alunos, orientandos e orientadores, mas também compartilhados com a própria população que está sendo pesquisada e que nos ensinou muito. Na verdade, essas populações e respostas locais poderiam ter ensinado o próprio Estado a agir no caso de uma emergência sanitária. Comunidades indígenas e quilombolas, algumas comunidades de bairros periféricos no Rio e em São Paulo, se auto-organizaram e fizeram seu isolamento social, independente das gestões municipais ou estaduais, e também ensinaram, nos ensinaram e ensinaram ao Estado, acho isso bem interessante e acho que isso precisa ser resgatado. Foi uma experiência que na antropologia existia como princípio e que foi se realizando como prática social durante esses anos.

Rozeli: Algumas coisas foram se desvendando em meio a antropologia e a etnografia, principalmente quando trabalhamos com grupos vulneráveis. A própria universidade percebeu que nem todas as pessoas tinham/têm acesso a livros, a equipamentos de informática ou à internet. Isso tudo fez com que houvesse uma reflexão por parte da instituição. No começo, lembro que todas/os na UFRN ficaram por volta de dois meses sem saber o que fazer exatamente. De repente, estávamos todas/os “genialmente” on-line. A formação intelectual, como já prevíamos, não foi a mesma. Sob o meu ponto de vista, o ensino on-line pode até ter “quebrado um galho”, ele foi/é muito bom para certas instâncias e afazeres. Contudo, não se realiza integralmente. Em nada se assemelha a um aprendizado de alta qualidade para a formação dos estudantes, e nós sentimos muito isso. E outra coisa bacana a que Sônia se referia era estar pensando “rede com rede”. Nós participamos de uma mesa juntas, de algumas publicações, dentre outras atividades. Sônia organizou um grupo de trabalho durante a Reunião Brasileira de Antropologia (RBA) em que participamos. Inclusive os resultados serão publicados em um livro. Resultados que tem a ver com essa rede. Convidei Mônica e Cleiton para escrevermos um artigo juntas/os para a Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais (BIB), a convite dessa revista. Nele vamos tratar justamente de um levantamento sobre a questão da Covid-19. Além de nossas redes, eu sempre penso em parcerias que nos fazem crescer tanto intelectualmente como em nossas relações de afeto e pessoais.

Fernanda: Como foi formado o grupo de pesquisadores? De onde eles vieram? O que estavam pesquisando? Como foi a chamada da Rede deles para vocês?

Mônica: Fizemos convites aos nossos orientandos, às pessoas com quem vínhamos trabalhando e isso foi se expandindo. Uma das características da Antropo-Covid é que é uma rede de pesquisadores e de pesquisas. Ela não foi uma pesquisa em que as pessoas aplicaram os mesmos protocolos, em que todo mundo tinha as mesmas perguntas, isso tem a ver um pouco com esse processo de fazer pesquisa que a gente relatou aqui. Então, fomos convidando as pessoas e elas foram trazendo suas pesquisas e novas temáticas a partir dos seus interesses. Por exemplo, a Maysa¹⁶, que foi uma orientanda minha da sociologia, ia fazer uma pesquisa no mestrado sobre mulheres que produziam artesanato numa comunidade específica, e quando veio a pandemia, ela disse “como poderia pensar uma maneira de fazer relação entre o que eu queria trabalhar e a situação que agora estamos

¹⁶ Maysa Carvalho de Souza, mestra em sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia (PPGS) da UFPB. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1775961922377349>. Acesso em: 22 dez. 2023.

vivenciando?”. Ela foi trabalhar com costureiras, com mulheres que produziam as máscaras artesanais. Foi uma pesquisa que captou de fato uma necessidade, captou um processo social, captou a organização de uma resposta local e o modo como as relações de gênero e as relações de trabalho se organizaram no contexto local. Por outro lado, no Brasil, nós acabávamos de vivenciar uma emergência sanitária, que foi a crise do Zika Vírus, sobre a qual foram produzidas muitas pesquisas, então, houve um certo encontro de epidemias, como Soraya Fleischer¹⁷ chamou. Não por acaso, a gente trabalhou nesse dossiê que comentamos antes (na Revista *Áltera*), sobre a sindemia, pensando esses vários encontros da Covid-19 com outras epidemias e condições de saúde. E uma parte de nós (eu e Luziana Silva, por exemplo) também vínhamos trabalhando com HIV/Aids, outra pandemia. Então, como a gente já vinha pensando epidemias e como a gente tinha acabado de dar uma resposta à outra emergência sanitária muito importante no Brasil, que foi a Zika, quando a pandemia da Covid eclodiu, nós já tínhamos a bagagem e o interesse em pesquisar esses temas. Resumindo, teve aquelas pessoas que, quando foram fazer suas pesquisas, se encontraram com a questão de que não tinham campo, ou que seus interesses tinham mudado e queriam compreender o que estava acontecendo, então, nós convidamos para se juntarem à Rede. E também teve os pesquisadores que já tinham um trabalho prévio, que vinham de outra emergência sanitária, de outras epidemias, que trabalhavam com questões de saúde, saúde mental, saúde reprodutiva, que tinham uma maior afinidade com as discussões de gênero de modo geral. Foi esse grupo que foi se juntando dessa maneira.

Rozeli: Nós já vínhamos trabalhando com o tema do Zika Vírus e com as mães de microcéfalos aqui no Rio Grande do Norte. Era um projeto relativo à minha bolsa de produtividade (CNPq 2) que se desmembrou na bolsa de IC e no TCC de Fernanda durante a graduação. Posteriormente, Fernanda deu prosseguimento ao tema no mestrado, intercalando o encontro dessas duas pan/epidemias no desenvolvimento de sua dissertação.

Paula: O projeto recebeu algum tipo de incentivo financeiro? Acho que vocês já falaram um pouquinho, mas só para pontuar mais especificamente.

¹⁷ Título de projeto de pesquisa coordenado por Soraya Fleischer. Link: <http://repositoriocovid19.unb.br/repositorio-projetos/quando-duas-epidemias-se-encontram-repercussoes-do-covid-19-no-cuidado-e-cotidiano-de-criancas-com-a-scvz/>. Acesso em: 25 abr. 2024.

Sônia: No nosso caso aconteceu aquilo que eu falei da parceria entre o público e o privado. Recebemos uma doação, assim como a Fiocruz recebeu doações também de empresas que tinham parcerias com o CNPq ou que estavam cumprindo medidas de compensação no Ministério Público Federal (MPF), coisas desse tipo, então, recebemos uma doação. Mas, eu acho importante colocar o seguinte: sem a estrutura da universidade, sem as bolsas que os próprios alunos recebiam antes, sem a estrutura dos programas de pós-graduação, os núcleos de pesquisa, enfim, não é só aquele recurso que o projeto em si recebe, mas é toda a infraestrutura de pesquisa que o Brasil, mesmo com todo desmonte que aconteceu, foi essa estrutura pública que garantiu a possibilidade de fazermos pesquisa durante a pandemia, inclusive os seminários e aulas on-line. A universidade fez convênios, então, há essas verbas oferecidas para o projeto especificamente, mas também há essa contrapartida, essa infraestrutura das próprias universidades, do parque científico e tecnológico brasileiro, que foi fundamental para fazermos pesquisa. E uma outra coisa importante é que o nosso projeto funcionou um pouco como projeto guarda-chuva, porque ele abrigou muitos projetos de iniciação científica, mestrado e doutorado. Mas a gente entrou com esse projeto guarda-chuva no comitê de ética e foi aprovado. O fato de ter sido aprovado no comitê de ética liberou esse conjunto de subprojetos locais e mais específicos, pois, imagina ter 60 projetos submetidos, mais doze de pesquisadores, sendo que os pesquisadores tinham mais de um projeto, imagina tudo isso passando de forma fragmentada na Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep). Então apresentamos, fomos aprovadas, e isso abrigou todos os projetos e subprojetos que foram desenvolvidos nesse período, o que foi bem legal, já que nos liberou bastante desse esforço depois que foi aprovado. Mas, acho que é isso, é importante considerar no financiamento a estrutura já existente, por mais que ela estivesse sendo desmontada. Nós continuamos recebendo nosso salário, nós usamos nosso tempo de trabalho também para desenvolver a pesquisa, demos disciplinas sobre o tema, como o curso livre sobre saúde, além do próprio curso do departamento de Ciências Sociais da UFPB, envolvendo todos os docentes do departamento, que saiu em livro. Eu também dei um curso na UFSC sobre Antropologia e Neoliberalismo, que envolveu um pouco o tema da pandemia. Tivemos desdobramentos mais variados e usamos bastante do nosso recurso para apoiar pesquisas de campo e para bolsas para os estudantes. Praticamente dois terços dos recursos foram para as bolsas, para os alunos conseguirem se manter e continuar desenvolvendo suas pesquisas. Em 2022 pedimos a segunda prorrogação, que se estendeu até dezembro de 2023. O projeto iniciou em maio de 2020 e na prática finalizou no início de 2024 com a coletânea Antropologias de uma pandemia, que foi publicada pelas Edições do Bosque, do CFH/UFSC. Além

disso, tivemos muitas participações em eventos, publicamos dossiês em periódicos, participamos da XIV Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM) e da V Reunião de Antropologia da Saúde (RAS).

Rozeli: Tivemos a primeira fase da pesquisa que foi até 2022, e de lá para cá, a pesquisa se desdobrou sob o título “Covid-19 no Brasil II: análise e respostas aos impactos sociais da imunização, tratamento, práticas, ambientes de cuidado e recuperação de afetados”. A pesquisa engloba aspectos da pandemia que hoje se tornaram salientes e não estavam previstos no início: o impacto social do tratamento e da imunização, medicações indicadas como preventivas e as demais impelidas aqueles pacientes em recuperação após alta hospitalar, o impacto da vacinação na dinâmica do curso da pandemia, incluindo a redução da contaminação, mas a resistência e a adesão a essa medida, a pós-covid-19 ou Covid-19 longa. Essa tem sido uma medida urgente da pesquisa no que diz respeito ao acompanhamento de pessoas enlutadas e com traumas, assim como aquelas que têm desenvolvido sequelas ou sintomas do que é chamado de síndrome da Covid-19 ou Covid-19 longa. Assim, essas outras perspectivas estão sendo desenvolvidas no momento. Como a equipe é muito grande, lá na página da pesquisa já se pode conferir algumas publicações. E certamente vai ter muita coisa daqui para a frente. Como Sônia estava falando, ainda vamos apresentar alguns resultados na RAM, na RAS, dentre outros eventos.

Mônica: Nos desdobramentos da Antropo-Covid, uma parte do grupo original passou a integrar uma outra rede de pesquisa que se chama Ecos da Pandemia. O nome da nova pesquisa é “Impactos sociais, políticas públicas e estratégias locais de enfrentamento da pandemia de Covid-19: saúde, proteção social e direitos, uma abordagem interdisciplinar a partir das ciências humanas”. Mas chamamos o projeto de Ecos da Pandemia porque é um nome mais curto e tem mais a ver com o que procuramos. A ideia dos “ecos da pandemia” traz o desafio de pensar o que ficou a longo prazo. Acho que as nossas pesquisas estão olhando agora para questões que têm a ver com a maneira como essa memória se transforma, e vai agindo no cotidiano a partir de diferentes questões. Então, outro grupo se juntou ao nosso, Sônia está como coordenadora desse novo projeto, ela pode falar mais um pouco. Dessa vez, a sede é na UFSC, mas também envolve a UFPB, a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e a Universidade Federal de Roraima (UFRR). E a gente está em outro momento, no sentido que, se formos comparar, são agora pesquisas presenciais, houve um retorno ao bom e velho trabalho de campo. Embora você possa continuar usando as ferramentas digitais, já não é a necessidade como a que existiu no momento inicial da pandemia, e também os próprios encontros virtuais têm outro caráter. Nos encontramos on-line agora também, mas é diferente daquele

momento em que estávamos o tempo todo on-line. É outra intensidade do próprio ritmo da rede que acho que tem a ver com esse momento muito especial que a gente viveu e como esses encontros virtuais terminaram sendo o que nos restava para podermos nos articular.

Sônia: É muito legal porque ele, de certa forma, dá continuidade ao nosso projeto, apesar de envolver outras instituições, mas UFSC e UFPB continuam ali, então, continua no mesmo núcleo. Outras pessoas entraram, até pessoas que não trabalham especificamente com saúde, que trabalham com outras questões, mas vivenciaram os efeitos da pandemia, desde a questão prisional, passando pela economia informal e uma série de outras que estão envolvidas ali. Eu percebo a rede Ecos da Pandemia um pouco como a continuidade da experiência. A rede Antropo-Covid não terminou, continua, mas estamos agora com a Ecos da Pandemia, que é outra rede, mas que tem intersecções. Isso que é interessante da rede de novo: como as coisas vão se juntando, se afastando e se juntando de novo lá na frente.

Rozeli: Eu também acho que essa parte da produção teve muita coisa na Rede Covid-19 Humanidades. Muitos estudantes envolvidos e muitos trabalhos que estão sendo feitos agora, também um quantitativo que eu não sei com precisão, mas têm muitas publicações, porque tem muita gente envolvida. No site tem um mapeamento bem interessante. Nossa preocupação não é só a entrada das e dos estudantes na graduação e pós-graduação, mas da permanência, que é uma das nossas maiores preocupações como orientadoras. Quando surge uma bolsa através das redes e dos projetos, o efeito é muito positivo também.

Paula: Como vocês analisam a existência de um projeto de ciências sociais no âmbito dos debates acerca da pandemia, considerando o poder de outras áreas como a medicina, por exemplo?

Sônia: Eu posso começar, porque falei tanto sobre isso desde o começo. Como, de certo modo, as ciências sociais pediram a palavra durante a pandemia, nem pediram, foram arrancando a palavra e falando, no sentido de que a resposta foi muito rápida. Muito rapidamente a Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs) começou a publicar os boletins Ciências Sociais e a Pandemia, depois virou aquela coletânea que está disponível para quem quiser baixar no site da associação. Eram textos curtos, de três páginas mais ou menos, mas bem programáticos e interessantes. Essa foi uma primeira resposta. Todo o campo respondeu e atendeu ao chamado da Anpocs. As redes que se formaram, a gente está aqui com duas e uma terceira que está se formando,

só aqui, nessas cinco pessoas conversando, imagino que em outros lugares, outras redes, outros grupos, outros projetos tenham sido desenvolvidos. Então, as ciências sociais são uma área que se mostrou extremamente prolífica, com uma produção bem interessante, atendendo às propostas que a pandemia trouxe, mas foi muito pouco ouvida na produção das políticas públicas para a Covid-19. Realmente, todas as políticas que foram feitas se baseiam em conhecimentos epidemiológicos e biomédicos, o que é bem óbvio e esperado. No entanto, pouco se levou em consideração as questões ligadas às ciências sociais e ao conhecimento mais ligado à área de humanas. E exatamente porque muitas das políticas não incorporaram as reflexões que estávamos fazendo nesse campo, elas se mostraram extremamente limitadas. Por exemplo, a adesão ao isolamento social, tudo bem que o isolamento social é uma medida epidemiológica fundamental em momento de crises sanitárias, mas quais são as condições sociais para isso acontecer? Como as comunidades vão responder a isso se elas não têm nem serviços de saúde local? Se as pessoas têm que sair para se virar e conseguir dinheiro para comprar comida, se vivem 15, 14, 10 pessoas em uma casa com dois cômodos, como é que funciona o isolamento social ali? Isso somos nós que temos que responder, isso é a gente que vai chegar lá e pesquisar, assim como outras condições, a exemplo da questão indígena, as barreiras sanitárias e o isolamento, que são superimportantes. Eles tomaram essa iniciativa, só que as invasões continuaram acontecendo, então, não tinha como ter uma política sanitária em relação aos povos indígenas sem trazer junto uma discussão que a antropologia vem fazendo há muito tempo sobre a inviolabilidade dos territórios indígenas e a necessidade de demarcação desses territórios. Não é a epidemiologia que vai trazer essa questão, é a antropologia. Então quem é que consegue produzir isso e quem é que consegue produzir um conhecimento que vai impactar, por exemplo, na gestão de outras crises sanitárias? As ciências sociais, a antropologia, a sociologia, outras áreas de humanas. Há outras autoras que trabalham com a pandemia e que já trabalharam com o ebola, HIV/Aids, qual é a conclusão a que essas pesquisadoras e pesquisadores chegaram? Políticas sanitárias que não levam em consideração os impactos e dimensões sociais e culturais, são políticas fadadas ao fracasso, que vão ter um efeito extremamente parcial e não vão ter sucesso, como não tiveram em muitos lugares. Então, uma primeira questão é essa. A gente teve pouco espaço para sermos ouvidas pelos gestores, mesmo em lugares onde houve uma gestão mais consciente, menos negacionista, com uma pegada social da pandemia, como foi na Paraíba, como foi no Rio Grande do Norte, em alguns estados do Nordeste. Mas mesmo ali havia uma resistência muito grande em receber, acolher e ouvir o que as ciências sociais estavam dizendo. Junto com isso, tem uma questão que eu tenho discutido bastante

também: contra o negacionismo desenvolveu-se um discurso extremamente reducionista do que é a ciência, muito baseado na ideia de que, se há uma mentira negacionista, vamos opor a esta uma verdade científica. Quando a ciência não se reduz a uma verdade, ela é um processo, é um modo de produzir conhecimento, e esse modo é ocultado, tornado secundário no debate, sobrando o embate entre uma verdade científica e uma mentira negacionista. E essa verdade científica vai se reduzindo cada vez mais. Tivemos situações nas quais foram colocados, no mesmo bolo, os discursos de Bolsonaro, os métodos tradicionais de cura indígena, as Pícs, que são as Práticas Integrativas e Complementares da Organização Mundial de Saúde (OMS) e do SUS, tudo no mesmo bolo. Se dizia que charlatanismo não é ciência porque a ciência é o que faz a biomedicina, excluindo todos os saberes e conhecimentos tradicionais, locais, com que a antropologia tem trabalhado historicamente, e nós ali no meio. Refletir sobre todas essas questões é nosso papel como cientistas sociais e particularmente como antropólogas. É o que temos feito na antropologia da saúde, mostrando, por exemplo, na área da saúde, a importância da pesquisa qualitativa, mostrando a importância da pesquisa etnográfica. Não dá para fazer política de saúde só baseada em estatística, porque as dimensões dos modos de vida, dos modos de encarar uma doença, das visões sobre o que é o adoecimento, do que é o corpo, o que é saúde, você não vai resolver com estatística, precisa ir lá fazer pesquisa etnográfica e/ou qualitativa. A gente está nessa briga há muito tempo, não foi na pandemia que isso começou, mas, nesse período, veio com muita intensidade, principalmente porque, junto da pandemia, veio a questão da desinformação, do negacionismo, de um governo que não fez políticas públicas e ficamos pensando em como vamos responder a isso. Eu acho que trouxemos muitas respostas também, se fomos ouvidos ou não, aí é outra coisa [...]. Eu acho que agora, no pós-pandemia, está na hora de começar a sistematizar as perguntas e respostas e enfrentar o debate, sem medo de ser acusado de estar relativizando. Vamos enfrentar o debate a partir do nosso campo e não tendo que aderir a uma ou outra visão reducionista, inclusive a essa visão reducionista de “ciência”. A gente consegue identificar vários discursos que emergiram e que contrariam nossa visão de ciência como processo, como perguntas metódicas e a própria ideia de uma ciência plural, que está contida nas concepções sobre simetrização, diálogo intercultural, produção de um conhecimento dialógico com os sujeitos que a gente pesquisa, porque eles também produzem conhecimento, e o seu conhecimento é útil para a produção de política pública, para o enfrentamento desta e de outras pandemias e crises sanitárias, ambientais, etc. É o que algumas lideranças indígenas estão trazendo, quando afirmam que os povos indígenas estão sempre em situação epidêmica, convivendo com situações epidêmicas há séculos e

produzindo seus próprios modos de responder a tais circunstâncias. Isso foi utilizado ou considerado em alguma política pública, em alguma política de saúde? Não. Por mais que os princípios de saúde indígena digam que é preciso respeitar os conhecimentos tradicionais indígenas de cura e de como lidar com situações de adoecimento, estes não foram levados em consideração. Isso é um pouco do impacto que nossa pesquisa conseguiria produzir em políticas mais reflexivas, que deem conta da complexidade, que não sejam somente aplicação do manual.

Mônica: Eu acho que essa parte a Sônia trabalha muito bem, porque de outras epidemias que a gente já vem estudando, do campo da antropologia da saúde, de uma forma geral, e dos estudos da saúde global também, tem tido muita crítica à questão da “bala mágica”. Crítica à ideia de que você vai encontrar algum tipo de resposta que vai dar conta de tudo e vai ser universalizável, que ela vai ser científica e que, quanto mais sofisticada e mais relacionada com o laboratório, melhor ela vai ser, que foi um pouco da nossa expectativa em relação à vacina. São políticas baseadas em uma compreensão da população, bem foucaultianas, de indivíduos equivalentes, e a gente trabalha numa perspectiva de coletivos, de comunidades, atravessadas por marcadores sociais, por diversas vulnerabilidades, em contextos históricos, sociais e culturais específicos, que vão ser afetadas de modos diferentes. Então, uma coisa que a gente trabalha muito bem nas ciências sociais é a pluralização das experiências, dos impactos e dos efeitos. A compreensão de que uma pandemia não é igual para todo mundo, ela não vai afetar nem física, nem biológica, nem socialmente a todo mundo, então, o que a Sônia faz nesse discurso é introduzir uma perspectiva sociológica e antropológica ao problema. E eu queria chamar atenção para uma coisa que talvez não seja tão importante em termos de políticas de resposta à pandemia, mas ela pode ser importante para as políticas reparatórias e políticas de memória, que é o nosso papel como testemunhas. Uma ciência social que vai se aproximar das experiências das pessoas que foram afetadas de maneiras bem diversas por tudo que aconteceu, pelo modo como a pandemia se deu no Brasil de 2020, no Brasil de Bolsonaro. Eu acho importante pensar esses aspectos nos nossos trabalhos, como o próprio trabalho da Paula, que está aqui nos entrevistando, sobre as enfermeiras que estiveram na linha de frente, ou o trabalho do Weverson¹⁸ com as pessoas vítimas da Covid-19. Nessas pesquisas, essas experiências ganham o status de poderem ser contadas e também de contar, no seu sentido duplo, de contar o que aconteceu, mas também contar no sentido importar; elas ganham importância nos nossos relatos e nossas pesquisas. Não vamos falar

¹⁸ Weverson Bezerra da Silva, doutorando em Antropologia (PPGA/UFPB). Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4054451511593656>. Acesso em: 22 dez. 2023.

pelo outro, mas como foi uma experiência coletiva, nós também fizemos parte dela. Esse papel de uma antropologia que testemunha o sofrimento, que pode estar junto, mas que não banaliza o sofrimento, ela está atenta, ela dá ouvidos, ela fala da importância de não esquecer. Acho que temos um lugar nesse não esquecimento, temos que manter registro do que aconteceu.

Rozeli: Penso que as ciências humanas e sociais tiveram uma resposta muito rápida, como, por exemplo, as atividades e publicações da Anpocs, dentre outras. Observamos também uma corrida muito acirrada para pesquisar o tema da Covid-19. De repente, nos deparamos com o anúncio nas redes sociais sobre a organização de dossiês e artigos sobre o tema da Covid-19. E eu pensava: “Minha gente, eu não teria a menor condição de fazer uma coisa dessas!”. Eu penso que temos, como diria o Dan Sperber, os tempos do capitalismo e os tempos da antropologia, então, sofremos um pouco com tais circunstâncias, pois, como é que poderíamos fazer antropologia nesses tempos capitalistas? Sem falar que a pandemia da Covid-19 surge em meio a um governo de extrema direita. Nós estávamos mais acostumadas a trabalhar com epidemias, a Mônica, a Fernanda, a Sônia. E, de repente, chega uma outra epidemia com imensa emergência sanitária que tem esse grande impacto como todas/os percebemos. A pandemia afetou esse fazer antropológico, nossas metodologias de pesquisa. Estamos acostumadas a ir a campo, a pesquisar, conviver presencialmente, tête-à-tête, com gente de carne e osso. Daí surgiram muitos desafios de como fazer pesquisa/etnografia fora/dentro da telinha. Assustou-me um pouco essa corrida por publicações sem ter uma pesquisa mais “formalizada”, digamos, porque eu preservo os tempos da antropologia. Ou pelo menos tento preservar, por mais que as vezes seja muito difícil acompanhar institucionalmente a produtividade exigida. Contudo, e ao mesmo tempo, fiquei impressionada e feliz pela criatividade das e dos pesquisadores em tempos de pandemia. As ciências sociais e humanas demonstram que a pandemia não poderia ser analisada somente a partir de números ou de estatísticas. Mas também pelo lado social e cultural. Do mesmo modo, tivemos que nos reinventar metodologicamente. Reforçamos em nossas pesquisas a utilização de outras técnicas — já conhecidas até — como os *surveys*. De repente, surge o *Google Forms*. E nós aprendemos a mexer com essas outras técnicas. Eu escrevi junto com Natalia Araújo e Cleiton Vieira um artigo em que a pesquisa se deu através do *Google Forms*. Realizamos posteriormente entrevistas on-line. E muito dessa experiência nos faz chegar nas pessoas, mesmo que virtualmente. Enfim, com a pandemia, as ciências sociais e humanas também deram (e muito bem) o seu recado. Como é que você mede a dor do luto, por exemplo? É através das ciências sociais, é através das nossas etnografias.

Escutamos muitos relatos de pessoas enlutadas, nós perdemos muitas pessoas, perdemos estudantes, perdemos amigos e escutamos algumas pessoas dizendo “eu espero que fulano não morra porque minha mãe ou meu pai não sabem fazer um enterro sem um luto, sem ter um velório”. Como explicamos isso? Explicar números é muito importante, embora limitado. Falta pensar nas questões subjetivas. Precisamos explicar como esses fatores vão além de uma dimensão biológica ou apenas estatística, sem sombras de dúvidas. Como pensar um *lockdown* para as diferentes classes sociais ou trabalhistas, por exemplo? Trabalhadores da “linha de frente”, por exemplo, nos chamaram atenção sobre onde, em tempo de pandemia e *lockdown*, poderiam deixar os seus filhos, sendo que as escolas, as creches, assim como outras instituições, estavam fechadas. Enfim, perguntas sobre outras perguntas, que nós, como cientistas sociais, estamos fazendo, e que outras ciências, muitas vezes, fingem que não escutam. Do mesmo modo, o que muitas vezes falamos não é interessante para determinados processos institucionais e políticos.

Fernanda: Vocês trouxeram questões superimportantes e é muito proveitoso para o nosso dossiê essas reflexões sobre as redes porque para nós que estamos efetivamente entrando nessas pesquisas, que viemos da graduação para o mestrado, as redes foram lugares de acolhimento e essenciais para repensar todas as escolhas que fizemos até agora. Eu já participei de outras redes. Eu estava na rede do Zika, que depois virou a rede do pós-epidemia de Zika, e a gente está vendo isso agora também, pensar um momento pós-epidêmico à Covid-19. Mas o objetivo do nosso dossiê é pensar as reflexões e as metodologias na época da Covid-19 e vocês já trouxeram coisas interessantes para pensar, como o cenário político, a questão do negacionismo, a abrangência do local, nacional e internacional, a questão da interdisciplinaridade, que cada vez vem se fortalecendo mais, mesmo com seus desafios, a questão das redes sociais que se tornou uma forma de trabalhar a visibilidade e um certo retorno à pesquisa. Na Rede Covid-19 Humanidades. tivemos muitos trabalhos audiovisuais interessantes. Mas eu acho que temos muitos desafios e reflexões para fazer, e podíamos encerrar com esses pensamentos: quais foram as dificuldades de compor as redes, tanto para os pesquisadores, quanto para os estudantes durante a pandemia da Covid-19?

Mônica: Eu acho que já virou um lugar comum que o primeiro desafio para uma disciplina que se pensa, sobretudo, a partir de uma etnografia presencial — que agora chamamos de presencial, mas que antes era só etnografia — com base no trabalho de campo, na convivência com outras pessoas no mesmo espaço-tempo, digamos, foi como lidar com

as impossibilidades postas pelo medo do contágio, pelas políticas de biossegurança. De que modo ter acesso às pessoas com as quais queríamos conversar? Como que eu posso conhecer o que está acontecendo se eu não posso chegar perto das pessoas? De que maneira eu posso compreender quais são as situações e dilemas relacionados à pandemia, se não posso sair de casa? Então, por um lado, se a gente estava se relacionando virtualmente ou a partir de aplicativos, óbvio que a busca dessas ferramentas para chegar até as pessoas foi muito estimulada. Todos viramos objetos de pesquisa ao mesmo tempo, não sei quantos formulários de *Google Forms* eu cheguei a responder. Foi bem interessante ver como a gente dialogava com aquilo, qual a pergunta que eu vou colocar, qual a resposta que quero, a questão de pesquisar pelo *WhatsApp*. E, então, várias dificuldades foram aparecendo, pois como você acessa as pessoas a partir dessas tecnologias? Rozeli lembrou aqui mais cedo que nem todo mundo tinha acesso às tecnologias do mesmo jeito, que existiam os excluídos digitais. De que maneira abordamos essas pessoas? Estou olhando para Paula e lembrando da nossa saga para encontrar enfermeiras. Acabamos fazendo um uso dos nossos recursos, dos nossos capitais sociais, e eu acho que essa foi uma dificuldade, o desafio de como sair de nossas redes, de nosso grupo social. Em muitas pesquisas, foi isso o que fizemos: “eu conheço tal pessoa, fala com ela”, e essas redes têm seu limite, em termos sociais, econômicos, raciais. No caso de Paula, esse limite ficou muito evidente porque a gente conseguiu acesso às entrevistadas a partir de uma rede de pessoas que estavam na pós-graduação, e isso deu um recorte específico ao universo de pesquisa. A situação excepcional da pandemia foi boa pelo que a gente teve que aprender. Um foi no *Google Forms*, outro no *Instagram*, outro no *WhatsApp*. A gente aprendeu que cada uma dessas interfaces vai gerar conversas diferentes, vai gerar possibilidades diferentes de compreensão. A gente precisou pensar reflexivamente nossa relação com essas diversas plataformas, tecnologias e mediações. E coisas que já fazíamos, que não tínhamos consciência disso, como dar nosso perfil do *Instagram* para as nossas comunidades de pesquisa, passaram a ser diferentes, porque isso também servia como pesquisa. Outra questão foi lidar com todas as nossas dificuldades de viver em uma pandemia, em meio a um pandemônio. Como foi difícil se manter vivo e saudável fazendo pesquisa naquele momento! A gente passou por momentos extremamente difíceis com adoecimento, com perdas, e isso faz parte da experiência, nesse local de pesquisadores vulneráveis. Todos estávamos em diferentes graus de vulnerabilidade e isso foi uma aprendizagem coletiva. Talvez na área da antropologia da saúde a gente lide um pouco com isso, de você poder adoecer e seu próprio adoecimento te levar a um tema, mas de uma hora para a outra, todos passamos a estar sujeitos a isso, em maior ou menor medida.

É bom para repensar quem são os sujeitos que fazem as pesquisas. Uma terceira questão também é que, mesmo com todos os medos e apelos para ficar em casa, fomos a campo; muitas pessoas foram a campo, a vida não parou, esse foi outro desafio. Lembro do trabalho da Bruna¹⁹ com o consultório na rua, da pesquisa da Roberta²⁰ nos abrigos para crianças e adolescentes. Essas pessoas (a população em situação de rua, as crianças, as trabalhadoras e trabalhadores) estavam nos serviços essenciais que continuaram funcionando, e, como antropólogas, também fomos atrás. Mas lembro de duas advertências de colegas nossas. A Ednalva sempre falava que toda pesquisa agora exigia uma gestão do risco, que é algo que a gente não pensava antes, ou pensávamos somente quando fazíamos pesquisas relacionadas à violência, mas agora todas as pesquisas incorporavam alguma gestão de risco. Arthur²¹, orientando da Marcia, trazia sempre o mesmo questionamento: “será que eu posso ir para um asilo de pessoas idosas? E se eu levar o vírus da Covid para eles?” Pesquisadores pagando seus testes antes de irem encontrar seus interlocutores, com medo de transmitirem o vírus, e o medo também de as pessoas se contaminarem ao fazer trabalho de campo. Marcia Longhi fala muito da ética do cuidado, de como a gente desenvolveu práticas que lidavam com risco a partir de uma ética do cuidado, do pesquisador com os pesquisados e com aqueles com quem estávamos nos relacionando. Resumindo, teve antropólogos e antropólogas em campo, porque a vida não parou, e os serviços essenciais continuaram atuando e nós fomos atrás. E nos casos em que não podíamos ir atrás existiu toda uma dificuldade de trabalhar com a mediação digital, que às vezes é possível, mas as interações são necessariamente mais curtas. Por exemplo, como você vai manter uma relação que seja iniciada pelo *WhatsApp*? É diferente de você ir em um lugar, de conversar. Então, os desafios dessa mediação e as reflexividades que ela propôs, só para começar, estão entre os aprendizados da pandemia para a antropologia. O dossiê de vocês vai ser muito rico porque foram muitas aprendizagens e desafios durante esse tempo.

Sônia: Um dos desafios que tivemos que enfrentar foi o de como produzir uma reflexão quase em tempo real, antropologia em tempo real, ou antropologia da urgência e na urgência, correndo o risco de não conseguir fazer análises rigorosas, de usar mal os poucos

¹⁹ Bruna Carla Cordeiro de Carvalho, doutoranda em Antropologia do PPGA da Universidade de São Paulo (USP). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8918726638891358>. Acesso em 18 abr. 2024.

²⁰ Roberta do Nascimento Mello, doutoranda em Antropologia (PPGA/UFPB). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4912302341589928>. Acesso em: 22 dez. 2023.

²¹ Artur Pereira Quinteiro Costa, mestre em Antropologia (PPGA/UFPB). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2620721589719399>. Acesso em: 22 dez. 2023.

dados. Esse é um grande desafio. Primeiro, fomos interpelados a produzir reflexão. Como produzir reflexão no calor dos acontecimentos, que é uma coisa que me atrai muito porque eu sou uma jornalista de formação, então, eu tenho essa coisa meio jornalística de ir atrás dos fatos. Mas, para a antropologia, a gente realmente rompe com uma temporalidade, um ritmo que é próprio da antropologia e que já vem sendo estressado nos últimos anos com tempo e prazos de dissertação, tempo em campo, enfim. Mas eu acho que o que nos ajudou a enfrentar isso foi o nosso lastro de pesquisas anteriores, de teorias e conceitos produzidos anteriormente, do conhecimento acumulado de tudo isso, da própria antropologia da saúde. Então, que instrumentos a gente teve para enfrentar essa antropologia em tempo real? Essa coisa de ter que produzir análise com poucos dados, mas que já eram dados gritantes. Eu acho que o lastro foram os conceitos, metodologias, comparativos com outras epidemias. Por exemplo, com a questão do luto que foi discutida em trabalhos anteriores, como os trabalhos sobre o ebola, no qual houve uma questão social importante que foi a do luto e da impossibilidade de realizar os rituais funerários tradicionais, questão que foi trabalhada por vários antropólogos. E nos deparamos com isso na pandemia da Covid-19. Trazer esses trabalhos anteriores e pensar como eles poderiam nos ajudar a fazer essa reflexão foi fundamental. E tem um outro aspecto, que diz respeito à questão do campo remoto. Muita gente está discutindo que o campo remoto veio para ficar, com as entrevistas on-line etc. Mas aí tem a questão central para mim que é a dos excluídos digitais: com esses não tem campo remoto. Existe uma realidade contemporânea da exclusão digital, dos alunos que não conseguiam acompanhar a aula, dos sujeitos de pesquisa que sequer têm acesso a celular. Eu fui em um restaurante de uma comunidade quilombola, e dona contou que, durante a pandemia, os alunos da escola pública ficavam embaixo de uma árvore do lado do restaurante para pegar o *Wi-Fi* para poder assistir aula, então, ficavam todos ali, sentados no chão, na grama, sentados na árvore assistindo aula com o *Wi-Fi* do restaurante. A questão da exclusão digital nos dá um alerta para essa romantização do digital na etnografia. Eu tenho muito pé atrás e acho que a gente tem que ter muito cuidado para não achar que a etnografia digital veio para substituir a presencial. A exclusão digital está aí ainda, então, acho que essa é uma questão que a gente pode debater em fóruns e que é bem importante. Fazer frente a essa questão metodológica da etnografia digital, assim como a questão da aula, do ensino digitais, e como eles não substituem, não são a mesma coisa.

Rozeli: Penso que esse é um gancho. O digital não substitui o ensino. Ele auxilia. De fato, auxilia. Como estamos fazendo esse bate-papo aqui, essa entrevista, é muito bom o gancho sobre a etnografia digital. Tem os seus benefícios. Se as estudantes perguntam “professora,

eu posso fazer uma entrevista on-line?” Eu digo que sim, pode, contudo, será diferente do presencial. Porque on-line terá uma versão. Mas, estar presencialmente... o fato de você sair de casa até chegar nesse lugar, podem acontecer tantas coisas e tantas mudanças além de coisas inusitadas! É muito inusitado, muito diferente do on-line que vai te trazer coisas bacanas, porém, não será a mesma coisa. Essa é uma discussão a ser feita mesmo, um dos desafios da construção metodológica. Por exemplo, houve muitos casos de mães de crianças com microcefalia que tiveram Covid-19 e tínhamos muito receio. Tínhamos medo do contágio, de infectarmos e de sermos infectadas. Então, é um desafio ético muito grande, de responsabilidade grande, era um medo. Hoje, conhecendo um pouco mais sobre a pandemia, faríamos diferente. Mas teve um desafio também com o aprendizado sobre a utilização das redes, a coisa de fazer um *Google Forms*, de aprender a fazer. Isso foi um desafio grande, como o *podcast*, que se intensificou durante a pandemia. Mas sobre as descobertas metodológicas, eu não sei se teve alguma descoberta metodológica, acho que tivemos esses aprendizados, e o que eu vejo, falando um pouco por mim e pela rede também, acho que uma das coisas que chamou bastante atenção foram as reflexões sobre a uberização e também sobre os frigoríficos na pesquisa que o professor Jean Segata, que é o coordenador da rede, realizou. Uma pesquisa muito interessante relacionada com a política regente com a questão da ecologia e do meio ambiente, que ele trouxe nesse trabalho feito dentro dos frigoríficos, e como os frigoríficos ligados às questões capitalistas não pararam.

Paula: Vocês teriam alguma questão a colocar? O que vocês acharam da iniciativa do dossiê?

Sônia: Acho que a grande descoberta é de que não tem nada como a boa e velha etnografia. Porque a própria questão da velocidade, da intensidade, ela pode ser necessária em alguns momentos, mas, em outros momentos, é necessário responder a isso trazendo o antigo. Quando a gente traz o conhecimento acumulado, a gente também está quebrando com esse regime da urgência, a gente está trazendo algo que demorou muito tempo para ser produzido, acumulado. Então, a longa temporalidade, o longo tempo da pesquisa etnográfica está presente, mesmo na urgência, acho que essa é uma questão importante de colocar. Não acho que seja uma descoberta, mas valorizar o conhecimento local é fundamental e se fez fundamental na pandemia, não é uma descoberta porque a antropologia já tem trazido questões sobre isso há muito tempo. Claro que algumas questões se intensificam, mas acho que uma coisa que se tornou muito visível pra mim é

a importância de valorizar os conhecimentos locais, os modos locais, as práticas locais, um conhecimento que foi também forjado no tempo. Então nossas contribuições “em tempo real” não são uma resposta imediata que apareceu do nada, ela também vem sendo forjada há muito tempo. Por exemplo, no caso dos indígenas, no enfrentamento de epidemias, pandemias, no enfrentamento de outras questões sanitárias, adoecimentos, como falei antes. Então, nos colocando já no momento posterior, é interessante fazer esse recuo e pensar que no momento da pandemia a gente estava enfatizando muito a invenção de metodologias compatíveis com o isolamento e a impossibilidade de ir ao campo presencial. Eu sinto que agora a gente já está no momento reflexivo que nos recoloca em outro lugar em relação a essa romantização do digital. Eu acho que ele foi necessário, mas o investimento no trabalho etnográfico de longa e média duração, dialógico, presencial, acho que isso retorna como algo importante.

Rozeli: Falando sobre isso, Sônia, eu lembrei de uma coisa que a Soraya conversou com a gente, de como é importante, mesmo na pandemia, visitar nossos trabalhos de campo anteriores. Foi uma dica muito legal. Eu consegui terminar um texto sobre uma pesquisa realizada há alguns anos em Caicó, no interior, sobre o aborto legal. Lá, a gente estava tentando fazer a pesquisa na maternidade, não deu certo, tentamos no centro de saúde e acabamos na feira livre. Tínhamos muitos dados e somente durante a pandemia eu consegui retornar a eles. Eu lembrei disso por conta dos tempos da antropologia, da pesquisa, porque eu demorei muito tempo para fazer essa pesquisa, demorei muito tempo para escrever um artigo, e se você for comparar com a cobrança da produtividade, isso é uma pena, porque não é compatível. Enfim, uma das coisas que eu gostaria de falar, além disso, é que a ideia de fazer esse dossiê para a Revista Equatorial foi muito legal, queria agradecer a iniciativa de vocês. Eu, como coordenadora da Revista Equatorial, também estou em um aprendizado louco do que é fazer uma revista. É muito interessante, mas é sofrido. Eu apoiei muito a ideia da entrevista. Para mim, é um imenso prazer ter participado, embora não esteja falando como coordenadora da rede, mas como colaboradora.

Mônica: Eu queria dizer também que, para a gente da UFPB, que é uma instituição que não tem muitos recursos para trazer pesquisadores de fora, essa ida ao digital acabou tendo um lado positivo no sentido de potencializar diálogos que normalmente não tínhamos porque exigiam recursos. Para você convidar uma pessoa, você tinha que pagar a passagem e a hospedagem dela, e isso é caro. Então, por um lado, é muito ruim pensar que as universidades agora estão substituindo sistematicamente atividades presenciais por atividades on-line, e um bom exemplo disso são as bancas, em que você não consegue

mais trazer participantes externos de mais longe; não é como se o digital tivesse que eliminar o presencial. Mas, por outro lado, a pandemia também foi um momento de liminaridade, à lá Victor Turner, no qual as velhas hierarquias puderam ser momentaneamente implodidas. Rozeli lembrou muito bem a exigência da produção louca, a rapidez com que foram aprovados os projetos nos comitês de ética, a diminuição das exigências pelas revistas, enfim, um tipo de ciência que pode ser caracterizada como uma ciência rápida. Sônia trouxe a questão importante da urgência e foi bem interessante Rozeli lembrar como essa urgência se tornou quase uma obrigação: como você não está trabalhando? Como não está escrevendo? Todo mundo estava escrevendo, mas escrevendo o que? Então, a liminaridade trouxe muitas coisas, por um lado, teve essa produção intensa, por outro, essa possibilidade de diálogos que a gente não tinha, de construir projetos que incluíam UFPB, UFSC, UFAM, Unicentro e UnB. Por isso, em alguns aspectos, a pandemia gerou uma abertura de possibilidades para o trabalho científico em rede, sobretudo em universidades que não se beneficiam tanto da circulação de recursos, como é o caso da UFPB. É evidente que todos queremos o retorno dos eventos presenciais, que são fundamentais na discussão do conhecimento científico, de trabalhos que estão em andamento. Precisamos recuperar os aspectos afetivos e de celebração que os eventos sempre promoveram. Mas, por outro lado, teve essa possibilidade, como de um embaralhamento dentro das hierarquias muito estabelecidas, em que nós conseguimos convidar parceiros que não conseguíamos chamar no presencial. Foi uma proposta interessante para ter outros diálogos e essas redes surgiram a partir dessa janela de oportunidades. Não precisamos passar por uma pandemia para isso, mas, de que maneira a gente pode romper certas rotas estabelecidas? Eu acho que houve esse efeito indireto, liminar, que possibilitou o surgimento de uma *communitas* diferente. Muito feliz de ter dialogado com Rozeli e com Sônia, obrigada a Paula e a Fernanda pela iniciativa de fazer essa entrevista com a gente. Muito bom ter tido esse espaço para refletir sobre tudo que passamos e sobre tudo que fizemos.

Referências

SILVA, Ana Paula Marcelino da. *Os riscos do cuidado: experiências do trabalho das profissionais de enfermagem na pandemia de Covid-19*. 2022. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2022.

MALUF, Sônia Weidner; FRANCH, Mónica L. G.; SILVA, Luziana Marques da Fonseca; CARNEIRO, Rosamaria Giatti; SILVA, Érica. **Antropologias de uma**

pandemia: políticas locais, Estado, saberes e ciência na covid-19. Florianópolis: Edições do Bosque, 2024. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/254302>. Acesso em: 6 jun. 2024.

Recebida 31 de julho de 2023.

Aceita em 19 de dezembro de 2023.

Dossiê: A antropologia da saúde na pandemia da Covid-19: reflexões teóricas,
metodológicas e éticas

***“Hiva nimphela ovirela elapo”*: práticas de distanciamento social e outras “medicinas” na pandemia da Covid-19 em Cabo Delgado, Moçambique**

Zacarias Milisse Chambe

UniRovuma, Cabo Delgado
Universidade Federal de São Paulo

Queen’s University Belfast

zacariastsambe@gmail.com – <https://orcid.org/0000-0002-9935-601X>

RESUMO

Este artigo é resultado de trabalho de campo realizado desde 2012 na comunidade de Namanhumbir, distrito de Montepuez, província de Cabo Delgado, norte de Moçambique. Atravessando uma multiplicidade de tensões e conflitos fundiários entre comunidades nativas, um megaprojeto mineração de rubis e os *vientes*, referente àqueles que vem de fora da aldeia, Namanhumbir foi como o resto do mundo, impactada pelas repercussões da descoberta do coronavírus em finais de 2019, que impôs a restrição de mobilidade de seus aldeãos, cujo aprovisionamento é dependente de atividades informais (comércio e agricultura familiar). A partir dos discursos e narrativas sobre questões relativas aos estranhamentos do “do viente” e recurso de práticas de medicinas “tradicionais”, este texto examina as representações locais sobre a doença e morte diante do receio de colapso de um sistema nacional de saúde considerado frágil e incapaz de responder às demandas impostas pela letalidade de um vírus compreendido entre as comunidades locais, como “literal e metaforicamente estrangeiro”.

Palavras-chave: Antropologia da Saúde; *Ovirela elapo*; Coronavírus; Distanciamento social; Moçambique.

“*Hiva nimphele ovirela elapo*”: social distancing practices and other “medicines” in the Covid-19 pandemic in Cabo Delgado, Mozambique

ABSTRACT

This article is the result of fieldwork carried out since 2012 in the community of Namanhumbir, Montepuez district, Cabo Delgado province, northern Mozambique. Going through a multitude of tensions and land conflicts between native communities, a ruby mining megaproject and the *vientes*, referring to those who come from outside the village, Namanhumbir was like the rest of the world, impacted by the repercussions of the discovery of the coronavirus at the end of 2019, which imposed restrictions on the mobility of its villagers, whose supplies depend on informal activities (commerce and family farming). Based on speeches and narratives on issues related to the strangeness of “the environment” and the use of “traditional” medicine practices, this text examines local representations of illness and death in the face of fears of the collapse of a national health system considered fragile. and unable to respond to the demands imposed by the lethality of a virus understood among local communities as “literally and metaphorically foreign”.

Keywords: Health Anthropology; *Ovirela elapo*; Coronavirus; Social distancing; Mozambique.

“*Hiva nimphele ovirela elapo*”: prácticas de distanciamiento social y otras “medicinas” en la pandemia de Covid-19 en Cabo Delgado, Mozambique

RESUMEN

Este artículo es resultado de un trabajo de campo realizado desde 2012 en la comunidad de Namanhumbir, distrito de Montepuez, provincia de Cabo Delgado, al norte de Mozambique. Atravesando multitud de tensiones y conflictos por la tierra entre comunidades nativas, un megaproyecto minero de rubíes y los *vientes*, en referencia a los que vienen de fuera del pueblo, Namanhumbir quedó como el resto del mundo, impactado por las repercusiones del descubrimiento de El coronavirus a finales de 2019, que impuso restricciones a la movilidad de sus pobladores, cuyo abastecimiento depende de actividades informales (comercio y agricultura familiar). A partir de discursos y narrativas sobre cuestiones relacionadas con la extrañeza del “medio ambiente” y el uso de prácticas de medicina “tradicional”, este texto examina las representaciones locales de la enfermedad y la muerte ante los temores del colapso de un sistema nacional de salud considerado frágil. e incapaz de responder a las exigencias impuestas por la letalidad de un virus entendido entre las comunidades locales como “literal y metafóricamente extraño”.

Palabras clave: Antropología de la Salud; *Ovirela elapo*; Coronavirus; Distanciamiento social; Mozambique.

Introdução

Desde 2012 tenho levado a cabo uma pesquisa de campo na comunidade de Namanhumbir, Distrito de Montepuez, província de Cabo Delgado, norte de Moçambique, na qual investigo processos relativos a transformações sociais e econômicas que se registram depois da chegada de um megaprojeto de mineração de rubis. Namanhumbir era, até então, uma pequena aldeia que albergava comunidades dispersas, dependentes de atividades informais e agricultura familiar de pequena escala. Com a descoberta de enormes jazidas de pedras preciosas e a instalação da empresa Montepuez Ruby Mining Ltda., passaram a confluir entre as suas aldeias vários corpos e vozes que trouxeram para a comunidade novas línguas, gostos e sons, atraídos pela busca atrevida dos rubis ou atividades a ela relacionadas. As histórias pessoais e coletivas passaram a estar marcadas por novos e recorrentes conflitos que faziam emergir também novas categorias e designações. Os grupos nativos, que chamavam a si de “donos da terra”, consideravam os recém-chegados como *vientes*¹ (referente àquele que veio) ou como *estranhos*².

Com raras exceções de alguns nativos que emigraram e se tornaram *vientes* em outro lugar distante, os *makwas* foram (antes da descoberta dos rubis de Namanhumbir), constituídos maioritariamente por hábeis conhecedores do trabalho agrícola. Entre as aldeias rurais ou bairros urbanos, as atividades principais deste povo estiveram entre a agricultura familiar e a caça em pequena escala de espécies de animais para consumo doméstico.

Nas narrativas de história, fala-se de um período posterior à chegada de colonos europeus, marcado por uma agricultura de rendimento, que começa no período das grandes companhias, e se mantém também no período pós-independência, cujos produtos se destinavam ao comércio regional e internacional. Aliado a este modelo de agricultura, foi se desenvolvendo também a pastorícia de caprinos e ovinos, animais reservados na maioria dos casos para o comércio, cujos rendimentos supririam mantimentos de outros produtos não gerados localmente.

¹ Discuti anteriormente sobre os usos da categoria *viente* e seus entendimentos entre as comunidades de Namanhumbir. Ver: Chambe (2021) e Guerreiro, Chambe e Cassalho (2022).

² A figura e lugar do “estranho” tornou-se uma categoria que ganhou especial atenção nas sociedades africanas, por isso foi tema de muitos debates entre intelectuais do continente. A coletânea organizada por Willian Shack e Elliot Skinner (1979) é uma obra insubstituível nos estudos africanos sobre o tema. Destaque vai para o texto escrito por Monica Wilson, no qual começa com uma frase interessante: “*Movement of people in Africa is nothing new*” (*o movimento de pessoas em África não é algo novo*) (tradução do autor), para argumentar como “as variações nas populações de diferentes grupos em África, são como evidências da fusão de diferentes riachos” (Wilson, 1979, p. 51).

As referências sobre esses tempos e fatos são apresentadas em alguns estudos sobre mobilidades, confluências e conflitos entre vários grupos nativos do Norte de Moçambique com a vida e cultura de estrangeiros que chegam por influência de um evento específico, como é o caso do território da atual província de Cabo Delgado. No entanto, o que se encontra pouco aborda referências detalhadas sobre os povos do *hinterland*, dos quais fazem parte os *makuas* de Montepuez.

Quando, em 2019, foi descoberto o vírus da Covid-19 em Wuhan, uma cidade central da China, que muito rapidamente se alastrava para várias cidades do mundo, foram impostas restrições de deslocamento humano que se propunham como forma de conter a propagação do vírus, intensificando práticas de aversão e estranhamentos ao *viente*, o ‘outro’ ou estrangeiro, que ganharam mais notoriedade na boca de pessoas em vários lugares. Foi assim em 30 de março de 2020. Quando cheguei à casa do *Mwene* (régulo) *Mafujiaje*, onde estava montada a palhota³ em que me acomodava durante as minhas estadias de trabalho de campo na comunidade, percebi que havia um silêncio incomum para uma casa muito frequentada por crianças e jovens da aldeia, que apareciam nos fins da tarde para assistir em uma pequena tela de TV, telenovelas e filmes antigos de comandos americanos⁴.

Tendo estado todo dia nos campos de extração de rubis, em locais sem fácil comunicação por telefone, não dava para imaginar o que gerava o estranho silêncio. Recolhi-me à palhota, coloquei o celular para carregar, me arrumei e sai rapidamente.⁵ Nesse momento, vi o *Mwene* trancando o portão do quintal, feito de madeira velha organizada verticalmente. Surpreso, perguntei o que havia acontecido para que a casa estivesse no silêncio incomum e o portão fosse trancado àquela hora:

³ Construção rústica africana, geralmente coberta de ramos ou palha.

⁴ Na casa do *Mwene*, os seus filhos haviam construído, em finais de 2017, um barracão onde nos finais de tarde colocava-se uma TV que exibia a partir de um DVD antigo, filmes diversos, que os adolescentes e jovens nativos chamavam de Cinema de *Nthoro*. Depois do jornal das 20h, a o barracão era mais frequentado por mulheres do bairro que apareciam para assistir a telenovelas brasileiras e mexicanas.

⁵ A partir da minha experiência de anos em Namanhumbir, estava treinado a entender que quando estivesse em situações incomuns em que não sabia exatamente o que havia acontecido, sempre que pudesse, era preciso tomar este tipo de precaução (comer o quanto antes), porque podia se dar o caso de ter ocorrido algo grave na casa de um vizinho e nesses casos, toda aldeia se desloca para prestar solidariedade, podendo ficar lá longas horas.

O presidente falou a pouco na Televisão. Já declarou o Estado de Emergência⁶. Dizem que essa tal doença da China, já chegou a Moçambique. Vão encerrar as escolas em todo país a partir da segunda-feira. Até a sua Universidade lá na cidade, vai fechar, pelo menos em 30 dias, dizem que é para controlar a situação. Ninguém deve sair de casa até tudo isso passar [...] estás a ver meu filho: são esses *vientes* que trouxeram isto aqui. Nós não tínhamos isso. Só ouvíamos na televisão. Agora que as férias acabaram, as chuvas estão a parar, os chineses estão todos a voltar para cortar madeira⁷, e trazem junto essas doenças deles. De certeza que já chegou aqui em Montepuez. Podemos não saber por causa desse nosso Hospital que não é de nada [...], mas essa tal pandemia já chegou aqui meu filho (*Régulo Mafujiaji*, líder tradicional da Aldeia de Namanhumbir-Sede, 30 de março de 2020, Aldeia de Namanhumbir-Montepuez).

Mwene Mafujiaji respondia gesticulando timidamente, enquanto retornava para o seu barracão. Esta história não é de alguma forma romantizada. O medo da morte, o peso da responsabilidade sobre a sua liderança para com os seus aldeões, com a incerteza sobre a resposta ideal para o problema que estava à nossa frente, até a confluência de muitas informações em simultâneo sobre sintomas que se diziam parecer com uma febre ou tosse de que estavam habituados, zuniam na cabeça dele. Ao se referir ao Coronavírus como a “tal doença da China”, as mesmas vozes e corpos mobilizavam os habituais discursos de estranhamento ao “outro”, ao estrangeiro, ao de fora, como o percutor do mal.

Ainda em campo, sem mesmo ter tomado a decisão de sair ou ficar, comecei a questionar-me como o pesquisador deve proceder quando na vivência entre os grupos com os quais faz pesquisa, mesmo sem perguntar aos seus interlocutores, determinados temas lhe são veementemente relatados com muita repetitividade.

Não pretendo aqui formular uma resposta concreta, seja de aportes metodológicos, seja de orientação teórica sobre tal questionamento. Contudo, na base da experiência etnográfica vivenciada entre grupos de diversas origens que confluem na pequena aldeia de Namanhumbir, reflito neste texto sobre questões relativas aos estranhamentos do ‘outro’ diante de uma doença entendida como “importada”, com aquele que veio de fora,

⁶ O Presidente da República de Moçambique decretou em 30 de março de 2020 por Despacho Presidencial, a declaração de Estado de Emergência, por razões de calamidade pública em todo território nacional, através do decreto 11/2020, a partir do qual houve uma “limitação de Direitos, Liberdades e Garantias”, com suspensões de emissão de vistos de entrada e cancelamento dos vistos já emitidos para o país.

⁷ Namanhumbir é atravessada pela Estrada Nacional número 14, que liga várias cidades do sul ao norte da província e com rápido e flexível acesso a Estrada Nacional 1, que mantém a conexão com o restante do país. Por outro lado, as densas e abundantes florestas em volta têm tornado a aldeia um local atrativo para a instalação de vários estaleiros de exploradores de madeira, maioritariamente de origem chinesa.

em referência a um vírus “literal e metaforicamente estrangeiro”. Através de vocábulos e categorias locais que permeiam Namanhumbir, serão aqui analisados os entendimentos locais em relação às restrições de deslocamento humano durante a pandemia. Por outro, me interesse em descrever as narrativas em volta ao receio do colapso de um sistema nacional de saúde considerado frágil e precário, até a mobilização de representações e práticas tradicionais de medicinas, um tema que ocupou a atenção de muitos antropólogos trabalhando em diferentes contextos⁸. Minha principal preocupação é aliar as representações e práticas tradicionais sobre medicinas, doenças e morte que me eram apresentadas pelos meus interlocutores, às concepções, estratégias e rituais terapêuticos e de cura, descrevendo-as como confluíam num único lugar, diante de uma pandemia na qual as práticas clínicas “convencionais” ainda se confrontavam com várias incógnitas para a sua superação.

Todas as interlocuções transcritas neste artigo não são resultantes de entrevistas no verdadeiro sentido e rigoroso da técnica. Durante as minhas longas estadias no trabalho de campo, eu observei o movimento das pessoas no seu dia a dia. Aproximava-me para conversar quando íamos ao corte da lenha ou durante a cobertura de uma palhota. A maior parte destas conversas aconteceu nas línguas *e-makua* e *kiswahili*, por serem as mais faladas entre os meus interlocutores e sobre as quais possuo melhor domínio para conversação⁹.

“O azar vem sempre com o *viente*”

Como é que lidamos com um mundo em rápida mudança que aparentemente só piora as nossas vidas? Frequentemente culpamos o ‘outro’ ou o estrangeiro.
(Joseph Hanlon, prefácio a “*Cólera e Catarse*” de Carlos Serra, 2003)

Os epidemiologistas consideram vários níveis de escalada de surtos, que passam de infecções localizadas em grupos geograficamente menores que, a depender do nível de

⁸ Tanto em contextos rurais do continente africano, quanto entre comunidades indígenas ou quilombolas no Brasil, vários antropólogos trabalharam com a temática das práticas e representações das medicinas tradicionais, como William Halse R. Rivers (2001), Carol MacCormack (2019 [1986]), Dominique Buchillet (1991) e Murray Last (2019 [1986]).

⁹ Durante a transcrição das conversas, procurei ao máximo manter a locução de palavras repetidas, sem, contudo, obedecer a uma pontuação rigorosa do padrão da língua portuguesa. Termos ou expressões ditas nas línguas locais estão em itálico e seguidamente traduzidos entre parênteses ou nas notas de rodapé.

resposta sanitária a que é colocada em prática, pode crescer até que se considere uma epidemia. No entanto, quando a escalada do número de casos continuou crescendo em Wuhan, uma cidade metropolitana da China central, até chegar à Namanhumbir, uma aldeia recôndita do norte de Moçambique, se tornou fora do controle e passou a ser categorizada como uma pandemia. Foi assim que ocorreu com a Covid-19.

Antes de dar seguimento nesta seção, dois aspectos merecem esclarecimento. O primeiro é que desde o momento em que foram confirmados os primeiros casos da Covid-19, em Wuhan, China, em dezembro de 2019, até a declaração de estado de pandemia feita pela Organização Mundial da Saúde (OMS) em 11 de março de 2020, Moçambique não havia registrado, segundo as autoridades sanitárias do país, nenhum caso positivo da Covid-19. Todos os casos suspeitos que tinham sido testados tiveram resultados negativos. No entanto, com a confirmação de casos positivos nos países vizinhos (África do Sul, Tanzânia, Reino de Eswatini e Zimbábwe), o governo de Moçambique tomou a decisão de restringir a entrada e saída de voos internacionais de e para países considerados de alto nível de contaminação. O segundo é que o anúncio de “última hora” do Presidente da República, já em 20 de março, sobre o qual o *Mwene* se referia, não falava ainda da confirmação de casos positivos, mas de tomadas de medidas de precaução, reforço e agravamento daquelas anteriormente anunciadas, com a indicação, assim, para o encerramento das atividades em todas as instituições de ensino (do primário ao superior) e a atualização da lista de países considerados de alto risco de contaminação, para o posterior cancelamento de conexões aéreas para Moçambique.

Diante desses anúncios, o habitual movimento de pessoas empilhadas em camionetas ou na boleia de motorizadas que saíam ou chegavam a Namanhumbir, começou a reduzir-se consideravelmente, denunciando as regras de isolamento recomendadas pelos médicos nas coletivas de imprensa diárias nos canais de televisão do país. Ao mesmo tempo, o medo da morte, vinda do ‘outro’, daquele que veio de fora, se asseverava nas várias conversas que ouvia entre os meus interlocutores de Namanhumbir. Aqui, mais uma vez os nativos de Namanhumbir nos apresentavam a imagem dos *vientes* como agentes percutores do drama e do mal das aldeias: forasteiro, forte com suas idas e vindas a vários lugares do mundo, não traziam luzes, escolas e desenvolvimento para a comunidade que o acolhia, mas doenças sobre as quais os seus anfitriões só ouviam falar pela televisão.

O confronto, a diferença e o estranhamento ao “outro”, ganharam espaço de interesse e estudo, tanto nas sociedades ocidentais (com as grandes migrações de africanos

pelo mar mediterrâneo), quanto em aldeias rurais dos mais variados países subdesenvolvidos, tornando-se, dessa maneira, como parte de uma nova linguagem presente desde o deslocamento dos *vientes* ao seu acolhimento pelos nativos. Em um estudo sobre o surto de cólera nas províncias de Zambézia (centro) e Nampula (norte), em Moçambique, Carlos Serra (2003) nos apresenta uma descrição curiosa sobre como a eclosão de doenças estranhas nas comunidades rurais são interpretadas pelos grupos nativos:

[...] as pessoas pobres responderam violentamente na base de uma forte crença de que ricos e poderosos de fora estariam a contaminar a água com cólera numa tentativa de droga-las. Mas a resposta traduziu-se em violência contra os estranhos a terra e seus aliados na comunidade e resistência passiva contra as instituições do Estado. A reação à essa violência contemplou também a atribuição de culpas — a Frelimo culpou a Renamo pela campanha de desinformação e os poderosos culparam os pobres pela sua ignorância (Serra, 2003, p. 1).

Como se pode observar, a oposição de opiniões sobre um único assunto e a distribuição de culpas pelos vários grupos da aldeia são frequentes em todo momento que um acontecimento ainda estranho para a comunidade aparece nas suas casas. Um dos achados chave do estudo de Serra (2003) é que a resposta das pessoas à cólera, apesar de errada, foi racional e lógica e não produto de desinformação.

A percepção de *viente* como percutor do mal ou doenças estranhas nas aldeias em que vivem grupos com *habitus*¹⁰ diferentes do comum das áreas urbanas, não é específica para Montepuez, meu campo de pesquisa ou Maquivale e Nampula (estudados por Carlos Serra). No Brasil, a longínqua e muitas vezes trágica relação entre diversos grupos indígenas com *vientes* (emprestando o termo de Namanhumbir) brancos, é descrita a partir dos índios yanomami por Davi Kopenawa e Bruce Albert (2019) nos seguintes termos:

No primeiro tempo, os brancos estavam muito longe de nós. Ainda não tinham trazido o sarampo, a tosse e a malária para a nossa floresta. Nossos ancestrais

¹⁰ Reitero o uso de *habitus*, mesmo em latim, uma palavra que exprime, infinitamente melhor que “hábito” (Mauss, 2003, p. 404), o “adquirido”. Ela relaciona-se intimamente com a “memória” e não designa os hábitos metafísicos. Aqui, os “hábitos variam não simplesmente com os indivíduos e suas imitações ou resistências, variam também com as sociedades, as educações, as conveniências e as modas”. Minha inspiração vem antes de Marcel Mauss do que de Pierre Bourdieu, que trabalha a noção de *habitus* na sua “teoria da prática”.

não adoeciam tanto, quanto nós, hoje. Gozavam de boa saúde a maior parte do tempo e, quando morriam, as fumaças de epidemia não sujavam seus fantasmas. Agora quando alguém morre de doença de branco, até seu espectro é infestado, e volta para as costas do céu com febre. Seu sopro de vida e sua carne ficam contaminados até lá (Kopenawa; Albert, 2019, p. 224).

Em qualquer comunidade há uma presença marcante de indivíduos considerados *vientes*, estranhos que se mantêm em vigilância constante e a quem se pode atribuir qualquer responsabilidade de maleficência. A percepção que impera nesses lugares é de que os *vientes*, com os seus corpos instáveis, saem das suas terras para se instalar noutras distantes, e não ficam ali. Movem-se permanentemente de um lado para outro, nos possíveis reencontros do acaso, abraçam antigos conhecidos e, por isso, são passíveis de “trazer junto, essas doenças deles”, nos termos de *Mwene Mafujiaji*.

Nesse universo das relações, não há meio termo de “isenção”: ou se é parente, ou se é vizinho ou amigo. Nessas fronteiras, todos os ‘outros’ que não são nativos, são *vientes* e estranhos e, por isso, potenciais inimigos. Todos se tornam objeto de suspeita de feitiçaria ou de trapacear. Há casos de ponderação no acolhimento entre os hóspedes e, nestes, pode ser que o recém-chegado seja considerado como o *viente* bom, mas sempre *viente*, tal como demonstro ao longo do texto.

Ovirela elapo: vamos nos cercar à “nossa maneira”

A partir da transcrição da fala do *Mwene Mafujiaji* que apresentei na introdução deste texto, qualquer leitor ou curioso se questionaria: como se age quando notícias de uma doença nova, desconhecida e ameaçadora, chegam a uma aldeia rural e recôndita, onde os serviços de saúde pública são precários e incapazes de responder demandas das febres mais simples? Lembro-me aqui de certa noite em 2018, quando um casal residente na vila de Namanhumbir, chegou à casa do *Mwene Mafujiaji*, carregando seu filho de menos de dois anos nas costas, que padecia com febres altas. Quando *Mwene* abriu a porta da casa para protegê-los, a mulher desamarrou a capulana que segurava o bebê, e aos prantos, ajoelhou-se diante dos pés do régulo, implorando que a sua esposa, considerada como conhecedora das mais diversas raízes e ervas terapêutica, preparasse uma infusão para acalmar a febre do bebê. Enquanto *Pwiyammwene Muanassa*, esposa do régulo, ainda ajeitava a capulana para cobrir os seios e assim dar dignidade ao seu corpo para pôr-se para fora, *Mwene* segurou o bebê e postou a palma da mão sobre a sua cabeça. Ainda com a voz embargada de sono, sem hesitar, perguntou ao casal: “por que vocês não foram ao Centro

de Saúde da Vila”? *Mwene* conhecia cada residente da sua aldeia e sabia que aquele casal morava na vila e próximo ao único Centro de Saúde. Nesse momento, *Pwiyammene Muanassa*, coloca-se para fora da casa segurando o bebê que ainda permanecia nas mãos do marido, chamou a mãe e ambas dirigem-se para uma palhota que ficava no fundo do quintal da casa, onde deixavam suas raízes.

Depois que as duas mulheres levaram o bebê para a palhota, permaneci parado junto do *Mwene* conversando com Adelino (o pai do bebê enfermo). É nesse momento que o homem desatou a reclamar:

Sabe *Mwene*, esse bebê começou a aquecer o corpo ontem à tarde. Fomos ao Hospital, mas eles não tinham nem paracetamol, por isso nos mandaram para o Hospital da cidade. Mas há semanas que meu joelho está inchado, por isso não consigo ir a machamba tirar maçaroca para vender. Quando começou o inchaço, fui ao centro também, e me disseram para ir ao Hospital da Cidade, porque não tinham remédio para isto [apontando o joelho]. Como irei ao Hospital da Cidade sem dinheiro, *Mwene*? Eu preciso estar saudável para poder trabalhar (Adelino, morador da aldeia de Namanhumbir-sede, 18 de setembro de 2018, Namanhumbir-Montepuez).

Mwene abanou a cabeça numa expressão gestual de desapontamento, colocou as mãos para trás e dirige-se à palhota onde estavam as duas mulheres e o bebê. Não contarei os detalhes do que se passou a seguir. Mas este pequeno relato, anterior à pandemia da Covid-19, serve para mostrar ao leitor como a relação entre a medicina convencional e as práticas locais de saúde em várias comunidades rurais não se opõem apenas pela opção da eficiência na cura, mas acima de tudo pela agilidade de acesso em responder às demandas daqueles que precisam de cuidados sanitários num determinado momento, local e urgência. Aliás, a frase “*Podemos não saber por causa desse nosso Hospital que não é de nada*” constante na primeira transcrição do *Mwene*, é em si a demonstração de uma descrença a um sistema de saúde frágil e incapaz de responder às mais elementares preocupações da população local, por isso, o recurso frequente às suas formas tradicionais de medicinas.

Há várias décadas, que trabalhos multidisciplinares realizados em vários contextos trouxeram contribuições importantíssimas sobre as concepções tradicionais de medicinas e da doença (Rivers, 1924; Last, 2019 [1986]; MacCormack, 2019 [1986]; Staugard, 2019 [1986]; Buchillet, 1991; Loyola, 1991). Tais debates estiveram aliados aos estudos sobre estrutura e papel social dos rituais (Wilson, 1954; Turner, 1974; Van Gennepe, 1977) e a

função e atributo dos curandeiros tradicionais (Reynolds, 2019 [1986]; Ngubane, 2019 [1986]; Semali, 2019 [1986]; Meneses, 2004).

Em “Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazónia”, coletânea publicada em 1991, organizada por Dominique Buchillet, a antropóloga Maria A. Loyola (1991) defendia que, ao abordar o tema da medicina tradicional, uma questão insubstituível é sobre a sua denominação: como conjunto das terapias indígenas, caboclas, mágicas e religiosas; ou, ainda, o conjunto das terapias utilizadas nas regiões rurais, nas comunidades isoladas e nas regiões mais “atrasadas” do país.

Em contextos mais próximos do que apresento neste artigo, Maria Paula G. Meneses (2004), a partir do Sul de Moçambique, observou que a procura de uma definição de “medicina tradicional” para além da diversidade e da heterogeneidade das práticas terapêuticas, está inscrita na ordem social resultante do processo de colonização de saber, o que constitui estas práticas em objeto é simplesmente a negação do reconhecimento pelo Estado (inicialmente colonial, mas mantendo-se a prática no período pós-independência) e seus organismos, como demonstrarei mais adiante. Por ora, voltemos para Namanhumbir e aos eventos que se seguiram aos primeiros dias após o anúncio do Presidente da República sobre as medidas de contingência à Covid-19.

Em um final de tarde de domingo, 22 de março de 2020, enquanto o sol se punha a deitar, *Mwene* encontrou-se com todas as outras lideranças das aldeias e os seus respectivos chefes de dez casas tuteladas, em uma reunião para traçar um plano de campanha e sensibilização aos aldeões, com o objetivo de manter os cuidados higiênicos necessários para evitar a propagação da pandemia na aldeia. Foram também convidados para a reunião, os chamados parceiros externos para o desenvolvimento de Namanhumbir — no caso, a Empresa Montepuez Ruby Mining Ltda. E alguns comerciantes estrangeiros que exercem atividades diversas na aldeia. Esta reunião, tomando em consideração os estratos sociais mobilizados para pensar a saúde de Namanhumbir e seus aldeões, demonstrou-me, mais uma vez, como na vida cotidiana das pessoas individuais e coletivas, a relação entre nativo e *viente* se entrelaçam em narrativas e rumores que se conectam em diferentes momentos da sua história. As medidas propostas por cada um dos grupos, para tal ação, são tão importantes a depender pela forma como cada um dos intervenientes olha os métodos a usar para travar o avanço do coronavírus como um mal na aldeia.

Para as lideranças das aldeias e algumas pessoas influentes convidadas (curandeiros e conhecedores de raízes curativas) pelo *Mwene* para a reunião sobre combate à Covid-19, havia a necessidade de incluir os curandeiros (os sábios noturnos) da aldeia para realizar

um *ovirela elapo*, para cercar sua aldeia e proteger seu território dos feitiços ou dos maus olhares dos inimigos trazidos pelos *vientes* maus. Realizando essa cerimônia, os curandeiros chamariam todos os ancestrais da aldeia para protegê-los do mal, tal como sugeriu o *Sheikh Amisse*, chefe da aldeia de Nanune:

“*Hiva nimphela ovirela elapo*” (precisamos nos cercar). Essa doença já chegou aqui. Dizem que não tem remédio ainda. Então mesmo se nós formos contaminados, dizem que ainda não encontraram comprimido para acabar com esse bicho. Se entrar vamos morrer todos aqui, porque nem vale a pena ir ao Hospital. O que podemos fazer é chamar aqueles que podem “amarrar o mal” lá fora para não entrar aqui na aldeia. “Precisamos nos proteger só isso”¹¹ (Sheikh Amisse, Chefe da Aldeia de Nanune, 22 de março de 2020, Aldeia de Namanhumbir-Montepuez).

Ovirela, dizem os makuas, significar “cercar”, “passar a volta” ou “rodear” e *elapo*: “terra”, “território” ou “povoação”. Portanto, *ovirela elapo* significa proteção do território, dos feitiços ou dos *Mukhwiri*, (que se pode traduzir por “homem do mal”) ou dos maus olhares dos inimigos da própria comunidade ou do território, durante as semanas de decurso dos ritos.

Embora estivessem diante de uma estratégia “formal” de isolamento ou distanciamento proposto pela OMS, os nativos de Namanhumbir refletiram internamente sobre caminhos ao seu alcance para conter a propagação de uma nova doença contra a qual as ervas que cresciam rastejantes na sua terra não tinham mais o poder de cura. Surgiam assim vários questionamentos sobre os métodos de proteger seus corpos. A solução aparentemente estaria nas respostas globais apresentadas pela OMS e replicadas pelas organizações não governamentais, fundações filantrópicas e instituições sanitárias estatais. Ainda que muitos pensassem, como fazer? Como responder? Como enfrentar? Como prevenir e como mitigar? Talvez estas perguntas não encontrassem coerência global, mas sim estratégias combinadas no *glocal*¹², onde a realidade, o contexto e o local, são importantes nessa situação. Evitando o modelo *copy and past*, à moda de Namanhumbir

¹¹ No imaginário social moçambicano, há uma frequente referência a diversos “rituais de amarrar alguma coisa”. Quando em época de chuvas, cai demasiadamente com o risco de prejudicar o cultivo, os camponeses se reúnem na casa do seu régulo para um ritual público de “amarrar a chuva”. Quando uma mulher desconfia que seu marido esteja a traí-la, procura um curandeiro para um ritual de “amarrá-lo em casa”, com a diferença deste último, fazer parte dos rituais secretos.

¹² *Glocal* é um neologismo que surge da fusão ou relações entre o local-global (*glocal*) para tornarem-se realidades, ou “representativos” de algo, realidades locais e globais.

e seus nativos, a proposta local que nos foi apresentada pelo chefe da aldeia de Nanune, de “nos cercar”, pode dizer-se que se equipara aquela institucionalmente escolhida globalmente por vários países do mundo: “se fechar”.

Foi se fechando nas casas e inibindo a entrada de estrangeiros (particularmente) ou saída de seus cidadãos pelas suas fronteiras que muitos países conseguiram rapidamente controlar a propagação do vírus nos seus territórios. Para os nativos de Namanhumbir, sem fronteiras guarnecidas com homens fardados apontando termômetros nas testas das pessoas, máscaras na boca e álcool gel nas mãos, era preciso encontrar, entre as suas tradicionais formas de conhecimento, uma cerca de proteção para *estancar o mal* que se espalhava pelas aldeias.

Todos convocados para pensar a saúde de Namanhumbir em tempos de crise, aldeões nativos e os designados parceiros de desenvolvimento da comunidade concordaram que a prevenção era a melhor forma para conter a propagação do vírus nas suas aldeias, porém, os caminhos para tal ação são a evidência da *descrença* (um termo cujo antônimo foi, durante muito tempo, usado para caracterização dos conhecimentos tradicionais) na representação perfeita que se tem dado a medicina convencional em oposição às práticas medicinais nativas, consideradas *alternativas*.

O trabalho de Maria Paula Meneses (2004) destaca uma problematização muito interessante que abre também caminhos para outros aspectos que têm de ser explorados nesse debate sobre o que é alternativo. A autora questiona “o que seria uma medicina alternativa? Alternativa em função de quê e de quem? O que deverá ser considerado conhecimento legítimo? É legítimo na óptica de quem?” (Meneses, 2004, p. 78).

Voltarei a falar sobre como são respondidas essas questões a partir de Namanhumbir, mais adiante. Por agora, vale dizer que, se por um lado, o *ovirela elapo* e a mobilização dos sábios locais, aqueles que tinham o domínio da construção da “cerca” para isolar a aldeia, era a solução para estancar o mal na percepção dos nativos, para os *vientes* da Empresa Montepuez Ruby Mining Ltda. era preciso adotar as medidas propostas pela OMS e pelo Ministério da Saúde, que passavam pela prática do distanciamento social, lavagem frequente e cuidadosa das mãos, uso de álcool e evitar aglomerações, bem como a entrada e circulação de pessoas estranhas nas aldeias. Para tal, os responsáveis da empresa garantiram aos aldeões que, no âmbito das suas obrigações de responsabilidade social, iriam providenciar caminhões cisternas com água potável, que seriam estacionados na casa de cada um dos líderes para que seus tutelados carregassem em baldes para suas casas, o que garantiria a manutenção da higiene e saúde.

A verdade é que as representações e práticas médicas tradicionais foram durante muito tempo, consideradas como objetos exóticos, desprovidos de coerência e eficácia, característicos de sociedades e culturas subdesenvolvidas e destinados a desaparecer com a implementação e disseminação da medicina ocidental (Buchillet, 1991, p. 63). Em vários países da África Austral, por exemplo, a legislação tornou ilegal a prática da medicina tradicional (MacCormack, 2019 [1986]). Os principais fundamentos para tal oposição à medicina tradicional são de motivos variados, como a ideologia política — especialmente para o caso de Moçambique pós-independência, onde era comum o argumento de que “os curandeiros faziam e, potencialmente ainda fazem, parte do antigo sistema “feudal”, improdutivos, dando apoio aos chefes, promovendo a “superstição” e susceptíveis de explorar os pobres nas suas necessidades” (Last, 2019 [1986], p. 13). Contudo, tendo promulgado a legislação, esses governos não foram capazes de fornecer serviços de saúde aprovados que cobrissem adequadamente à população ou que fossem abastecidos de forma fiável com medicamentos e outros bens essenciais ou que apelassem adequadamente às necessidades de saúde tal como as pessoas as percebiam.

É preciso dizer aqui que existe, em Moçambique, a Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique (Ametramo) que foi criada em 1992. Embora reconhecida, não tem suas atividades regulamentadas por uma legislação no país, o que contribui para a sua desvalorização. Mais uma vez, o trabalho de Maria Paula Meneses (2004), no qual a autora manteve extensivos diálogos com vários membros da associação, é interessante para aprofundar a questão da formalização legal da Ametramo. A autora refere que a sua constituição serviu como um espaço de reivindicação social pelo reconhecimento da medicina tradicional, porque os seus membros demonstram estar não em posição de fraqueza, mas de poder, investidos do peso social que representam (Meneses, 2004, p. 103).

Dito isto, vale questionar agora se as lideranças locais e seus aldeões deveriam considerar o *ovirela elapo*, cujas experiências de prática lhes foram úteis em vários momentos das suas vidas, como *alternativo* em relação à outra forma de medicina, de proteção ou de cura, externa ao seu contexto e domínio? A partir do que observei em Namanhumbir, parto do argumento de que o imediato recurso ao *ovirela elapo* como forma de “amarrar o mal” lá fora, serviu, sem dúvida, como resposta para estas questões.

Não se coloca aqui em questão o que se deve considerar eficaz ou não para o tratamento da Covid-19, caso algum aldeão de Namanhumbir contraísse o vírus. O fato é que estas comunidades têm estado a resolver à sua maneira, há muitas gerações, vários

problemas de saúde recorrendo a meios locais. Por outro lado, para o Estado e os *vientes* que confluem nos espaços de Namanhumbir, tudo o que é considerado medicina convencional é legal, e o que não corresponde a tais categorias, embora consentido, continua sendo mais frequentemente ignorado, porque é suscetível a imposições e controle por parte da biomedicina¹³.

Fato interessante a mencionar aqui é que, em Namanhumbir, as lideranças locais da comunidade não se opuseram a proposta da empresa Montepuez Ruby Mining Ltda. Porém, as interpretações e questionamentos que havia sobre tais sugestões não eram poucas e estendiam o debate a aspectos muito interessantes, que problematizo a seguir.

Pelage, um agricultor modesto, reconhecido pela sua calma e paciência no trato de assuntos complexos da aldeia, questionou a empresa por qual razão nunca reabilitara as bombas de águas avariadas na comunidade e esperaram de um momento em que o medo a uma doença se alastrasse para trazer camiões cisternas na aldeia.

Nós aqui sempre precisamos de água para cozinhar e tomar banho. A empresa diz que o caminho para chegar ao rio está cheio de covas grandes, que podem desabar, por isso não podemos ir. Mesmo assim, nunca trouxeram água. Há três anos pedimos que venham cavar poços ou bombas de água para podermos ter água. Mas não aceitam. Não fica bem assim. A empresa tem de saber que nós não somos cabritos que não bebem água. Nós bebemos água. E precisamos dessa água para cozinhar. Oferecer-nos água hoje, que tem doença, e quando tudo acabar? Como vai ser? Já não veremos mais vossos caminhões aqui. A Empresa tem que pensar um pouco em nós (*Pelage*, aldeão morador da comunidade de Nthoro, 22 de março de 2020, Aldeia de Namanhumbir-Montepuez).

Na verdade, o protesto do *Pelage*, mais do que uma disputa em relação a “pluralidade de sistemas médicos” (MacComarck, 2019 [1986]), expressa uma aversão sobre uma prática de frequente distanciamento (usando o termo em voga na época dos acontecimentos) da Empresa Montepuez Ruby Mining Ltda. Para com as comunidades das áreas de mineração. Os carros Mahindra dos técnicos da empresa mineira, com pirilampas acesos guiados perigosamente à alta velocidade pelas estreitas ruelas de

¹³ Maria Paula G. Meneses refere-se a “dicotomia oficial/não oficial é definida pelo Estado, sendo este quem estabelece, pelo direito, no seio da multiplicidade do pluralismo terapêutico presente em Moçambique, uma distinção mais ou menos explícita entre o que é legal e o que é ilícito, senão mesmo legal” (Meneses, 2004, p. 80).

Namanhumbir, tornaram-se um forte símbolo de arrogância e distância desses *vientes* para os aldeões que os acolheram.

Os nativos de Namanhumbir receberam bicicletas, aceitaram amistosamente os técnicos de saúde que treinavam grupos focais da comunidade para a campanha de sensibilização de cuidados de higiene, aceitaram a entrada de caminhões cisternas com água potável distribuída pela Empresa Montepuez Ruby Mining Ltda. Todos os intervenientes foram sinceros na aceitação das recomendações da OMS e do Ministério da Saúde de Moçambique nas suas tentativas para controlar a propagação do coronavírus nas aldeias. Por outro lado, não se esqueceram do *ovirela elapo*. Os dias que se seguiram foram importantes para a vida de Namanhumbir e seus nativos.

Quando a noite chegava, mais uma vez os sábios da aldeia eram chamados a realizar os rituais que só eles dominavam para cercar seu território e evitar que o mal entrasse¹⁴. Baldes de água com uma mistura de ervas e raízes diversas eram lançados às margens dos quintais das casas de todos aldeões como forma de protegê-los. Era mais um momento em que os sábios tomavam as suas formas e práticas de saber chamadas “tradicionais” que detêm realmente, um *status* de saber lícito, o qual é reafirmado pela grande profusão de pacientes e seus praticantes.

Em Moçambique, um país com uma matriz sociocultural extremamente complexa, segundo afirma Meneses (2004), é inquestionável a existência de uma amálgama de subculturas médicas, cada uma com as suas características e estruturas, embora, para a biomedicina, estas sejam descritas como uma entidade homogênea, resultado da ignorância na referência a uma medicina tradicional de caráter único e geral.

Vale agora lembrar o trabalho de William Halse R. Rivers (2001) intitulado *Medicine, Magic and Religion* que foi considerado como pioneiro e decisivo na direção de reabilitar as medicinas tradicionais. Nessa obra clássica, Rivers relacionou várias práticas e representações com diversos aspectos da cultura e organização social e defendeu que elas de fato fazem sentido quando colocadas no contexto sociocultural onde ocorrem. Porém, na altura da publicação da coletânea “Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia” no Brasil, Dominique Buchillet, (1991) lembrava que apesar do importante

¹⁴ Sobre a espera da noite para realização de rituais locais, denominei “saberes noturnos” referindo-se as diversas formas de conhecimento nativo, recorridos para explicar fenômenos do seu quotidiano, curar doenças, dar sorte e proteção contra o mal. Tal expressão é uma construção analítica que se fundamenta nas falas insistidamente repetidas pelos interlocutores sobre a noção de uma *prática* como código, valor e saber; em que ritualmente, a *noite*, não é apenas parte do ciclo de um dia, mas é, sobretudo, “momento de manifestação” de uma luta pela (re)existência (Chambe, 2021, p. 62–63).

legado da obra de Rivers, essas representações e práticas receberam uma atenção marginal por parte da antropologia, sendo, durante muitos anos, integradas a análises mais globais do pensamento tradicional, dos sistemas religiosos, mágicos ou rituais, ou seja, utilizadas como “variáveis dependentes” (Buchillet, 1991, p. 63).

Esses estereótipos, em parte, são resultantes de uma influência colonial que persiste ainda hoje nesta relação entre medicina convencional ou outras formas de medicina, no mesmo espaço¹⁵. Maria Paula Meneses (2004) defende que esse fato comprova que no campo “tradicional” as instituições que tomam conta da doença, que estão encarregadas de curar, e são simultaneamente políticas, terapêuticas, jurídicas e religiosas. Por isso, abrangem uma extensa área de responsabilidades e papéis que submetem a eficácia do tratamento a uma eficácia mais envolvente, colocando em jogo os poderes tutelares, as estruturas normativas e simbólicas, as relações de força, de saberes e poderes.

Porém, é importante referir que, durante o meu trabalho de campo em Namanhumbir, não identifiquei entre as comunidades locais, alguma aversão, resposta negativa ou pessimista ou mesmo ações de resposta contrárias àquelas propostas pelos técnicos de saúde mobilizados (ou pelo menos ajudados a se manter na localidade) pela Empresa Montepuez Ruby Mining Ltda. O fato é que, anciãos, jovens, mulheres e crianças, com uma relativa relação com a rádio e a televisão, quando se confrontam com eventos assustadores nas suas aldeias, reúnem-se com urgência para pensar sua proteção e dos seus. Quando se confrontam com uma “pluralidade de sistemas”, sabem quando e como manifestar uma compreensão de íntima relação entre um passado que não repele outras formas de conhecimento consideradas válidas para a manutenção das suas vidas.

Considerações finais: “quando a morte chegar, que eu esteja entre os meus”

Nas primeiras semanas após a declaração do “Estado de Emergência” em Moçambique, começaram a chegar notícias sobre os primeiros casos de contaminação

¹⁵ Alcinda Honwana (2002), ao estudar as práticas de possessões espirituais na reintegração social dos ex-guerrilheiros no pós-guerra em Moçambique, fala da repressão, tanto pelo regime colonial, quanto pelo governo pós-independência (p. 38). Porém, a autora chama atenção à relação sempre cordial dos médiuns espirituais, adivinhos com as comunidades locais, que sempre encontraram neles a resposta para os seus problemas.

pelo vírus. O governo anunciou a instalação do primeiro Hospital de Campanha¹⁶, montado em tendas improvisadas para atender casos que necessitavam de internamento e/ou isolamento. Não tardaram a aparecer, nos órgãos de informação, notícias sobre mortes ligadas a complicações com a Covid-19. Nos mercados, nas lojinhas de produtos de primeira necessidade e nos caixas de banco automático, cresciam as filas de pessoas aflitas em comprar produtos alimentares para estocar durante os dias de isolamento domiciliar. Ao mesmo tempo, se multiplicavam várias vozes com boatos e rumores em volta dos últimos acontecimentos. As notícias transmitiam-se de boca em boca, com as clássicas frases: “ouvi dizer que [...]”; disseram que [...]”; dizem que muitos estão a morrer”. No entanto, ninguém dava a certeza, de fato de quem, onde e quando “ouviu dizer” sobre tal assunto.

Durante os 30 dias após a primeira¹⁷ declaração do “Estado de Emergência”, todas as tardes, funcionários sêniores do Ministério da Saúde anunciavam em coletivas de imprensa, acréscimos diários dos números de contaminações, embora sem se referir ainda a nenhuma morte. Nas ruas, entre aqueles cuja atividade de aprovisionamento os obrigava a sair diariamente de casa, comentava-se sobre desconfianças na manipulação de dados estatísticos pelos órgãos do Estado; o medo de contaminação; “levar o vírus para casa”; e não encontrar resposta nos Hospitais. O medo da morte espalhava-se à mesma velocidade dos rumores e boatos que corriam sobre várias línguas e vozes.

Entre os *makwas* de Namanhumbir ou qualquer outra pessoa que dá tanta importância à vida — e a tudo o que a possa defender, conservar e transmitir, considerando-a como um valor absoluto — encontra-se na morte o seu maior inimigo. Existe uma consciência coletiva de que uma pessoa nasce, cresce e morre. Mas o que encontramos em Namanhumbir, que resume a questão central para análise e descrição aqui, é que o último estágio físico¹⁸ do ser humano, a morte, traz consigo várias

¹⁶ Termo usado para identificar pequenas unidades médicas móveis instaladas para cuidar temporariamente de doentes da Covid-19.

¹⁷ Chamo aqui de “primeira” declaração de Estado de Emergência, porque o decreto 11/20 de 30 de março de 2020 declarou a situação de calamidade pública no país, tinha uma duração prévia de 30 dias, que foram sendo prorrogados periodicamente (a cada 30 dias) até ao dia 30 de abril de 2022.

¹⁸ Chamo atenção à referência “último estágio físico terreno”, por entender que a vida do além se considera, em parte semelhante à vida visível, existindo uma série de relações entre os defuntos e os seres vivos. Sigo aqui a perspectiva sugerida por Francisco Martinez (2009) segundo a qual “os defuntos precisam de comida, os vivos do mundo visível devem oferecer-lhes sacrifícios; os defuntos têm sentimentos e reagem perante os acontecimentos da vida dos homens; os defuntos são respeitados e temidos, segundo sua importância social e o seu procedimento moral” (p. 174). Em geral, na sociedade

interpretações, não apenas das causas, mas acima de tudo, seu significado para a aldeia e os seus aldeões. Por isso, para cada estágio da vida mobilizam-se todos os meios a seu alcance para integra-lo adequadamente na sua cosmovisão e assim dar-lhe uma interpretação e sentido ao seu contexto, espaço e tempo¹⁹.

Nesses anos de trabalho de campo que tenho estado na comunidade, observei, em diferentes ocasiões, como depois do anúncio da morte de um aldeão, que tal situação mobilizava diversas interpretações entre os “sábios nativos” que buscavam a compreensão das causas ou razões de passagem de um estágio decisivo do ciclo vital: a transição definitiva do estado visível a um estado invisível. Há em si a manifestação não apenas de uma cerimônia fúnebre, mas de um ritual no verdadeiro sentido do termo.

Embora seja imprescindível a referência da morte enquanto ritual em Namanhumbir, não é necessariamente essa a minha linha de interesse para discussão aqui. Porém, preciso recordar que existe, na Antropologia, uma extensa bibliografia sobre o ritual africano²⁰. O primeiro diretor do Instituto Rhodes-Livingstone, Godfrey Wilson, demonstrou “profundo” (Turner, 1976) interesse pelo estudo do ritual e chegou a publicar várias monografias sobre o tema. Monica Wilson publicou extensos estudos sobre o tema entre os povos nyakyusa na Tanzânia. Em “*Nyakyusa Ritual and Symbolism*”, publicado em 1954, Monica Wilson defendia que:

[...] todos os rituais são uma expressão pública e formal de mudança de *status*; o rompimento de um relacionamento antigo que é incompatível com o novo. O morto se junta aos seus pais como uma sombra; sua viúva o afasta — separar-se dele é uma condição para seu novo casamento. A empregada é reconhecida como uma mulher casada, do mesmo sangue do marido, e as sombras da linhagem do pai, devem “se afastar um pouco”. É o fim da infância e da dependência dos pais. O recém-nascido é aceito como membro da linhagem paterna; até que o ritual de nascimento seja realizado, ele não é tratado como

makua, a morte é vista não tanto como uma negação essencial, mas como privação de alguns elementos existenciais.

¹⁹ Ver Chambe (2021).

²⁰ Outra referência de destaque aqui seria o trabalho de Arnold Van Gennep, publicado inicialmente em 1909. Nele, o autor diz que “a vida individual, qualquer que seja o tipo de sociedade, consiste em passar sucessivamente de uma idade a outra e de uma ocupação a outra”. Nos lugares em que as idades são separadas, e também as ocupações, esta passagem é acompanhada por atos especiais, que, por exemplo, constituem, para os nossos ofícios, a aprendizagem, e que os entre os semicivilizados consistem em cerimônias, porque entre eles nenhum ato é absolutamente independente do sagrado (Van Gennep, 1977, p. 24).

pessoa nem reconhecido como parente e, ao final do ritual, a mãe, que foi separada do marido, retorna para ele²¹ (Wilson, 1954, p. 238).

Voltemos agora para falar dos entendimentos sobre doença e morte a partir de Namanhumbir. Tarde de quarta-feira, 15 de abril de 2020. *Mariamo* tinha as trouxas num volumoso embrulho amarrado por capulanas coloridas e esperava no largo na Estrada Nacional nº 14, uma “boleia”²² que a levasse para *N’sene*, sua aldeia natal. Havia desembarcado naquele local, num autocarro que seguia para a Cidade de Montepuez. Quase sem paciência, olhava para todos os lados a procura de um sinal de um moto-taxi, mas àquela hora da tarde, a concentração de transporte estava entre os campos de extração de rubis, de onde levariam os garimpeiros para a vila. *Mariamo* havia deixado Namanhumbir em 2016, quando a sua casa fora abrangida pela área concessionada à Montepuez Ruby Mining Ltda., e foi procurar “ganhar a vida” na cidade de Nampula, há 500km da sua aldeia. Por isso, demonstrava total desconhecimento sobre o estado de situação dos últimos tempos da aldeia. Na conversa que mantive com ela durante o momento de espera de um moto-taxi, interessava-me saber por que decidira retornar precisamente nestes tempos pandêmicos, quando o deslocamento de pessoas fora restringido e os transportes públicos se tornaram meios vulneráveis de propagação do vírus? *Mariamo* continuava pensativa e com o olhar fixo em algum distante, quando respondeu:

Dizem que quando a pessoa “apanha” essa tal doença, não recebe visita nem dos seus familiares. É trancada num Hospital, sozinha com enfermeiros desconhecidos. Quando morre, são esses enfermeiros que vão enterrar. Eu tenho medo disso tudo. Quando a morte chegar, eu quero estar com os meus familiares. É assim que deve ser para qualquer pessoa. A pessoa deve ter o direito de se despedir dos seus familiares. Assim é a morte boa (*Mariamo*, moradora da aldeia de *N’sene*, 15 de abril de 2020, Namanhumbir-Montepuez).

Nesta interlocução, *Mariamo* recupera um clássico aforismo cultural do povo *makwa*, no qual a “boa morte” aparece referenciada como condição de uma passagem digna da vida terrena para o além-invisível. Para os *makua*, uma “morte boa” ocorre de forma

²¹ Tradução do autor.

²² O que no Brasil se convencionou chamar de “carona” para se referir a forma de transporte em que uma pessoa pode ser levada de um ponto a outro por um terceiro de forma solidária ou simbolicamente remunerada em seu veículo.

esperada tendo em conta vários sentidos: idade do finado (que seja velho); progeneritura (tendo deixado filhos e netos); lugar do ocorrido (uma morte boa, deve sempre ocorrer na aldeia e na própria casa do finado). Além de determinadas condições: uma morte que chega sem sofrimento prolongado, em presença da família mais próxima e não deixando questões pendentes de resolução (dívidas ou outros tipos de problemas). Ao contrário, uma “morte má” é a que ocorre de forma imprevisível (quando o finado for ainda jovem) ou de forma violenta (assassinato, homicídio, suicídio ou acidente). É também considerada má, uma morte que ocorre quando o finado ainda não tenha tido filhos, porque não deixa descendência.

As notícias que chegavam sobre os protocolos de tratamento para pessoas infectadas ou que tinham perdido a vida pelo vírus da Covid-19 contestavam a possibilidade de manifestação de um rito muito importante entre o grupo, que é a celebração de “uma morte que chega, em presença da família mais próxima”. E era o que *Mariamo* mais temia por isso o retorno para a sua aldeia natal, para que “quando a morte chegasse a encontrasse, entre os seus”. *Mariamo* queria poder dar ao seu corpo, o direito de ser lavado, selado e enterrado na sua terra, como uma representação de sua continuidade espiritual no grupo, além da sua presença física.

Referências

CHAMBE, Zacarias Milisse. *Entre “vientes” e nativos: mineração, mobilidade, violências e (re) existências em Montepuez, Moçambique*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) — Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2021.

GUERREIRO, Clayton; CHAMBE, Zacarias Milisse; CASSALHO, João de Regina. Violência civilizatória e neoliberalismo: quando política e religião se encontram em Moçambique. *Revista Debates*, v. 16, n. 3, p. 17–34, 2022.

BUCHILLET, Dominique. Introdução: Representações e Práticas das Medicinas Tradicionais. In: BUCHILLET, Dominique (Org). *Medicinas tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEP, 1991, pp. 63–64.

EVANS-PRITCHARD, Edward E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005 [1976].

GESCHIERE, Peter. *The Modernity of Witchcraft: politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1997.

GESCHIERE, Peter. Feitiçaria e modernidade nos camarões: alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade. *Afro-Ásia*, n. 34, p. 9–38, 2006.

SERRA, Carlos (Ed.). *Cólera e Catarse: infraestruturas de um mito nas zonas Costeiras de Nampula (1998–2020)*. Maputo: Imprensa Universitária, 2003.

HONWANA, Alcinda. *Espíritos Vivos, Tradições Modernas: possessões de Espíritos e Reintegração Social Pós-Guerra no Sul de Moçambique*. Maputo: Promédia, 2002.

ISRAEL, Paolo. The War of Lions: Witch-Hunts, Occult Idioms and Post-Socialism in Northern Mozambique. *Journal of Southern African Studies*, v. 35, n. 1, p. 155–174, 2009.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Editora, São Paulo: Companhia de Letras, 2019.

LAST, Murray. The Professionalisation of African Medicine: Ambiguities and Definitions. In: LAST, Murray; CHAVUNDUKA, Gordon L. (Eds.). *The Professionalisation of African Medicine*. London: Routledge, 2019 [1986], pp. 1–26.

LOYOLA, Maria A. Medicina Tradicional e Medicinas Alternativas: Representações sobre Saúde e a doença, concepção e uso do corpo. In: BUCHILLET, Dominique. *Medicinas tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*. Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEP, 1991, pp. 125–133.

MACCORMACK, Carol. The Articulation of Western and Traditional Systems of Health Care. In: LAST, Murray; CHAVUNDUKA, Gordon L. (Eds.). *The Professionalisation of African Medicine*. London: Routledge, 2019 [1986], pp. 151–162.

MARTÍNEZ, Francisco Lerma. *O povo Makua e a sua Cultura: análise dos Valores culturais do povo Makua no Ciclo Vital, Maúa, 1971–1985*. Maputo: Paulinas Editorial, 2009.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a Dádiva: formas e razão da troca nas sociedades arcaicas*. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003, pp. 184–315.

MENESES, Maria Paula G. “Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem fazer nada”: para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas. In: SANTOS, Boaventura Sousa; SILVA, Teresa Cruz e (Org.). *Moçambique e a Reinvenção da Emancipação Social*. Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária, 2004, p. 77–144.

NGUBANE, Harriet. The Predicament of the Sinister Healer: Some Observations on ‘Ritual Murder’ and the Professional Role of the Inyanga. In: LAST, Murray; CHAVUNDUKA, Gordon L. (Eds.). *The Professionalisation of African Medicine*. London: Routledge, 2019 [1986]. p. 189–204.

REYNOLDS, Pamela. The Training of Traditional Healers in Mashonaland. In: LAST, Murray; CHAVUNDUKA, Gordon L. (Eds.). *The Professionalisation of African Medicine*. London: Routledge, 2019 [1986]. p. 166–187.

RIVERS, William Halse R. *Medicine, Magic and Religion*. London: Routledge, 2001.

SEMALI, Innocent A. J. Associations and Healers: Attitudes towards Collaboration in Tanzania. In: LAST, Murray; CHAVUNDUKA, Gordon L. (Eds.). *The Professionalisation of African Medicine*. London: Routledge, 2019 [1986]. p. 87–97.

SERRA, Carlos. *Cólera e Catarse: infraestruturas de um mito nas zonas Costeiras de Nampula (1998–2020)*. Maputo: Imprensa Universitária, 2003.

SHACK, William; SKINNER, Elliot (Ed.). *Strangers in African Societies*. London: University of California Press, 1979.

STAUGARD, Frants. Traditional Health Care in Botswana. In: LAST, Murray; CHAVUNDUKA, Gordon L. (Eds.). *The Professionalisation of African Medicine*. London: Routledge, 2019 [1986]. p. 51–86.

TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. *Os Ritos de Passagens: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira*. Petrópolis: Editora Vozes, 1977.

WEST, Harry G. *Kupilikula: governance and the invisible realm in Mozambique*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.

WEST, Harry G. “Governem-se vocês mesmos!”: Democracia e carnificina no Norte de Moçambique. *Análise Social*, v. XLIII, n. 2, p. 347–368, 2008.

WILSON, Monica. Nyakyusa Ritual and Symbolism. *American Anthropologist*, v. 56, n. 2, pp. 228–241, 1954.

WILSON, Monica. Strangers in Africa: Reflections on Nyakyusa, Nguni, and Sotho Evidence. In: SHACK, William; SKINNER, Elliot (Ed.). *Strangers in African Societies*. London: University of California Press, 1979. p. 51–66.

Agradecimentos

Partes do texto são desenvolvimentos de questões anteriormente discutidas na minha tese de doutoramento intitulada “Entre ‘vientes’ e nativos: mineração, mobilidade, violências e (re) existências em Montepuez, Moçambique” (2021), na qual discuto várias formas como as comunidades locais são recorrentemente submetidas pelas grandes empresas de extração mineral, consideradas *vientes*. Agradeço a todos que contribuíram para esta pesquisa, incluindo meus interlocutores (cujos nomes aparecem nas transcrições das suas falas). Agradecimentos especiais a Emília Pietrafesa de Godoi pelos comentários anteriores e aos revisores anónimos pela leitura crítica, recomendações e sugestões sobre diversas abordagens discutidas no texto.

Financiamento

Este artigo é parte de uma pesquisa desenvolvida com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) (Processos 2022/08122-7 e 2023/08584-3).

Recebido em 31 de agosto de 2023

Aceito em 17 de fevereiro de 2024

Dossiê: A antropologia da saúde na pandemia da Covid-19: reflexões teóricas,
metodológicas e éticas

**“A nossa parada é a palavra!”:
a prática das partilhas em grupos de Alcoólicos
Anônimos e a pandemia da Covid-19**

Mariana Oliveira da Fonte

Universidade Federal do Rio de Janeiro

maridfonte@gmail.com – <https://orcid.org/0000-0002-5414-4267>

RESUMO

O presente artigo analisa as *partilhas*, prática performativa e informativa, desenvolvidas nos grupos de Alcoólicos Anônimos (AA) e sua contribuição para a manutenção da sobriedade. No decorrer do texto, é traçada uma discussão acerca dos impactos que a medida de isolamento social, no contexto da pandemia da Covid-19, acarretou na recuperação dos membros de AA que dependem fundamentalmente dos encontros presenciais dos grupos para o prosseguimento da recuperação. A reflexão é fruto de uma pesquisa qualitativa com base na observação participante, empreendida entre 2017 e 2018, em três grupos situados na zona sul da cidade do Rio de Janeiro. Ademais, foram realizadas oito entrevistas semiestruturadas com integrantes dos grupos pesquisados; destas, duas mais recentes ao episódio da pandemia da Covid-19. As entrevistas demonstraram que os grupos não só se adaptaram ao modelo de reuniões online como perceberam novas funcionalidades e potencialidades neste tipo de interação.

Palavras-chave: Antropologia da Saúde; Alcoólicos Anônimos; Alcoolismo; *Partilhas*; Covid-19.

“Our stop is the word!”: the practice of sharing in Alcoholics Anonymous groups and the Covid-19 pandemic

ABSTRACT

This article analyzes the *sharing*, a performative and informative practice, developed in Alcoholics Anonymous (AA) groups and their contribution to maintaining sobriety. Throughout the text, a discussion is outlined about the impacts that the social isolation measure, in the context of the Covid-19 pandemic, has had on the recovery of AA members, who fundamentally depend on face-to-face meetings of the groups for the continuation of recovery. The reflection is the result of a qualitative research based on participant observation, undertaken between 2017 and 2018, in three groups located in the south zone of the city of Rio de Janeiro. Furthermore, eight semi-structured interviews were carried out with members of the surveyed groups; of these, two more recent to the episode of the Covid-19 pandemic. The interviews showed that the groups not only adapted to the online meeting model, but also noticed new features and potential in this type of interaction.

Keywords: Health Anthropology; Alcoholics Anonymous; Alcoholism; *Shares*; Covid-19.

“¡Nuestra parada es la palabra!”: la práctica de compartir en los grupos de Alcohólicos Anónimos y la pandemia de Covid-19

RESUMEN

Este artículo analiza el *compartir*, una práctica performativa e informativa, desarrollada en grupos de Alcohólicos Anónimos (AA) y su contribución al mantenimiento de la sobriedad. A lo largo del texto, se esboza una discusión sobre los impactos que la medida de aislamiento social, en el contexto de la pandemia del Covid-19, ha tenido en la recuperación de los miembros de AA, quienes dependen fundamentalmente de las reuniones presenciales de los grupos para la continuación de la recuperación. La reflexión es el resultado de una investigación cualitativa basada en la observación participante, realizada entre 2017 y 2018, en tres grupos ubicados en la zona sur de la ciudad de Río de Janeiro. Además, se realizaron ocho entrevistas semiestructuradas con miembros de los grupos encuestados; de estos, dos más recientes al episodio de la pandemia del Covid-19. Las entrevistas mostraron que los grupos no solo se adaptaron al modelo de reunión en línea, sino que también notaron nuevas características y potencial en este tipo de interacción.

Palabras clave: Antropología de la Salud; Alcohólicos Anónimos; Alcoholismo; *Compartir*; Covid-19.

Introdução

Em setembro de 2020, a Organização Pan-Americana da Saúde (Opas) publicou a pesquisa “Uso de Álcool durante a pandemia da Covid-19 na América Latina e no Caribe”¹ e os resultados confirmaram a hipótese levantada por especialistas de que, durante a pandemia, haveria uma intensificação do uso abusivo de álcool. A pesquisa, realizada entre 22 de maio e 30 de junho de 2020, entrevistou cerca de 12 mil pessoas de 33 países da América Latina e Caribe — 30,8% eram brasileiros. Segundo o estudo, 35% dos entrevistados entre 30 e 39 anos passaram a consumir doses excessivas de bebidas alcoólicas em pequenos intervalos.

Em consonância com esse dado, chama atenção o aumento na procura pelos grupos de Alcoólicos Anônimos (AA) durante a pandemia do novo coronavírus, como noticiado na manchete “Pedidos de Ajuda ao AA triplicam durante a pandemia; reuniões on-line são desafio”². Neste caso, tendo em vista que a recuperação proposta pelos grupos anônimos se fundamenta sobretudo a partir das reuniões diárias entre mulheres e homens que compartilham *o problema em comum com o álcool*³, é possível supor que o isolamento social em razão da pandemia, tenha provocado mudanças significativas na recuperação de muitos(as) alcoólicos(as).

As reuniões diárias do AA acontecem em torno da prática das *partilhas*, atos de fala imbuídos pela tentativa de rememorar um tempo passado marcado pelo uso de álcool, construído *a posteriori*, segundo a memória de quem o viveu. Assim, trata-se de uma prática, performativa e informativa, que além de transmitir narrativas de histórias de vida, desencadeia efeitos na recuperação e no desejo por parar de beber, tanto no membro que fala sobre si, quanto naqueles que a testemunham como ouvintes. Neste caso, ao se posicionarem diante de outros membros do grupo que compartilham da doença do alcoolismo, os alcoólicos utilizam o recurso da fala para resgatar memórias do *tempo de ativa* — tempo passado marcado pelo uso de álcool — a fim de acessar comportamentos e atitudes que os dificultariam construir um novo estilo de vida marcado pela sobriedade.

¹ A pesquisa contou com a aplicação de um questionário online anônimo, desenvolvido em inglês, espanhol, português e francês. Os respondentes eram residentes de um dos 33 países da América Latina e tinham 18 anos ou mais. Pesquisa disponível em: <https://iris.paho.org/handle/10665.2/52936>. Acesso em: 15 abr. 2023.

² Disponível em: <https://saude.ig.com.br/coronavirus/2020-06-09/pedidos-de-ajuda-ao-aa-triplicam-durante-pandemia-reunioes-on-line-sao-novo-desafio.html>. Acesso em: 15 abr. 2023.

³ Todos os termos êmicos serão grafados em itálico.

Desse modo, o artigo, em um primeiro momento, apresenta brevemente a estruturação dos grupos de Alcoólicos Anônimos e seus principais postulados. Em seguida, discorre mais longamente sobre a prática das *partilhas*. Por fim, a partir deste panorama mais geral sobre o funcionamento da recuperação proposta pelo AA, tenciona a nova realidade pandêmica e seus desdobramentos para a recuperação de quem, até então, dependia dos encontros presenciais para manter a sobriedade.

Metodologia

Este artigo é um desdobramento de uma pesquisa de mestrado (2019)⁴ realizada entre os anos de 2017 e 2018, de caráter qualitativo, que teve como metodologia entrevistas semiestruturadas e a observação participante em três grupos de Alcoólicos Anônimos (AA), localizados na Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro.

A observação participante ocorreu em reuniões abertas de AA (nas quais é permitido a presença de familiares, visitantes e curiosos). Tais reuniões acontecem de segunda-feira a domingo, das 8h30 às 22h, incluindo feriados. É importante esclarecer que buscou-se variar não somente os grupos frequentados, mas também os turnos das reuniões (manhã, tarde e noite) com o objetivo de compreender de que modo tais fatores interferiam na dinâmica das reuniões e nos próprios temas que surgiam nos depoimentos dos alcoólicos⁵.

A negociação da entrada em campo e a possibilidade de realização da observação participante foram facilitadas pelo contato já estabelecido com membros dos grupos, devido à pesquisa realizada também em AA no período da graduação. Somado a isso, a justificativa de divulgação do grupo e de sua terapêutica foi utilizada pelos membros para a autorização das visitas e permanência em campo. Sobre isto resalto que, à primeira vista, essa facilidade de concessões pode parecer contraditória em relação ao princípio êmico do anonimato. Todavia, quando analisada mais de perto, reflete algo importante sobre a própria terapêutica do grupo, que se sustenta fundamentalmente por meio de depoimentos de seus membros. Sob o ponto de vista dos interlocutores, a minha presença em campo configurava mais do que a possibilidade de divulgação do grupo, pois representava a

⁴ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES) — Código de Financiamento 001.

⁵ A partir dessa estratégia metodológica foi possível perceber que as dinâmicas das reuniões, bem como a trama das narrativas dos interlocutores não variam em demasia, salvo as particularidades de história de vida de cada membro.

oportunidade de testemunhar⁶ sua trajetória de superação atravessada pela doença do alcoolismo para alguém que não sofre da mesma condição.

Ademais, as narrativas sobre as quais este artigo se debruça são frutos de um duplo movimento de *partilha* biográfica: uma testemunhada em *cabeceira de mesa* — espaço físico que demarca o local de fala e de expressão dos alcoólicos — para o coletivo no decorrer das reuniões e, a outra, dita a mim no espaço da entrevista. Em ambos os espaços de fala, ressalta-se a inevitável relação de alteridade do próprio contexto etnográfico. E enfatiza-se a tentativa dos alcoólicos em atribuir sentido, *a posteriori*, às experiências com o álcool, assim como qualificar um tempo vivido em um contexto presente de recuperação.

Acerca das entrevistas é importante esclarecer que as narrativas de cada entrevistado(a) determinaram o ritmo de modo que, em alguns casos, não foram realizadas todas as perguntas propostas pelo roteiro preliminar. A princípio, o coordenador responsável pelos grupos selecionou os membros que poderiam ajudar com a pesquisa, mas ao longo de um ano de frequência e observação, alguns membros, de forma voluntária, me procuraram para a realização da entrevista.

Duas entrevistas são mais recentes, datam de 2021, e tratam-se de interlocutoras já conhecidas por meio do trabalho de campo realizado entre 2017 e 2018. Elas foram procuradas por mim para falar sobre a relação dos grupos com a pandemia e aceitaram realizar a entrevista pelo canal de comunicação online do *Google Meet*.

O grupo de Alcoólicos Anônimos

Em 1940 surge o primeiro grupo de Alcoólicos Anônimos no Brasil. Cinco anos após um corretor de imóveis e um médico, ambos portadores da doença do alcoolismo, criarem um grupo de conversação na cidade de Nova Iorque que reunia alcoólicos solidários às dificuldades em torno do problema em comum com o *uso abusivo de álcool*. Desde então, o grupo defende que não se alia a nenhuma seita ou religião, nenhum partido político, organização ou instituição. Intitula-se autossuficiente e se mantém graças às contribuições dos próprios membros.

O termo “alcoólico”, utilizado nas principais literaturas de Alcoólicos Anônimos (AA) e entre seus próprios membros, faz referência à condição patológica do alcoolismo. Seu

⁶ Mais adiante reflito sobre a possibilidade de interpretar as *partilhas* como uma modalidade de testemunho.

uso é em detrimento à associação entre adoração e o álcool, enfatizada pelo sufixo *latra* (do termo “alcoólatra”), de origem grega, que remete à ideia de adorador, distorcendo o quadro de dependência da doença. Entre os membros de AA, o uso do termo recuperação faz referência ao processo de reabilitação de si e de suas relações sociais por meio de um movimento constante de vigia em relação à vontade de beber. Dessa forma, o propósito fundamental dos grupos de Alcoólicos Anônimos é a sobriedade e a promoção da ajuda mútua na manutenção do estado sóbrio⁷.

É importante esclarecer que o grupo de AA percebe o alcoolismo como uma doença *crônica, progressiva e incurável, de base física, moral e espiritual*. Dessa forma, a recuperação proposta combina certa concepção fisicalista do paradigma biomédico (explicitada em termos como “compulsão”, “dependência”, “doença crônica”) com uma concepção “moral-espiritual”, que posiciona o membro no centro de seu processo de recuperação. A oscilação entre uma concepção e outra indica que a noção êmica da doença supera a concepção do saber biomédico como hegemônico e admite outros saberes (“moral” e “espiritual”) durante o processo de saúde-doença dos alcoólicos em recuperação.

A constituição do modelo biomédico, compreendido como um saber que incide sobre o processo de saúde-doença, está associada à configuração individualista na cultura ocidental moderna (Dumont, 1985 [1983]). De acordo com Octavio Bonet, dessa configuração individualista “surge uma nova concepção de pessoa, colocando o indivíduo como valor supremo — transformação fundamental para que a biomedicina se cristalice como um modelo sobre o corpo e a doença” (Bonet, 1999, p. 125).

Ao assumir que a doença do alcoolismo abrange certa conotação “moral-espiritual”, o grupo entende que os desdobramentos da doença não atingem somente a corporalidade dos alcoólicos (*tonteira, hematomas, enjoo, enxaqueca, entre outros*), mas também a forma como os sujeitos constroem sua própria representação, como são percebidos e se relacionam. Nas palavras de Eduardo Tadeu Brunello (2013), “o alcoolismo, nessa perspectiva [de AA], nada mais seria que a implicação de uma trajetória que adoeceu em sua totalidade” (p. 43).

⁷ A recuperação estrutura-se por meio dos Doze Passos e das Doze Tradições que funcionam como um guia prático para remediação dos prejuízos de caráter mental e físico causados pela compulsão de bebidas alcoólicas.

A prática das *partilhas*

“Concedei-nos, Senhor, a serenidade necessária para aceitar as coisas que não podemos modificar, coragem para modificar aquelas que podemos, e sabedoria para distinguir umas das outras”.⁸ Após solicitar um minuto de silêncio para a oração da serenidade descrita acima, o coordenador da reunião leu o Preâmbulo de AA:

Alcoólicos Anônimos é uma irmandade de homens e mulheres que compartilham, entre si, suas experiências, forças e esperanças, a fim de resolver seu problema comum e ajudar outros a se recuperarem do alcoolismo. O único requisito para ser membro é o desejo de parar de beber. Para ser membro de AA não há taxas ou mensalidades, somos autossuficientes, graças às nossas próprias contribuições. AA não está ligada a nenhuma seita ou religião, nenhum movimento político, nenhuma organização ou instituição; não deseja entrar em qualquer controvérsia; não apoia nem combate quaisquer causas⁹.

Naquela tarde, Pedro¹⁰ foi o primeiro membro a falar. Como de costume, dirigiu-se ao banco alto, localizado ao lado da mesa do coordenador (cargo voluntário) e compartilhou suas experiências com álcool e suas dificuldades em torno da recuperação durante cerca de 7 minutos — tempo limite permitido para cada membro presente na reunião. Impulsivo e bastante agitado, como normalmente aparentava nas reuniões diárias, Pedro olhou pela janela e disse: “O turista chega, desce do navio, dá uma volta na Praça Mauá e acha que já conhece o Rio de Janeiro. Eu era assim com a minha vida!”. Aos 28 anos e em recuperação há 6, Pedro, através de sua fala, revelou o que estava em jogo em sua *partilha*: o interesse em resgatar a própria vida, ato fundamental para alguém que deseja fazer de si sua morada. O que Pedro repreendia era ser um turista em sua própria vida, visitando-se esporadicamente e se conhecendo superficialmente.

Há pouco mais de três anos ouvi essa *partilha* de Pedro em uma reunião de AA e sempre que escrevo sobre essa prática retomo sua narrativa. Isto porque ela reflete perfeitamente a questão fundamental sobre as *partilhas*: são espaços de elocução que

⁸ Oração da serenidade de Alcoólicos Anônimos. Disponível em: <https://www.aa.org.br/informacao-publica/sobre-a-a/oracao-da-serenidade>. Acesso em: 15 abr. 2023.

⁹ O preâmbulo de Alcoólicos Anônimos apresenta os princípios fundamentais do grupo. Disponível em: <https://www.aa.org.br/informacao-publica/sobre-a-a/quem-somos>. Acesso em: 26 dez. 2021.

¹⁰ Em nome do princípio ético pertinente à prática etnográfica e em respeito ao anonimato dos interlocutores, são utilizados nomes fictícios para mencioná-los.

permitem aos membros de AA construir e reconstruir sua pessoa, e, a partir disso, apropriar-se da própria vida.

De acordo com o que foi observado em campo, ao longo de suas *partilhas*, os membros de AA rememoram o *tempo de ativa* — termo nativo para classificar um tempo passado marcado pelo uso de álcool — construído *a posteriori*, segundo a memória de quem o viveu ou de quem o presenciou de perto. Por meio do resgate de experiências de um tempo passado, os alcoólicos constroem um senso de agência sobre sua pessoa e sua própria história (Das, 1999), cujo resultado é a fusão do conhecimento de si com o próprio processo da vida, que transcorre ao longo dos tempos vividos e do tempo que se busca viver com sobriedade. Desse modo, o compartilhamento da fala é a ferramenta principal que possibilita a produção de determinado estatuto de Pessoa em meio a uma rede de interlocutores dispostos a ouvir as narrativas.

No entendimento de Judith Butler (2017) sobre o ato de relatar a si mesmo, a autora propõe que o fundamental nesse processo é o sentido produtivo de fazer “si mesmo” que ele carrega, pois gera autorreflexão. Assim, o trecho da *partilha* de Pedro nos ajuda a pensar a produção da Pessoa a partir dos atos de fala. A determinação dele em resgatar a própria vida é fruto de um processo que se inicia com o resgate de seu passado e segue em construção. No *tempo de ativa*, Pedro era um turista em sua própria vida, isto é, vivia sem conduzi-la, a passeio. Já em recuperação, ele pode escolher dentro de uma série de possibilidades construir e (re)construir o seu modo de conduzir a vida.

De acordo com Butler, o relato de si

[...] não tem como objetivo o estabelecimento de uma narrativa definitiva, mas constitui uma ocasião linguística e social para a autotransformação. Em termos pedagógicos, constitui parte do que Sócrates exemplificou sobre a *parresía* como uma fala corajosa no espírito crítico da ‘Apologia’. Em termos foucaultianos, ‘o alvo dessa nova *parresía* não é persuadir a Assembleia, mas convencer de que se deve cuidar de si e dos outros; isso significa que se deve mudar de vida’ [Foucault, 2001: 106] (Butler, 2017, p. 165).

Em *cabeceira de mesa* — espaço físico que demarca o local de fala e expressão dos alcoólicos — os membros iniciam a fala apresentando o próprio nome e há quanto tempo estão em recuperação em AA. “Me chamo João, um alcoólico em recuperação e estou há 3 anos sem beber, mas só por hoje!”, por exemplo. Nesta fala inicial, dois elementos chamam atenção: em primeiro lugar, a importância atribuída à demarcação do nome

próprio, primeiro indício de que ali há uma Pessoa em construção que procura, através da *partilha*, resgatar a autonomia de escrita de sua própria biografia (Bourdieu, 2006). O nome, por sua vez, é acompanhado da qualificação “alcoólico em recuperação”, que localiza o sujeito como um membro de AA. Nesse caso, se por um lado o nome particulariza a pessoa, por outro, o termo “alcoólico em recuperação” a insere em uma coletividade e cria identificação. O segundo elemento presente na fala inicial das *partilhas* é a referência ao tempo de recuperação acompanhado por uma conjunção adversativa (mas) que destaca o princípio fundamental de AA: a recuperação é renovada a cada 24h.

Como é possível supor, a linguagem das emoções em um contexto de recuperação é o dispositivo criador, por excelência, de identificação entre os membros e o que possibilita o compartilhamento de experiências de dor entre os alcoólicos. Ao longo das *partilhas*, as emoções operam como uma linguagem que pretende comunicar algo, isto é, um conector entre quem fala e quem escuta. Assim, trata-se de uma linguagem que não se restringe aos fenômenos psicológicos e fisiológicos, mas também sociais, porque possuem um caráter coletivo (Mauss, 2005 [1921]).

Entretanto, comunicar certas experiências nem sempre é algo que as palavras conseguem dar conta. Nesse sentido, há casos em que a fala deixa de ser o mecanismo recorrente de comunicação e o choro, por exemplo, assume o lugar de narrar o que foge e escapa às palavras. Assim como o choro, o silêncio se apresenta como um simples ato de não dizer, e ainda assim expressar algo (Das, 1999). Por isto, pensar a expressão e o compartilhamento de emoções em grupos de AA é tangenciar o que muitas vezes está localizado na linha tênue entre o dizível e o indizível.

Nesse processo de construção e (re)construção de si por meio das *partilhas*, acessar as memórias do passado é uma atitude fundamental para evitar a denominada *amnésia alcoólica* — termo nativo para designar a incapacidade de lembrar de eventos ocorridos no período de *ativa*. Não destinar certas experiências ao esquecimento e revisitar quem se foi um dia (e como) é, por assim dizer, um esforço contínuo que contribui para a elaboração de quem se busca ser. O ponto de partida para este processo de revisitação de si remete ao fenômeno denominado *fundo do poço* — termo nativo para caracterizar a situação-limite, situacional e particular que leva o alcoólico a procurar por ajuda e recuperação. Ivan, um senhor de cerca de 70 anos e membro de AA há mais de 20, esclarece o caráter particular desse fenômeno: “*Aqui em AA a nossa vida é um filme. O enredo é o mesmo, o que muda é o enfoque*

*que cada um dá. O meu filme passaria na Sessão da Tarde!”*¹¹. Isto é, as narrativas dos alcoólicos, de maneira geral, assumem a mesma trama em torno do tema do alcoolismo. O que as diferencia é a dimensão e a gravidade atribuídas pelos próprios alcoólicos aos episódios que classificam como *fundo do poço*.

A seguir, apresento a fala de Júlia (fisioterapeuta, 51 anos, e membro de AA há 26) durante uma entrevista, com o objetivo de demonstrar de que forma a descrição do *fundo do poço* e o discurso emocional envolvido nela operam como um espelho que reflete o inverso do que se busca ser e viver em recuperação.

Ingressei em AA aos 25 anos, assim que minha filha nasceu. Fiquei 16 anos sem beber [...]. Nesse tempo, eu me formei em Fisioterapia e comecei a atender em um consultório na Zona Sul. Aos poucos, eu parei de frequentar as reuniões de AA e tive uma recaída. Fiquei 6 anos bebendo e aí eu fui no fundo do poço. Naquela fase, eu pensei: “Posso voltar a beber! Agora eu sou formada! Sou uma doutora! Não vou ficar sambando com porteiro, beijando boca de porteiro, me drogando, subindo morro e descendo morro!

Imagina! Sou outra pessoa!”. E foi muito pior! Até com morador de rua eu me envolvi. No início da recaída, eu bebia vinho comendo carpaccio, num apê maneiríssimo [sic]. Terminei sentada na Central do Brasil, na porta de uma boca de fumo e com o traficante falando no celular com a minha filha, que procurava por mim desesperada. Eu estava há dias andando pela Central do Brasil sozinha. Quando minha filha chegou para me buscar, ela só estendeu a mão e me tirou dali (Entrevista, setembro de 2018).

Após a recordação do gesto da filha, Júlia reitera:

Foi por ela que eu não me matei diversas vezes, e por ela que eu voltei para o AA. Quando retomei ao grupo, comecei a mexer na minha história, a me conhecer. Nestes últimos três anos, eu tenho construído a Júlia que eu sempre quis ser. O momento agora é de cuidar de mim, de me amar [...]. Agora eu tenho um lar! Uma casa linda e harmoniosa. Na ativa, eu passava dias na casa de um amigo, no pé da favela, bebendo e me drogando. Passava dias lá, trancada num lugar sujo, escuro e fechado, com um ‘entra e sai’ [sic] insano de pessoas. Mas hoje não! Hoje eu tenho a minha casa, um lugar limpo, de espiritualidade e não é qualquer um que eu deixo entrar! (Júlia, entrevista, setembro de 2018, Rio de Janeiro).

A fala de Júlia está demarcada entre o “ontem”, entendido como sujo e escuro, e o

¹¹ Programa da televisão brasileira, exibido de segunda à sexta-feira pela Rede Globo, que transmite filmes com indicação livre ou classificados para pessoas a partir dos 12 anos de idade.

“hoje”, classificado como limpo e harmonioso. Esta diferenciação entre o *tempo de ativa* e o *tempo de recuperação* é muito comum nas *partilhas* em AA. Os atos de fala, em primeira pessoa, destinados a interpretar e criar alguma representação da doença do alcoolismo e seus desdobramentos, corporificam o vivido e acabam por esbarrar, na grande maioria, em representações de experiências de sofrimento e dor. A respeito da construção e (re)construção do *self*, o sofrimento e a dor, à primeira vista, podem representar a experiência que desintegra a Pessoa alcoólica. Entretanto, quando compartilhado, torna-se uma ferramenta que permite criar e (re)criar representações do *self* em um novo contexto, agora de recuperação.

Na tentativa de representação dos alcoólicos em *cabeceira de mesa*, existe um “eu” engajado em si e na produção de suas próprias memórias, mas que logo assume o lugar de um “nós”, por meio do contraponto da fala, isto é, a escuta. Dessa maneira, a escuta possibilita a formação de certa identificação com experiências que atravessam a grande maioria dos alcoólicos — como fragmentações de relações familiares, por exemplo — e faz dos discursos uma ferramenta de contágio que impulsiona a finalidade coletiva da sobriedade.

Uma leitura possível das *partilhas* em AA, portanto, é a sua aproximação ao modelo de testemunho religioso¹² (Côrtes, 2014), tendo em vista que as narrativas seguem a lógica de um discurso de rompimento com a identidade anterior, marcada pelo *uso abusivo de álcool*, que tende revisitar a história de vida marcada pelo álcool com o objetivo de construir um novo estilo de vida após a aceitação da condição de doente alcoólico.

De acordo com Eduardo Dullo e Luiz Fernando Dias Duarte (2016),

no testemunho religioso a narrativa pode abarcar tanto o testemunho em que o sujeito se afirma na fé, isto é, atesta a sua fidelidade, quanto pode abarcar a narrativa como a reafirmação de haver testemunhado um acontecimento (p. 14).

Nesse aspecto, as *partilhas* em AA indicam que a fala do membro testemunhante é direcionada a comprovar, para si e para os ouvintes, como é possível parar de beber. Exemplo disso é a fala inicial de alguns alcoólicos em *cabeceira de mesa*: “*Estou aqui para mostrar como é possível! Se eu consegui, vocês também conseguem!*”. Dessa forma, a narrativa do testemunho

¹² Ainda que as narrativas das *partilhas* muito se assemelhem aos testemunhos religiosos marcados por “um antes e um depois” da aproximação com determinadas práticas religiosas, é importante ressaltar que a religião é um tema controverso no interior dos grupos de AA e que apesar de render uma reflexão muito profícua, fogem da discussão aqui proposta.

entre os membros se aproxima da tentativa de validar o programa de recuperação para os ouvintes, sobretudo para aqueles que se encontram em início de recuperação. Isto porque ao testemunhar a eficácia da recuperação, o alcoólico afirma o propósito da sobriedade, e, ao mesmo tempo, atesta para outros membros a possibilidade de parar de beber.

A narrativa autorreferenciada do testemunho repercute ainda na recuperação e no desejo por parar de beber daqueles que a compartilham enquanto ouvintes. Por um lado, ao falar de si, o membro reafirma seu compromisso com a sobriedade e compartilha suas dificuldades, erros e acertos na tentativa de se manter sóbrio. Por outro, no exercício da escuta, o alcoólico ouvinte se espelha no testemunhante para criar seus próprios caminhos de sobriedade. Por isto, as *partilhas* não cumprem apenas a função de comunicar e informar, mas repercutem e afetam quem as testemunham, produzindo efeitos no presente e nos planos futuros dos ouvintes. Como salienta Butler (2017), a reflexividade do si-mesmo é incitada por um outro, de modo que o discurso de uma pessoa leva a outra à reflexão de si.

Acerca dos efeitos do ato de falar e ouvir em um serviço telefônico de prevenção ao suicídio, Isis Martins (2016) enfatiza:

Falar de si, de sua intimidade, consiste, assim, em um ato que articula a própria constituição e cultivo do *self*. Ter quem escute esse discurso é uma prerrogativa do estabelecimento de um modelo autorreferenciado de si. Mas esse modelo só se realiza pelo jogo de espelhos entre fala e escuta: porque é necessário haver quem saiba escutar, quem testemunhe o discurso e garanta sua eficácia e valor dignificante (p. 20).

Assim, há no cerne da prática das *partilhas* a produção de certa narrativa autorreferenciada, cujo alvo é a própria trajetória de vida de quem fala, do testemunhante, mas que encontra seu ápice na escuta. Compreender de que maneira esta prática adequou-se à nova realidade imposta pela pandemia da Covid-19 é o que se pretende a seguir.

Partilhas e Covid-19

No dia 30 de abril de 2020, por força de uma decisão da Justiça Federal de São Luís, o Maranhão foi o primeiro estado brasileiro a decretar a medida conhecida como *lockdown* para tentar conter a proliferação do vírus da Covid-19. No Rio de Janeiro, apesar do alerta da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) ao governo estadual e municipal para o descontrole com as novas infecções, o governador Wilson Witzel delegou aos municípios a autoridade para que

cada um estabelecesse suas medidas e regras de isolamento. Marcelo Crivella, prefeito da cidade do Rio de Janeiro na época, decretou bloqueios de entrada e de circulação em apenas alguns bairros da capital carioca. Não à toa, houve muitos desencontros de informações sobre as medidas de proteção e suas aplicabilidades nesse cenário inicial da pandemia.

O *lockdown*, que em português equivale a bloqueio total ou confinamento, é uma medida rígida de segurança adotada pelo poder público para tentar conter situações imprevisíveis, que ameaçam o convívio social, como, por exemplo, a propagação do coronavírus. Não demorou para que essa medida atingisse os grupos de Alcoólicos Anônimos que logo tiveram que fechar suas salas de reunião. Especificamente, no estado Rio de Janeiro, são 72 cidades com grupos de AA. Na capital, contabiliza-se 207 com reuniões diárias e em todos os turnos (manhã, tarde e noite).

A presença e participação continuada nessas reuniões articuladas em torno das *partilhas* são fundamentais para que homens e mulheres mantenham a recuperação e a abstinência do álcool. Assim, diante das medidas de confinamento impostas pela pandemia da Covid-19, milhares de alcoólicos ficaram sem essa rede de apoio. O termo “fique em casa” viralizou entre os apoiadores do *lockdown* e se espalhou rapidamente pelas redes sociais. Ainda que necessário e urgente, o confinamento impossibilitou práticas de cuidado e a recuperação de grupos como os de AA, para os quais o princípio do confinamento configurava mais uma ameaça do que proteção.

Preocupação e curiosidade me fizeram retornar o contato com os meus interlocutores da pesquisa de mestrado; por cerca de dois anos não nos falávamos. De imediato mandei uma mensagem para Mirtes, que na época da pesquisa era uma figura bem articulada nos grupos da Zona do Sul do Rio, transitava com facilidade entre os novatos e era reconhecida pelo seu amplo conhecimento da literatura de AA. No momento de nosso reencontro (virtual), Mirtes contabilizava 23 anos de recuperação, integrava o conselho fiscal de seu grupo e há pouco deixou de ser membro coordenador do distrito da Zona Sul. Durante os primeiros minutos da entrevista, Mirtes fez questão de me atualizar sobre as novidades dos grupos.

A principal novidade, segundo ela, foi o aumento em 40% de mulheres ingressantes nos grupos de AA durante a pandemia. Em suas palavras,

houve uma verdadeira enxurrada de mulheres ingressando. Parecia que só entrava mulher e sempre com a mesma história. Elas diziam que estavam

entrando porque já bebiam em casa, mas com a pandemia, passaram a beber o dia todo. Elas me diziam que já tomavam uma cerveja fazendo a comida, mas agora bebem fazendo o café, o almoço, o lanche e a janta (Mirtes, entrevista, setembro de 2021, Rio de Janeiro).

Outro aspecto que a surpreendeu positivamente foi o que denominou de “*uma nova realidade de Alcoólicos Anônimos*”. Ela explica:

Eu ingressei numa época em que o pessoal chegava muito pior, muito mais acabado, com muito mais perda... eu, por exemplo, vim de clínica, perdi trabalho, me separei, fui um vexame na família.

O nível das pessoas que chegam agora é outro... chegam inteiras, dizendo: “eu tô [sic] fazendo mestrado, mas não tá legal!”; “eu bebi, bati com carro... coisas que nunca me aconteceram...”.

Eu [Mirtes], por exemplo, estou com uma afilhada¹³, que é médica, residente e têm a consciência de que se continuar bebendo não vai se formar (Mirtes, entrevista, setembro de 2021, Rio de Janeiro).

Nitidamente, de acordo com as descrições de Mirtes, os grupos de AA sofreram e ainda sofrem certas transformações no contexto pandêmico (Campos, 2021). Parece que o público e as razões que motivam a procura pelos grupos de AA têm mudado, e uma possível explicação para essa transformação é o confinamento, que tem exigido que as pessoas estabeleçam uma nova relação consigo e um olhar mais atento para si. Essa é uma hipótese que irei desenvolver mais adiante. No entanto, o que mais chama atenção na narrativa de Mirtes é sua fala sobre como os grupos reagiram às medidas de segurança para conter a Covid-19. Segundo ela, na mesma semana em que o comércio considerado não essencial foi obrigado a fechar as portas e/ou reduzir o número do público, os membros de AA, de forma voluntária e por ímpeto individual, criaram grupos no *Whatsapp* e abriram salas na plataforma *Zoom*. De acordo com Mirtes, ainda no mês de março, cada grupo (sobretudo na Zona Sul do Rio de Janeiro) buscou se adequar às plataformas de reuniões online, mas sem uma orientação única da Junta de Serviços Gerais de Alcoólicos Anônimos do Brasil (Junaab).

Um ponto extremamente importante sobre a entrevista com Mirtes deve ser

¹³ Em AA os membros recém ingressos possuem um padrinho ou uma madrinha responsável por lhe apresentar a programação e praticar junto a ele os *Doze Passos*. Ao ocupar este papel, o padrinho ou a madrinha assume a função de acompanhar todo o processo de recuperação do alcoólico, assegurar disponibilidade para conversar e tirar dúvidas sobre a programação do grupo.

considerado aqui. Durante toda a sua fala, ela fez questão de frisar que o cenário que me descrevia era um recorte muito particular da Zona Sul do Rio de Janeiro e que por isso, não podia ser generalizado para tratar de todos os grupos de AA da cidade. Por exemplo, logo no início do *lockdown*, os membros começaram a participar de reuniões que eles próprios criaram para manter, de alguma forma, a recuperação. No entanto, isso não se aplicou a grupos de AA localizados em favelas, como o Santa Marta, Rocinha, Vidigal que, de acordo com Mirtes, nunca fecharam as portas durante a pandemia.

Essa discrepância apontada por Mirtes pode ser lida a partir do que Asa Laurell (1982) chama atenção acerca das limitações de tratarmos do processo saúde-doença como um fenômeno unicamente biológico. De acordo com a autora,

a questão de planejar-se o estudo do processo saúde-doença como um processo social não se refere somente a uma exploração de seu caráter, mas coloca, de imediato, o problema de sua articulação com outros processos sociais, o que nos remete inevitavelmente ao problema de suas determinações (Laurell, 1982, p. 3).

Assim, segundo Laurell, o caráter social da doença está presente sobretudo no modo como se adoece e se morre em nossa sociedade. No caso exposto por Mirtes, o caráter social da doença fica evidente nos privilégios de classe que permitem que determinados sujeitos possam dar continuidade ao tratamento do alcoolismo em suas residências, por meio de aparelhos eletrônicos com uma rede wifi.

Dando continuidade ao relato de Mirtes, ela aponta que, em pouco tempo, menos de um mês desde o início do *lockdown*, a Junaab fez uma parceria com a empresa Google e conseguiu uma conta particular do Grupo de Alcoólicos Anônimos Brasil na plataforma *Meet*. Os links das reuniões estão disponíveis no site oficial de AA e circulam por grupos de *WhatsApp* criados pelos próprios membros. A partir disto, AA implementou no modelo online a mesma dinâmica de reuniões presenciais em torno das *partilhas*. O ritual é muito similar: o coordenador dá início a reunião solicitando um minuto de silêncio e em seguida pronuncia a Oração da Serenidade. Em reuniões de uma hora, cada membro tem em torno de cinco minutos para sua *partilha* (o uso da câmera não é obrigatório) e em reuniões de duas horas, os membros podem falar entre sete e dez minutos. A contribuição voluntária para o pagamento das despesas e manutenção da sala física dos grupos passou a ser realizada por pix (meio de pagamento eletrônico instantâneo). De acordo com Mirtes,

os antigos ficaram no início: “esquisito isso! Abre a câmera, fecha a câmera! Não pode

ficar sem camisa, não pode comer... tem gente atrás de você! Olha o anonimato!” Mas aos poucos fomos nos adequadamente e hoje funciona perfeitamente bem. Tivemos alguns casos de invasão [entrada de pessoas não autorizadas] na reunião, mas rapidamente aprendemos a conter essas atitudes (Mirtes, entrevista, setembro de 2021, Rio de Janeiro).

Diante dessa nova realidade do grupo de AA, que desde a sua criação, em 1935, buscou construir uma rede de apoio a homens e mulheres com *problemas em comum com o álcool*, é fundamental questionarmos qual a importância de uma rede como essa em um período pandêmico, marcado por extrema incerteza e que desmascara vulnerabilidades e fragilidades pessoais. A fala de Mirtes a seguir responde por si só esse questionamento. Quando perguntou se AA se adaptou ao confinamento, ela me diz: *“Uma moça do nordeste, por exemplo, na reunião aqui do Rio disse: ‘eu vou me matar! vou me matar hoje! Já comprei o chumbinho!’ A gente [o grupo] ficou revezando, todo mundo ligava para ela durante dias e ela não se matou. Está aí há um ano já em recuperação”* (Mirtes, entrevista, setembro de 2021, Rio de Janeiro).

Tal como indica Mirtes, os grupos não só se adaptaram ao novo contexto pandêmico, como também ampliaram sua rede de apoio, agora sem a demarcação de fronteiras físicas graças ao modelo online das reuniões. Embora a nova realidade de AA revele um imenso avanço que, sem dúvida, proporcionou a continuidade da recuperação de milhares de alcoólicos em meio ao fechamento das salas de AA, não se deve perder de vista o alerta de Mirtes acerca dos marcadores sociais que impedem a generalização dessa realidade. Como ela própria frisa, *“o acesso ao modelo online é um privilégio de poucos. Por exemplo, o rapaz que era porteiro, companheiro nosso, disse uma vez: ‘eu não tenho internet... se eu colocar um cartão pré-pago em meia hora acaba o crédito. Como eu vou ouvir uma reunião de 2 horas?’”*. Atentos a isto, assim que autorizado pela prefeitura do Rio, o grupo de Mirtes, que antes da pandemia comportava cerca de 40 cadeiras em sua sala, passou a funcionar apenas com 15 cadeiras exclusivas para pessoas que, por diversos motivos, sobretudo econômicos, não têm condições de acessar às reuniões online.

Ainda acerca da modalidade de reuniões online como uma reação à pandemia da Covid-19, é interessante compreender como essa adaptação reafirma o caráter social do processo saúde-doença “na medida em que não é possível focalizar a normalidade biológica do homem à margem do momento histórico”, como salienta Laurell (1982, p. 12).

“E aí chegou a pandemia...”: o caso de Lila à título de conclusão

E aí chegou a pandemia... e foi muito engraçado porque quando eu cheguei no AA, eu não conseguia andar de elevador sozinha, eu tinha um pânico absurdo. Então, eu não saía de casa, só ia para o grupo. Não trabalhava, não estudava, não fazia nada. E um pouco antes da pandemia começar, eu fiz amigos e foram os primeiros amigos que eu fiz na vida, com 23 anos, e comecei a sair. Eu ia para casa de uma amiga minha e ficava lá tocando violão. E de repente eu me vi naquele lugar de novo, de reclusão, de ter que fazer a vontade contrariada dessa vez. Porque antes eu queria ficar na cama, ficava semanas sem tomar banho e coisas desse tipo. Então no início [da pandemia] eu comecei a ficar desesperada, era uma coisa muito intensa. A minha madrinha falou pra [sic] mim que eu ia ter que olhar pra [sic] mim pela primeira vez na vida. E aí eu comecei a olhar para mim e ver que eu precisava do AA. E essa coisa do online foi uma benção porque eu seria uma das pessoas que não poderia ir na sala porque eu sou de risco, tenho obesidade mórbida. E aí eu comecei a ir nas reuniões online. A espiritualidade é a mesma, só não tem os abraços, mas a troca e o compartilhar de cada história que eu me identifico, isso não mudou... que é o essencial (Lila, entrevista, setembro de 2021, Rio de Janeiro).

Lila é uma jovem de 26 anos, estudante de designer e há 4 anos segue a recuperação de AA para contornar o seu *problema com o álcool*. Indicada por Mirtes para conversar comigo sobre como o grupo tem se ajustado à pandemia, ela é uma entusiasta do novo modelo de reuniões online. Em sua fala, citada acima, alguns aspectos merecem uma reflexão. Um deles é a frustração que Lila sentiu nos primeiros momentos de confinamento ao se deparar com a possibilidade de um retrocesso em sua recuperação e na socialização com seus novos amigos.

É importante frisar que esse misto de frustração e retorno a antigos hábitos da *ativa* (presente na fala de Lila) é apontado pelos membros de AA como uma combinação perigosa para o alcoólico, pois facilitaria uma possível *recaída* (voltar a beber). No entanto, essa frustração parece ter recebido outro significado quando Lila, por meio de sua madrinha, se deu conta de que o confinamento poderia ser revertido em um momento de reflexão e em uma oportunidade de “*olhar*” para si mesma. Esse movimento direcionado a si mesmo é denominado por ela de “vontade contrariada”. Isto é, se na *ativa*, Lila buscava se recluser em seu quarto e interagir o mínimo possível com outras pessoas, na pandemia, viu-se obrigada a retornar tais hábitos. Ainda que inesperado, esse movimento de reclusão em si mesmo, em razão da pandemia, parece ter produzido em Lila novas práticas de cuidado e de atenção direcionadas a si mesma. Sobre esse aspecto, ela acrescenta:

Nessa [sic] pandemia eu tive que crescer. Eu sempre tive que crescer e fazer coisas que muitas vezes eu não queria fazer, mas fazia porque minha mãe é adicta. Porque não tinha cuidado...então minha infância e adolescência foi comigo mesma. E aí essa pandemia também me forçou a crescer, forçou a me colocar num lugar que não é meu lugar de conforto, mas que eu precisava porque eu não quero mais morrer. Eu poderia muito bem sair na rua, dizer que eu iria no grupo [de AA], pegar covid e morrer. Se fosse uns anos atrás eu faria isso, eu usaria isso como desculpa para acabar morrendo. Mas o fato deu [sic] me apegar à vida e querer viver, querer ir para esse online que é maravilhoso (Lila, entrevista, setembro de 2021, Rio de Janeiro).

O que Lila parece indicar é que o confinamento e todos os sentimentos provocados por ele a fizeram reagir de uma outra forma à recuperação. Uma reação ainda mais consciente e autônoma em relação à necessidade de parar de beber e seguir com a abstinência. Além do mais, ao longo de nossa conversa, Lila fez questão de me contar que o olhar mais atento para si mesma a fez perceber uma nova paixão. Ela comenta:

Na pandemia eu comecei um projeto educacional para crianças e adolescentes pelo Whatsapp. Para as crianças ficarem mais em casa e fazerem alguma coisa produtiva. É um projeto de jogos, RPG¹⁴. E eu me apaixonei pela educação. É uma educação libertária porque elas podem escolher o que querem aprender até porque não é escola. É muito legal ver que há alguns anos eu não seria exemplo para ninguém, eu era um nada, eu me via como um nada, eu era menos do que isso, eu me via como um monstro, na verdade. A culpa era muito grande, tudo era muito exacerbado, tudo ruim, e hoje poder ser exemplo para crianças.... (Lila, entrevista, setembro de 2021, Rio de Janeiro).

De acordo com Lila, a educação não só se revelou como uma nova ocupação, mas repercutiu em sua autoestima e a fez valorizar sua trajetória até o AA. Apesar de descrever sua adaptação ao confinamento como um exemplo de sucesso, ela faz importantes observações sobre como, ao seu ver, o confinamento e a dinâmica das reuniões online repercutiram em quem ingressou no AA durante a pandemia (o que não foi o seu caso). Ela diz:

Tem muita gente que entrou na pandemia, que não sabe o que é uma sala presencial. Quando ingressei, eu ficava de manhã até à noite na sala presencial. Chegava 8h da manhã e saía 22h da noite porque eu precisava, era muita coisa... meu local de ativa era em casa e eu não sei se eu conseguiria na pandemia porque precisava sair daquele ambiente para me recuperar (Lila, entrevista, setembro de 2021, Rio de Janeiro).

E quando pergunto se Lila acredita que ficou mais difícil lidar com o desejo de beber durante o confinamento, ela comenta:

Sabe que eu acho que na verdade foi o contrário? Porque a gente tem muito mais ingressantes hoje do que a gente tinha antes, né? As pessoas foram obrigadas a olhar para elas e elas começaram a não suportar mais aquela situação. Porque não era mais uma situação de socialização, era álcool por álcool. Você está ali sozinho, bebendo sozinho. Eu vejo muita gente falando que percebeu por causa da pandemia que era alcoólatra. Não tem mais aquela desculpa “vou sair com meus amigos!”, não... é dentro de casa, no fundo do poço, deitada no tapete (Lila, entrevista, setembro de 2021, Rio de Janeiro).

Como todo e qualquer fenômeno social, a pandemia despertou inúmeros sentimentos, angústias e dúvidas de ordens diferentes nos sujeitos. No entanto, ainda segundo a avaliação de Lila, o que a maioria dos ingressantes parece ter sofrido em comum foi um certo processo de autorreconhecimento. A *partilha*, nesse cenário, é a prática que permite que os novos membros de AA se reconheçam no testemunho de outros companheiros(as) e avaliem suas próprias trajetórias. Assim, o modelo online de reunião, que manteve a prática das *partilhas*, talvez tenha apenas descortinado algo que já era implícito nas reuniões presenciais: o contato físico não é o motor principal para a recuperação dos alcoólicos, mas sim o binômio fala/escuta. Como enfatiza Lila:

A nossa parada é a palavra! A gente não precisa pegar no outro para contar a nossa história, para falar que está funcionando, para mostrar para o novo [ingressante em AA] que a gente está conseguindo ficar nessa pandemia sem beber.

A gente não está ali para dar um ombro, para abraçar, mas é a mesma troca e essas pessoas são muito fortes porque você começa a recuperação dentro de um quarto. Sem ter ninguém para se relacionar deve ser muito difícil, mas ao mesmo tempo, eu vejo essas pessoas se apegando às salas online (Lila, entrevista, setembro de 2021, Rio de Janeiro).

Este breve panorama de como os grupos de Alcoólicos Anônimos se adaptaram à realidade de reuniões online e a própria fala de Lila nos confirma que a palavra instrumentalizada por meio das *partilhas* é o que permite que os alcoólicos, ao passo que *falem de si, façam a si mesmos*. É por meio da palavra que testemunha e é testemunhada que os sujeitos constroem certa agência diante de suas próprias vidas, ainda que com o fato incontornável do alcoolismo.

Referências

BONET, Octavio. Saber e sentir. Uma etnografia de aprendizagem da Biomedicina. *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 123–150, 1999.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Eds.). *Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 183–191.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo. Crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BRUNELLO, Eduardo Tadeu. *Alcoolismo e redes terapêuticas: uma análise antropológica sobre grupos de ajuda mútua de Londrina (PR)*. 2013. 150f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) — Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2013.

CAMPOS, Edemilson. Etnografia Virtual em Alcoólicos Anônimos em Tempos de covid: Desafios Teóricos e Metodológicos. *Rev. Investigação Qualitativa em Ciências Sociais: Avanços e Desafios*, v. 9, p. 102–109, 2021.

CÔRTEZ, Mariana. O mercado pentecostal de pregações e testemunhos: formas de gestão do sofrimento na periferia. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 184–209, 2014.

DAS, Veena. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS)*, v. 14, n. 40, p. 31–42, 1999.

DULLO, Eduardo; DUARTE, Luiz Fernando Dias. Introdução ao Dossiê “Testemunho”. *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 12–18, 2016.

DUMONT, Louis. *O Individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985 [1983].

FRONTEIRA, Mariana. *Quando o viver é uma aposta: uma etnografia sobre os potenciais de vida entre membros de Alcoólicos Anônimos do Rio de Janeiro*. 2019. 150f. Dissertação (Mestrado em Antropologia e Sociologia) — Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

LAURELL, Asa Cristina. La salud-enfermedad como proceso social. *Revista latinoamericana de Salud*, v. 2, n. 1, p. 7–25, 1982.

MARTINS, Isis. Moralidades e atos de fala em serviços de apoio emocional: modalidades laicas da confissão e do testemunho? *Revista Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 36, n. 2, p. 19–43, 2016.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos: funerais orais funerários australianos. In: MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2005 [1921]. p. 325–335.

Recebido em 28 de junho de 2023

Aceito em 2 de outubro de 2023

Dossiê: “A antropologia da saúde na pandemia da Covid-19: reflexões teóricas, metodológicas e éticas”

**“Deixa eu ver o seu rosto, tia”:
significações e dilemas éticos suscitados pelo uso da
máscara na realização de uma etnografia presencial
durante a pandemia da Covid-19**

Roberta do Nascimento Mello

Universidade Federal da Paraíba

roberta.mello.21jan@gmail.com – <https://orcid.org/0009-0007-1266-695X>

RESUMO

Este artigo tem por objetivo refletir acerca dos dilemas éticos e questões metodológicas que permearam a minha experiência de pesquisa de campo no mestrado, uma etnografia feita de forma presencial nos tempos da pandemia da Covid-19. Os relatos aqui trazidos têm como referência a minha experiência realizando uma etnografia em uma Instituição de Acolhimento no estado da Paraíba em 2021, que teve como interlocutores crianças e adolescentes que habitavam/transitavam naquele espaço e buscava compreender como esses sujeitos vivenciaram a pandemia da Covid-19 no contexto singular do acolhimento institucional. Enquanto melhor estratégia para elucidação dos relatos, parto da presença do uso da máscara na relação de campo, enumerando as significações e as agências que este objeto foi assumindo na minha relação com os interlocutores e as situações causadas pela sua presença, assim como os dilemas éticos que este utensílio suscitou durante e após o trabalho de campo. Sendo assim, o artigo pretende discutir, a partir das reflexões trazidas, a (não) neutralidade da antropóloga, assim como questões referentes às formas de afetação que atravessaram o fazer pesquisa como a que foi feita neste período, marcado, principalmente, pelo fato de eu estar pesquisando a pandemia da Covid-19 enquanto a vivia.

Palavras-chave: Máscara; Covid-19; Metodologia; Etnografia; Antropologia da saúde.

“Let me see your face, auntie”: meanings and ethical dilemmas raised by the use of masks in carrying out a face-to-face ethnography during the Covid-19 pandemic

ABSTRACT

This article aims to reflect on the ethical dilemmas and methodological issues that permeated my experience of field research in my master's degree, an ethnography carried out in person during the Covid-19 pandemic. The reports brought here are based on my experience carrying out an ethnography in a Shelter Institution in the state of Paraíba in 2021, which had as interlocutors children and adolescents who lived/traveled in that space and sought to understand how these subjects experienced the pandemic of Covid-19 in that unique context of institutional care. As the best strategy for elucidating the reports, I start from the presence of the use of the mask in the field relationship, enumerating the meanings and agencies that this object assumed in my relationship with the interlocutors and the situations caused by its presence, as well as the ethical dilemmas that this utensil raised during and after fieldwork. Therefore, the article intends to discuss, based on the reflections brought forward, the (non) neutrality of the anthropologist, as well as issues relating to the forms of affectation that permeated research such as the one carried out in this period, marked mainly by the fact that I was researching the Covid-19 pandemic while living through it.

Keywords: Mask; Covid-19; Methodology; Ethnography; Health anthropology.

“Déjame ver tu cara, tía”: significados y dilemas éticos planteados por el uso de máscara en la realización de una etnografía presencial durante la pandemia de la Covid-19

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo reflexionar sobre los dilemas éticos y cuestiones metodológicas que permearon mi experiencia de investigación de campo en mi maestría, una etnografía realizada de manera presencial durante la pandemia de Covid-19. Los relatos aquí traídos se basan en mi experiencia realizando una etnografía en una Institución de Acogida en el estado de Paraíba en 2021, que tuvo como interlocutores a niños y adolescentes que vivieron/viajaron en ese espacio y buscó comprender cómo estos sujetos vivieron la pandemia de Covid-19 en ese contexto único de recepción institucional. Como mejor estrategia para dilucidar los relatos, parto de la presencia del uso de la máscara en la relación de campo, enumerando los significados y agencias que este objeto asumió en mi relación con los interlocutores y las situaciones provocadas por su presencia, así como como los dilemas éticos que este utensilio planteó durante y después del trabajo de campo. Por lo tanto, el artículo se propone discutir, a partir de las reflexiones adelantadas, la (no)neutralidad del antropólogo, así como cuestiones relativas a las formas de afectación que permearon investigaciones como la realizada en este período, marcado principalmente por el hecho de que estaba investigando la pandemia de Covid-19 mientras la vivía.

Palabras clave: Máscara; Covid-19; Metodología; Etnografía; Antropología de la salud.

Introdução

Não é segredo para muitos que, desde o dia 11 de março de 2020, a vida de quase todos no mundo sofreu uma alteração brusca. Afinal de contas, esse dia foi marcado pelo pronunciamento oficial da Organização Mundial de Saúde (OMS) sobre o início da pandemia do Sars-Cov-2, ou, como melhor a conhecemos, a pandemia da Covid-19. A partir desse dia, nossas vidas ficaram permeadas por incertezas e preocupações que só aumentavam a cada dia que passava. Estávamos vivendo algo novo, uma pandemia que deixou um rastro de mortes em todo o mundo, principalmente, no nosso país. Vivíamos, simultaneamente, a pandemia e um governo negacionista¹, que demonstrou, em diversas situações, a total falta de cuidados mais básicos para evitar a contaminação (Toledo; Souza Junior, 2020), além de negar a gravidade da doença que ceifou a vida de 703.964 mil brasileiros².

Entre tantas preocupações que nos tomaram nos últimos anos, tanto em nossas vidas quanto nas dos nossos entes queridos, uma em especial – e é esta que quero abordar neste artigo – tomou um grupo em específico: o dos antropólogos e das antropólogas. Isso porque nosso principal meio de fazer ciência era através do contato direto e face a face com o outro, convivendo com os nossos interlocutores em seu dia a dia. Com a pandemia, essa metodologia chamada de observação participante ficou impossibilitada. Tínhamos, nesse período, a suspensão de uma corporalidade social (Leal, 2021). Como, então, fazer antropologia em tempos pandêmicos? Como analisar os impactos desse fato social (Durkheim, 2004) que foi a pandemia na vida dos mais diversos grupos que colaboram com nossas pesquisas?³

Lembro-me que, nos primeiros meses da pandemia, as poucas reuniões que tive com pessoas da academia tinham um tema constante: como iríamos iniciar ou dar

¹ Estou falando mais especificamente do governo do ex-presidente Jair Bolsonaro, que ficou à frente da presidência do Brasil entre 2019 e 2022. Os três últimos anos de sua gestão foram marcados pela pandemia da Covid-19.

² Dados coletados em 29/06/2023 no Painel Covid-19 Brasil. Disponível em: <https://covid.saude.gov.br/>. Acesso em: 6 dez. 2023.

³ Uma reflexão para a qual ainda não tenho respostas, mas que me toma sempre que paro para escrever sobre como foi fazer pesquisa na pandemia. É sobre os impactos que esse evento, ou, mais precisamente, os meios que nós antropólogos e antropólogas encontramos de dar continuidade as nossas pesquisas. Isso porque não podemos negar que o uso da internet como meio privilegiado de contato com nossos interlocutores foi, por muitas vezes, excludente com certos grupos. Estas reflexões que me tomam ainda estão em um estágio embrionário e, se houve realmente esse déficit de pesquisas com tais grupos, é algo que só saberemos depois.

continuidade às pesquisas que tínhamos planejado? Muitos de nós, antropólogas e antropólogos, conseguimos adotar algumas ferramentas que nos permitiram continuar o nosso fazer científico, como, por exemplo, a netnografia⁴, as entrevistas via *Google Meet* e *WhatsApp*. Esses mecanismos ajudaram muitos amigos e amigas antropólogas que se encontravam em duas fases muito distintas das suas pesquisas: de um lado, aqueles com os seus campos já iniciados; do outro, os que iriam iniciar suas pesquisas no ano em que a pandemia eclodiu.

Mas, ainda assim, o uso desses meios não era possível em todos os campos, e isso incluía o meu: uma instituição de acolhimento para crianças e adolescentes vítimas de alguma violação de direito que ocasionou em algum risco social e pessoal, localizada no estado da Paraíba⁵. Diante disso, como eu, uma aluna ingressante do mestrado em Antropologia Social, iria realizar a minha pesquisa sem renunciar aos meus interesses iniciais? Interesses esses que me movem desde a graduação em Ciências Sociais até os dias de hoje.

Dessa forma, só me restava agarrar a esperança de que, em algum momento, no decorrer do meu mestrado, a possibilidade de ir a campo presencialmente fosse surgir. E foi o que aconteceu no final de 2020, após a promulgação do Programa Novo Normal/PB⁶. Em novembro daquele ano, pude ter meu primeiro contato presencial com a instituição, com a autorização da diretora da Casa de Acolhimento, seguindo todas as medidas sanitárias para diminuir os riscos de contaminação. A pesquisa de campo, que inicialmente foi só presencial e depois passou a ser híbrida, durou o total de um ano, com visitas semanais à instituição no turno da tarde.

Diante dessa minha experiência de um campo presencial realizado em tempos da pandemia da Covid-19, este artigo tem por objetivo refletir acerca dos dilemas éticos e metodológicos que permearam o meu fazer antropológico *estando lá*. Tem como recorte estratégico, as situações e questões suscitadas a partir do uso da máscara e suas

⁴ Kozinet (2014) define a netnografia como sendo a pesquisa com observação participante em trabalho de campo online, usando comunicações mediadas por computador, celulares e outros meios digitais de comunicações para chegar à compreensão e à representação etnográfica de um fenômeno cultural.

⁵ Devido aos acordos feitos com a coordenação para a realização da pesquisa, a localização exata da instituição será mantida oculta, de forma a contribuir com o sigilo das identidades das crianças e adolescentes ali acolhidos.

⁶ O Plano Novo Normal/PB consistiu em um programa de retomada gradual e responsável de atividades de vários setores — como bancos, comércios. etc. O plano foi regulamentado pelo Decreto Estadual nº 40.340 de 12 de Junho de 2020 (Paraíba, 2020). Disponível em: <https://paraiba.pb.gov.br/diretas/saude/coronavirus/novonormalpb>. Acesso em: 29 jun. 2023.

interferências na relação de campo. O artigo pretende discutir, a partir dessas reflexões, a (não) neutralidade da antropóloga, assim como questões referentes às formas de afetação que atravessaram o fazer pesquisa como a que foi feita.

As reflexões trazidas aqui são frutos de um ano de pesquisa de campo presencial juntamente com reflexões a posteriori que sempre surgem em momentos em que me sento para escrever sobre a experiência singular de uma etnografia presencial feita em tempos pandêmicos, marcada por dilemas, percalços e adversidades singulares. Este artigo divide-se em três tópicos. No primeiro, intitulado “*Estar lá* em tempos de pandemia: os riscos e suas questões metodológicas e éticas”, me dedico a falar dos riscos da pesquisa presencial e as questões éticas e metodológicas envolvidas; no segundo, intitulado “O (não) uso da máscara: o medo e o surgimento de novos dilemas”, discuto o (não) uso da máscara por minha parte e por parte dos interlocutores da pesquisa e como isso foi se desdobrando em uma relação recíproca do risco (Fleischer; Bonetti, 2010); e, por último, o tópico intitulado “*Deixa eu ver seu rosto, tia*”: a máscara nas relações construídas no campo”, traz as reações suscitadas pela presença da máscara na minha relação com as crianças, adolescentes e funcionários que habitavam e transitavam na instituição.

***Estar lá* em tempos de pandemia: os riscos e suas questões metodológicas e éticas**

A pesquisa na instituição de acolhimento resultou em minha dissertação de mestrado (Mello, 2022), defendida no Programa de Pós-Graduação de Antropologia (PPGA) da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Devido a impossibilidade de fazê-la inteiramente online por ser uma instituição de acolhimento pública, com crianças e adolescentes tutelados pelo Estado e vítimas de algum tipo de violência, houve a necessidade do contato presencial. Foi só depois de alguns meses, já estabelecida em campo, que foi dada a possibilidade de fazer uma pesquisa híbrida, através de conversas no *WhatsApp* e no *direct* do *Instagram* com as crianças, os adolescentes e a coordenação da Casa. Também através do acompanhamento das atualizações de *posts* e *stories* do *Instagram*, nos perfis das crianças e adolescentes da instituição.

As minhas idas presenciais à Casa foram autorizadas pelos coordenadores, a partir de novembro de 2020, quando o estado da Paraíba estava há três meses vivendo o processo de flexibilização, com a abertura de comércios e a volta de atendimentos e serviços que até então eram considerados não essenciais. Ao total, o tempo da pesquisa

de campo foi de um ano, com visitas semanais à instituição nos turnos da tarde. Nesse período, tive contato com 15 crianças e adolescentes acolhidos, 8 meninas e 7 meninos, com idades entre 3 e 17 anos.

Entretanto, ir ao campo, o *estar lá* (Geertz, 2009) em tempos pandêmicos, não significava ignorar a existência de uma pandemia, envolvia riscos e questões éticas que permeavam todo o fazer etnográfico. Afinal, essa relação de campo abrangeu muito mais do que a confiança, o tempo e dilemas éticos que já estão presentes no fazer antropológico desde muito tempo. Fazer pesquisa presencial em tempos de pandemia era conviver com impasses éticos que envolviam inúmeros riscos. O meu de estar me expondo ao vírus ao sair de casa e ir até uma instituição que, à primeira vista, parecia um mundo à parte da pandemia, onde ninguém usava máscaras e o assunto “Covid-19” era raramente tema de conversas. E o risco de expor ainda mais os interlocutores da pesquisa, as crianças e adolescentes, ao vírus, que eu, uma pessoa que estava na rua, poderia estar carregando.

A etnografia em si já traz consigo uma série de entraves éticos em seu fazer. Isso porque estamos falando sobre uma relação de “estreito vínculo que se estabelece entre pesquisador/pesquisado, em função da presença intensiva do pesquisador no campo” (Knauth, 2004, p. 131). Esses entraves incluem: sigilo sobre a identidade dos meus interlocutores (tanto por serem crianças e adolescentes vítimas de violências, quanto por serem tutelados pelo Estado); ocultação da real localização da instituição (visto que, por só existir uma instituição do tipo no município, haveria a possibilidade das crianças e adolescentes ali acolhidas serem identificadas) e a obtenção e o respeito do consentimento informado dos interlocutores da pesquisa⁷. Mas, além desses problemas éticos que já são constantes dentro da pesquisa antropológica, a pandemia trouxe um em específico que me colocou em uma posição de total incerteza e insegurança que suscitou em inúmeros dilemas durante e após o trabalho de campo: como fazer uma pesquisa presencial (visto a impossibilidade de se fazer uma pesquisa inteiramente online no meu campo) em tempos

⁷ A obtenção do consentimento informado dos interlocutores foi feita em constante diálogo com duas dimensões do trabalho de campo intrínsecas a essa pesquisa: a antropologia das infâncias (em uma pesquisa com e sobre crianças, na qual o respeito à singularidade dos interlocutores é essencial, inclusive no momento da obtenção do consentimento informado com a utilização de uma linguagem acessível às suas idades e subjetividades) e as relações hierárquicas existentes dentro da instituição, como o judiciário, a Secretaria de Alta Complexidade do Sistema Único de Assistência Social (Suas) do município e a própria coordenação da Casa, com a apresentação de pedidos formais, apresentação do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) e submissão ao Comitê de Ética. O projeto foi aprovado sob o Certificado de Apresentação de Apreciação Ética (CAAE) de nº 42989921.6.0000.5188).

de pandemia da Covid-19? Quais limites éticos eu estaria ultrapassando ao me colocar em risco e colocar em risco os meus interlocutores à exposição de um vírus?

Ir a campo presencialmente em tempos de pandemia iniciou não só os dilemas éticos que nós antropólogas e antropólogos estamos já acostumados (mas que ainda não temos respostas prontas), mas despertou questões éticas sobre riscos, mais precisamente sobre a ameaça da contaminação pela Covid-19. Afinal, tínhamos aqui uma relação recíproca do perigo do risco (Fleischer; Bonneti, 2010): eu era e sofria do mesmo risco. E essa ameaça, tão presente, se tornou visível tanto na minha relação de campo, marcada por um autocuidado e com o cuidado com o outro, como também se tornou um dado de campo. Seguindo o que Soraya Fleischer e Aline Bonetti (2010) nos dizem, a presença do risco “revela ao etnógrafo como ele está sendo compreendido naquele contexto específico da pesquisa ou revela os limites que existem e que precisam ser respeitados pelo visitante e os visitados” (p. 13).

Os dilemas éticos se fizeram presentes durante todo o trabalho de campo e fizeram com que essa pesquisa se tornasse atípica e com inúmeras limitações, ainda mais se comparada a minha experiência de pesquisa etnográfica feita em tempos e modos “normais”. As idas a campo ficaram reféns de diversos fatores, tanto burocráticos, com os impedimentos da instituição, como por questões referentes à pandemia. Pensar nos riscos biológicos de exposição ao vírus me fez perder dias de ida ao campo. Dentro da instituição, havia sempre uma preocupação minha de buscar lugares abertos para conversas com as crianças e adolescentes, além de sempre recusar comidas e lanches que me eram oferecidas com medo de tirar a máscara, me expor e expor os outros. E, apesar de eu não ser a única a oferecer riscos às crianças e adolescentes da instituição, visto que o uso de máscaras e álcool em gel não eram preocupações dos funcionários e outras pessoas (familiares, funcionários da secretaria do município e dos conselhos tutelares) que ali transitavam, o medo da contaminação era algo que me tomava, principalmente por conta de uma ebulição nos meus círculos sociais de uma preocupação com a pandemia. Diante disso, dois novos companheiros se juntaram ao meu celular (que fazia o papel de gravador) e ao meu caderno de campo: a máscara e o frasco de álcool em gel.

A pandemia da Covid-19 acabou invadindo a minha pesquisa e se tornando uma integrante que não só ditou a forma de se fazer antropologia, como também modificou os dados e as análises dos fenômenos observados em campo. Afinal, como bem coloca Maria Cecília Minayo (2018), as “enfermidades e a morte não se reduzem a uma evidência orgânica, natural e objetiva, mas sua vivência pelas pessoas e pelos grupos sociais está

intimamente relacionada com características organizacionais e culturais de cada sociedade” (p. 12). Com a pandemia, isso não poderia ser diferente, ainda mais se pensarmos junto com Sônia Maluf (2020) que define esse período como um fenômeno “eminente social”. A autora completa:

De certo modo a gente pode pensar neste momento a partir da noção de uma comunidade de destino em que a alteridade, tão central para pensar a teoria e a prática antropológicas, dissolve-se, aparentemente, num grande comum: que é essa pandemia. E digo aparentemente por que a pandemia que atinge a população humana do planeta não atinge do mesmo modo; a quarentena e o isolamento social não acontecem da mesma maneira, as pessoas que adoecem não adoecem do mesmo modo, não são tratadas do mesmo modo e não morrem do mesmo modo. A gente pode dizer então com tranquilidade que a Pandemia de Covid-19 é eminentemente social, tanto nos seus efeitos sobre a vida e a morte de pessoas, quanto sobre as relações sociais, as subjetividades e os modos de vida. Não são apenas nossos frágeis sistemas de saúde que uma epidemia desse porte coloca em evidência, mas também as enormes desigualdades sociais⁸ (Maluf, 2020, apresentação oral).

As análises dos fenômenos observados e a produção de dados presentes na pesquisa resultante estão diretamente ligadas às colocações de Minayo (2018) e Maluf (2020). Apesar de não focar minha análise em investigações sobre como as crianças e adolescentes acolhidos vivem a *doença* Covid-19, um dos meus objetivos era investigar como os indivíduos que ocupavam o ambiente da instituição de acolhimento (privilegiando as crianças e adolescentes) estavam vivendo a *pandemia da Covid-19* naquele contexto singular.

Enquanto estava ali tomada por dilemas éticos e medos, preferindo lugares abertos para conversar, me afastando de todos para tomar um gole de água (já que era o único momento em que tirava a máscara) e passando álcool em gel nas mãos a cada instante, é que fui percebendo o quanto os meus interlocutores (crianças, adolescentes e funcionários/as) viviam a pandemia naquele espaço. Fosse ignorando todos os meus atos e agindo como se a “*covid é só lá fora*”, ou quando, talvez, eles eram lembrados que ali

⁸ Fala realizada pela prof.^a Dra. Sônia Maluf (Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)/UFPB) na Aula Inaugural do PPGAS da Universidade Federal de Alagoas (UFAL) no dia 8 de maio de 2021 intitulada “Antropologia em tempo real: urgências etnografias na pandemia”, exibida pelo *Instagram @ppgas.ufal*.

⁹ Essa frase foi dita por Liza, uma das minhas interlocutoras de 13 anos, que me perguntou, em uma das minhas visitas, o porquê de eu usar máscara. Quando respondi que o uso se dava por conta da pandemia e que eu queria me proteger e proteger a todos ali, ela me respondeu que a “*covid é só lá fora*”.

fora daqueles muros uma pandemia acontecia. Afinal, a minha presença e meus atos sempre serviam de lembretes.

A discussão sobre a neutralidade do pesquisador é algo que já está consolidado dentro dos círculos de antropólogos, já que sabemos que isso é um mito. O corpo da antropóloga, a sua idade, o seu gênero, a sua cultura, está presente no campo e tem influências no que nós fazemos, no que observamos e no modo como nos observam em campo. O ato de passar sempre álcool em gel nas mãos é um bom exemplo disso, já que despertava nas crianças pedidos para também passar álcool nas mãos. Assim como o fato de eu usar máscara sempre despertar pedidos das crianças e adolescentes para ver o meu rosto. Ou seja, esses atos que, para mim, naquele contexto de pandemia, eram comuns, influenciavam situações junto aos meus interlocutores e afetavam o modo como eles viam a mim e as minhas ações.

Os dois novos instrumentos — a máscara e o frasco de álcool em gel — acarretaram algumas mudanças na minha relação de campo, entretanto, no próximo tópico irei me dedicar especificamente à presença das máscaras e o modo como este utensílio de proteção se tornou um agente em meio à minha relação com os interlocutores, além das reflexões e novos dilemas éticos que suscitou. Esse não-humano deixou os seus rastros, mostrando assim a sua agência de forma bem evidente em diversos momentos, até no seu não uso por parte das crianças, adolescentes e da maioria dos funcionários.

O (não) uso da máscara: o medo e o surgimento de novos dilemas

Devido a esse período atípico no qual se deu a pesquisa, com uma pandemia assolando as nossas vidas, a presença da máscara na relação de campo ocasionou situações dignas de nota. Essas notas frutificaram em indagações que não se limitaram ao período da pesquisa *in loco*, mas que se estenderam a posteriori, no segundo campo, o qual Marilyn Strathern (2017) designa como sendo construído no momento da escrita.

Conforme já mencionado neste artigo, a primeira impressão que eu tive da Casa de Acolhimento foi que ali, dentro daqueles muros, existia um mundo à parte. Era como se a pandemia não tivesse atingido aquele espaço e o pânico que eu via, sentia e ouvia do lado de fora, parecia inexistente dentro da instituição. Desde o meu primeiro dia em campo, não via quase ninguém usando máscaras. A presença de frascos de álcool em gel era rara e o assunto pandemia era esporadicamente tema de conversas de funcionários, crianças e adolescentes. Com o decorrer do andamento do trabalho de campo, essa

primeira impressão foi se perdendo. Foi-se descortinando uma realidade na qual a pandemia deixou fortes impactos na vida daqueles sujeitos que habitavam a instituição: desde a perda de sociabilidade extramuros até as suas rotinas dentro da Casa.

Mesmo com essa nova visão que foi se construindo a cada dia que passava durante os meses de trabalho de campo, a falta do uso da máscara era algo que me saltava aos olhos, principalmente por parte das crianças e adolescentes. Isso é algo totalmente compreensível se pensarmos na lógica de que, apesar de lá funcionar uma instituição de acolhimento, para as crianças e adolescentes ali acolhidas, aquele espaço era a casa delas, e quem de nós usou máscaras na nossa própria casa?

A primeira vez que vi máscaras no espaço da instituição foi na tarde de 5 de fevereiro de 2021. Foi quando a coordenadora entregou ao vigilante de plantão um saco com várias máscaras e frascos de álcool em gel, pedindo para que ele entregasse aos outros vigilantes para que todos pudessem usar. Naquele momento, ela também o informou que as máscaras de tecido em questão haviam sido enviadas pela prefeitura para todos os funcionários e que os outros já haviam recebido as suas. Imaginei que, daquele momento em diante, o uso de máscara seria frequente, mas isso acabou não acontecendo. A utilização por parte dos funcionários foi algo que só aconteceu meses depois com a obrigatoriedade por parte da coordenação seguinte¹⁰. Se Heytor Queiroz Marques (2020), ao trazer a realidade de uma cidade interiorana do estado de Pernambuco, percebeu como o uso da máscara foi utilizado pela população como um passaporte rumo à “normalidade” pré-pandemia, o que eu percebia a cada dia que ia a campo era que o passaporte à “normalidade” de todos ali na Casa era o não uso da máscara. Ou seja, ao eliminar o uso dentro daqueles muros, eliminava-se também uma realidade que os tempos de pandemia trouxeram.

Da minha parte, não posso ocultar o meu temor e susto que a cada dia só gerava mais questionamentos, reflexões e dilemas, quando via que o não uso da máscara era algo normalizado. Para mim, foi exatamente o uso da máscara que me passou um pouco de coragem para ir a campo, mesmo com a autorização das coordenações e futuramente com a da Promotoria da Infância e Juventude do município em mãos¹¹. Foi com o uso da

¹⁰ Durante o meu período na instituição, a coordenação da Casa mudou quatro vezes, o que impactava a dinâmica de funcionamento. O uso da máscara só se tornou obrigatório para os funcionários na terceira e quarta coordenação.

¹¹ Devido a um empecilho posto pela secretaria do município, depois de meses de campo, foi necessário que uma autorização do Ministério Público (MP) fosse expedida. O pedido foi feito junto a Promotoria

máscara que eu senti que estava protegida e que estava protegendo os meus interlocutores e interlocutoras, mesmo que não totalmente, dos riscos. Ou seja, eu via o uso como uma demonstração de autocuidado, mas principalmente de cuidado com o outro. Como João Leal (2021) tão bem coloca:

O uso da máscara Covid-19 transmite valores que têm sido centrais no combate à pandemia: a segurança própria e alheia, a preocupação com os outros, o civismo, as pessoas antes da “economia”. Usar a máscara é uma forma de exprimir a adesão a esse conjunto de ideias (Leal, 2021, p. 159).

O estranhamento de perceber que ali naquele espaço a preocupação com as medidas de segurança não eram prioridade, rendeu diversas discussões com a minha orientadora, que compartilhava comigo as mesmas preocupações com a segurança de todos que transitavam pela instituição. Mas como lidar com um estranhamento que era meu, que vinha principalmente da minha experiência em outros círculos e ambientes nos quais a Covid-19 era tema recorrente e preocupação constante, em um local e com pessoas que não tinham os mesmos estranhamentos que os meus? Será que eu deveria assumir uma postura mais severa em campo pedindo para que as pessoas usassem máscaras porque uma pandemia estava acontecendo? E se eu assumisse essa postura, quais seriam as consequências?

A minha experiência de realizar uma etnografia anterior a essa mostrou que questionamentos e dúvidas estavam presentes, entretanto, nem mesmo esse conhecimento prévio de que percalços iriam surgir me prepararam para a experiência de fazer uma pesquisa presencial em tempos de pandemia. Aliado aos medos de que a qualquer passo errado dado o campo poderia se fechar, vinha um temor que me tomava não só dentro daquele espaço, mas em todos aqueles pelos quais eu transitava: o medo da contaminação.

Apesar dos temores por ver tantas pessoas sem máscaras que me tomaram desde início, acabei me habituando a não presença das máscaras, assim como todos ali naquele espaço. Tanto é que quando a utilização se tornou obrigatória entre os funcionários, me surpreendi. Mostrando novamente que, da mesma forma que nós antropólogos afetamos o campo, nós também somos afetados por ele. Para mim, o que era um estranhamento no início se tornou familiar, e apesar de fazer sempre questão de usar a máscara, o não uso já

da Infância e Juventude que autorizou a continuação da pesquisa, desde que fossem seguidas todas as normas de biossegurança.

não mais me saltava aos olhos. Pelo contrário, foi a utilização que me chamou atenção naquele momento. Lembro-me que essa foi a primeira coisa que notei assim que pisei dentro dos muros da instituição naquele dia e o pensamento que me tomou foi “*olha, estão usando máscaras?*”. A segunda coisa que notei nesse mesmo dia foi o novo objeto que decorava as paredes da sala de estar, da sala de jantar, do terraço e a do lado de fora da cozinha: as placas afixadas com os dizeres “*proibido a circulação de pessoas sem máscaras*”, com um rosto do lado da frase usando máscara.

A presença da máscara dentro da pesquisa de campo marcou a singularidade que foi fazer pesquisa presencial em tempos de pandemia da Covid-19. a máscara despertou diversos dilemas e questões éticas que estavam em constante ebulição dentro do campo e fora dele (com as discussões em grupos de orientações e seminários sobre métodos e metodologias em meio à pandemia). E trouxe um algo a mais na minha relação com meus interlocutores e interlocutoras, seja no modo como eu me comportava (com as limitações que ela me trazia), seja nas reações que ela suscitava. A presença desse objeto, que tinha a função primordial de proteção, acabou ganhando uma agência não planejada, conforme será relatado no tópico seguinte.

“Deixa eu ver seu rosto, tia”: a máscara nas relações construídas em campo

Usar a máscara em campo acabou representando muito mais do que um ato de autocuidado e cuidado com o outro na relação recíproca do perigo do risco (Fleischer; Bonetti, 2010). Esse objeto esteve diretamente imbricado na minha relação de campo com as crianças e adolescentes. Principalmente, se levarmos em consideração os impedimentos que ela trazia, como, por exemplo, o fato de eu não poder fazer as refeições com as crianças e adolescentes, de limitar o meu olfato, de não permitir que eu pudesse participar dos momentos em que as crianças, adolescentes e funcionárias se maquiavam e arrumavam os cabelos nos dias que havia festas na instituição. Situações que limitavam o meu corpo dentro daquela relação.

A máscara Covid-19, usada como uma das formas principais de atenuar a transmissão do vírus, tem como consequência involuntária uma sinalização ainda mais radical dessa suspensão do corpo como instância principal do relacionamento social. Não são só os gestos, mas o rosto e a sua capacidade expressiva — de emoções e sentimentos sobre os quais repousam as

sociabilidades — ficam confinados. A própria identidade da pessoa fica suspensa ou, nos casos em que as pessoas se conhecem, meio oculta (Leal, 2021, p. 159).

Um outro ponto que merece atenção neste tópico dedicado às máscaras em campo é o fato de que seu uso tapava uma parte importante do corpo da antropóloga, que é essencial em qualquer tipo de relação: a face. Para David Le Breton, é necessário que “o rosto se torne o território do corpo no qual se inscreve essa distinção individual. Nenhum espaço do corpo é mais apropriado para marcar a singularidade do indivíduo e fazê-lo também socialmente” (Le Breton, 2018, p. 154).

E é pensando no rosto, no meu rosto, como uma marca da minha singularidade enquanto indivíduo, é que eu consigo explicar a vontade que as crianças e as adolescentes tinham em querer vê-lo completamente, já que durante todo o período de campo, ele estava coberto pela metade por conta do uso da máscara. Isso se deu desde o meu primeiro dia em campo, como exemplo, quando Vivi, uma adolescente de 12 anos, arrancou a minha máscara com a justificativa de que queria ver o meu rosto inteiro. Quando essa situação aconteceu, eu fiquei muito assustada, afinal, estávamos vivendo uma pandemia e só conseguia pensar nos riscos que aquele gesto poderia ter causado a nós duas. Isso porque, além de tudo, nenhuma de nós havia sido nem sequer vacinada naquele momento¹². Mas hoje, principalmente depois de perceber que os pedidos das crianças e adolescentes para verem meu rosto completo não foram episódios isolados, é que entendo que aquele gesto era apenas de uma pessoa querendo ver o rosto inteiro de alguém que acabou de conhecer. Ainda mais que, na nossa sociedade, o princípio de identidade se localiza essencialmente na face (Le Breton, 2018)¹³. Isso não é algo extraordinário, pelo contrário, é extremamente comum.

Conforme mencionei, os pedidos para ver meu rosto inteiro não foram episódios isolados, pelo contrário, se repetiram em diversos momentos durante a pesquisa. Tais

¹² A vacinação, tanto minha, quanto dos adolescentes e funcionários da instituição, aconteceu ainda em 2021. A prefeitura do município incluiu os funcionários da Secretaria de Ação Social no mote dos grupos prioritários junto aos funcionários dos serviços de saúde. Já os adolescentes foram vacinados assim que foi liberada a vacinação para quem tivesse mais de 12 anos. Eu fui vacinada na metade de 2021, quando foi liberada para a minha faixa etária. Até o meu último dia de campo, em dezembro de 2021, as crianças de menores de 12 anos ainda não estavam vacinadas.

¹³ Apesar de eu mostrar às crianças e adolescentes fotos minhas no decorrer da nossa convivência, os pedidos de me ver sem máscara não cessaram, o que pode levar ao fato de que não era só ver o meu rosto que incentivaram os pedidos para tirar a máscara, mas vê-lo naquele momento síncrono da nossa convivência.

solicitações vinham até mesmo das crianças que já tinham visto meu rosto em algum outro momento. Um exemplo era Dedé, uma menina de dez anos, que sempre que tinha a oportunidade, pedia para ver o meu rosto. Os pedidos de “*deixa eu ver seu rosto, tia*” eram constantes. E eu, mesmo alertando que era preciso que eu ficasse com a máscara e relembrando-a de que era um risco que eu a tirasse por conta da pandemia, ainda assim, me afastava um pouco e mostrava o meu rosto para eles. Hoje eu entendo a necessidade das crianças de verem minha face completamente, afinal, essa era a parte do meu corpo na qual eu oferecia os meus traços, minha identidade. Era pelo meu rosto que eles me reconheciam, me julgavam e me atribuíam características. Para Le Breton:

Com o passar tempo, a face torna-se um lugar de reconhecimento mútuo, nós portamos mãos e rostos nus e oferecemos aos outros as marcas e os traços que nos identificam. Por meio de nosso rosto somos reconhecidos, chamados, julgados, nos atribuem um sexo, uma idade, uma cor de pele (Le Breton, 2018, p. 154).

Porém, compreender a situação não me isentou de dilemas éticos que me tomaram em diversos momentos. Um exemplo disso foi o episódio já citado no qual Vivi puxou a máscara do meu rosto. Devia reprimi-la por ter puxado a minha máscara quando estávamos vivenciando uma pandemia? Se eu fizesse isso, como eu seria vista por ela, pelas outras meninas da instituição e pelos funcionários? Afinal de contas, aquele era meu primeiro contato com elas. Naquele momento, diante de tantos dilemas e do susto pelo acontecido, só me restou duas coisas: sorrir (ela queria ver meu rosto, afinal) e anotar sobre a situação na primeira oportunidade que eu tivesse.

As reflexões suscitadas pelo uso da máscara me perseguiram em diversos momentos da pesquisa. Era indiscutível a importância delas e, sempre que eu me debruçava a pensar nos detalhes das situações provocadas pela utilização, me vinha à mente perguntas sobre como as crianças e as adolescentes interpretavam a minha insistência em sempre usar a máscara e a minha resistência em tirá-la, nem que fosse por poucos segundos diante dos pedidos deles. Claro que eu explicava a elas que, por estarmos vivenciando uma pandemia, era importante que eu usasse máscara, tanto para a minha proteção, quanto para a delas, que aquilo representava que eu estava não só me cuidando, mas preocupada com o cuidado com elas. Mas, ainda assim, não posso afirmar que elas seguiam a minha linha de raciocínio. Será que, para elas, eu era uma chata que usava máscara sempre? Será que era um objeto que atrapalhava as nossas interações? Será que eu mascarada era uma lembrança

de que, fora dos muros da instituição, a pandemia acontecia? Eu via a máscara como algo positivo, como uma demonstração de que eu me preocupava com os meus interlocutores, mas não posso afirmar que elas viam a situação pela mesma ótica. Esses são alguns questionamentos para os quais eu não tenho respostas, mas todos eles tocam diretamente na questão dos dilemas éticos e metodológicos do que foi fazer pesquisa presencial em tempos de pandemia da Covid-19.

Considerações Finais

Pensar na máscara como um participante ativo da relação de campo é um exercício que sempre que volto a escrever sobre a minha experiência nessa pesquisa, suscitam novas questões e novas lacunas que nem sempre tem um fechamento. A experiência atípica que tive em fazer um campo presencial na pandemia rende reflexões e questionamentos que vão além dos dados produzidos em campo e toca no cerne do fazer metodológico. Essa singularidade da antropologia de questionar até o nosso próprio fazer fica evidente no caso que trago nesse artigo, pois sigo por um caminho de reflexão sobre não só a minha presença, mas sobre a minha presença em campo em tempos de pandemia da Covid-19 trajando máscara.

Os relatos aqui contidos são só uma parte direcionada de tudo o que foi essa experiência singular que eu e muitos antropólogos e antropólogas vivenciamos nos anos da pandemia: fazer ciência quando o nosso fazer antropológico precisava ser refeito ou, pelo menos, readequando à realidade da época. Creio eu que todos os meus colegas da área que viveram essa experiência de fazer pesquisa naquela época, têm contribuições importantes sobre a vivência de fazer etnografia com esse componente novo que foi a Covid-19.

Por isso, creio eu, que você leitor deva ter se reconhecido em alguns dos dilemas e questionamentos aqui colocados. Porque a verdade é que, naquele período, vivíamos um fenômeno que Johannes Fabian (2013) denomina de coetaneidade. Afinal, estávamos todos compartilhando um mesmo evento histórico e também sofrimentos, questionamentos e dilemas. Ainda mais aqueles que, assim como eu, estavam vivenciando uma “dupla inscrição” (Maluf, 2021), pesquisando sobre a pandemia da Covid-19 e seus impactos nos grupos que colaboraram com as nossas pesquisas, enquanto vivíamos os impactos da pandemia em nossas próprias vidas.

Hoje, apesar do decreto do fim da pandemia pela OMS, ainda vivemos os ecos desse período. É impossível não me indagar e refletir sobre como serão as futuras pesquisas que, de uma forma ou outra, se entrelaçam com a antropologia da saúde e que veem uma realidade na qual a pandemia perdura, apesar de não mais como nos anos iniciais. Afinal, mesmo com o fim, os impactos na vida dos grupos que colaboram com as nossas pesquisas não foram totalmente detectados e essas pessoas ainda vivem esses impactos, esses ecos. Imagino eu que novos dilemas, frutos do período atípico que foi fazer ciência durante a pandemia da Covid-19, irão surgir, tanto de cunho ético, como metodológico, mas também serão da esfera da vida dos grupos os quais pesquisamos *sobre e com*.

Como iremos lidar com esses novos dilemas é algo que ainda não temos respostas. Entretanto, já temos reflexões suscitadas que devem ser alimentadas para que possam nos auxiliar nesse novo desconhecido que é o pós pandemia.

Referências

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. 9ª edição. Lisboa: Editorial Presença, 2004.

FABIAN, Johannes. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Vozes, 2013.

FLEISCHER, Soraya; BONETTI, Aline. Etnografia arriscada: dos limites entre vicissitudes e “riscos” no fazer etnográfico contemporâneo. *Teoria & Pesquisa – Revista de Ciência Política*, São Carlos, v. 19, n. 1, p. 7–17, 2010. [10.4322/tp.v19i1.205](https://doi.org/10.4322/tp.v19i1.205)

GEERTZ, Clifford. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

GOVERNO DA PARAÍBA. *Decreto nº 40.304 de 12 de junho de 2020*. Dispõe sobre a adoção do plano Novo Normal Paraíba, de medidas temporárias e emergenciais de prevenção de contágio pela COVID-19 (Novo Coronavírus) no âmbito da Administração Pública direta e indireta, bem como sobre recomendações aos municípios e ao setor privado estadual. Acesso em 28 de jun. 2023.

KNAUTH, Daniela. As implicações éticas da pesquisa antropológica: uma reflexão a partir do caso da Aids. In: CERES, Victora; OLIVEN, Ruben George; MACIEL, Maria Eunice; ORO, Ari Pedro (Org.). *Antropologia e Ética*. O debate atual no Brasil. Niterói: EdUFF, 2004. p. 131–150.

KOZINETS, Robert V. *Netnografia: realizando pesquisa etnográfica online*. Porto Alegre: Editora Penso, 2014.

LEAL, João. Máscaras covid-19 e outras máscaras. *Sociologia & Antropologia*, v. 11, p. 157–162, 2021.

LE BRETON, David. Antropologia da face: alguns fragmentos. *REVISTA DE CIÊNCIAS SOCIAIS - POLÍTICA & TRABALHO*, [S. l.], v. 1, n. 47, p. 153–169, 2018. [10.22478/ufpb.1517-5901.2017v1n47.36708](https://doi.org/10.22478/ufpb.1517-5901.2017v1n47.36708)

MALUF, Sônia. *Antropologia em tempo real: urgências etnográficas na pandemia*. Aula Inaugural no PPGAS/UFAL, por webconferência, em 08/5/2020. Disponível em: <https://brasilplural.paginas.ufsc.br/antropologia-na-pandemia/antropologia-em-temporeal-urgencias-etnograficas-na-pandemia/>. Acesso em: 29 jun. 2023.

MALUF, Sônia Weidner. Janelas sobre a cidade pandêmica: desigualdades, políticas e resistências. *Revista TOMO*, n. 38, p. 251–285, 2021.

MARQUES, Heytor Queiroz. As máscaras de “proteção” como passaporte para quebra do isolamento social em uma cidade do interior de Pernambuco. *Alterar*, João Pessoa, v. 2, n. 10, p. 186–194, 2020.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. A antropologia contribui para pensar e fazer saúde. In: NEVES, Ednalva Maciel; LONGHI, Marcia Reis; FRANCH, Mônica (Org.) *Antropologia da Saúde: Ensaio em Políticas da Vida e Cidadania*. Brasília: ABA Publicações; João Pessoa: Mídia Gráfica e Editora, 2018. p. 7–15.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Editora Ubu, 2017.

TOLEDO, Luiz Henrique de; SOUZA JUNIOR, Roberto de Alencar P. de. Sociabilidade pandêmica? O que uma antropologia urbana pode dizer a respeito da crise deflagrada pela Covid-19. *Cadernos De Campo (São Paulo-1991)*, v. 29, n. supl, p. 53–64, 2020.

Recebido em 30 de junho de 2023

Aceito em 30 de novembro de 2023

Dossiê: “A antropologia da saúde na pandemia da Covid-19: reflexões teóricas e metodológicas”

“Nem se o sujeito consumir uma baguete de cloroquina vai ser o suficiente”: reflexões sobre as ciências da Hidroxicloroquina na pandemia da Covid-19

Ana Paula Pimentel Jacob

Universidade de Brasília¹

Universidade Federal do Oeste do Pará²

anap.jacob@gmail.com – <https://orcid.org/0000-0001-9988-7753>

RESUMO

O objetivo principal deste artigo é refletir sobre o projeto de Estado de biomedicalização na pandemia a partir de um grupo de pesquisadores que investigou a Hidroxicloroquina para o tratamento da Covid-19. Entrevistei 26 cientistas entre setembro de 2022 e fevereiro de 2023. Em sua maioria, os pesquisadores são formados em medicina, homens brancos com mais de 40 anos e que fizeram ensaios clínicos sobre o uso de fármacos no tratamento da Covid-19. Para os cientistas entrevistados, os medicamentos estudados já estavam em uso pelos hospitais antes de suas pesquisas, o que conferia a necessidade de realizar estudos para confirmar ou não a eficácia desses tratamentos. No entanto, para outros cientistas, a rigor, a Hidroxicloroquina não precisaria de ensaio clínico para comprovar a sua ineficácia, já que os estudos pré-clínicos denotavam que o tratamento não traria os resultados esperados de melhoras nos pacientes diagnosticados com Covid-19.

Palavras-chave: Antropologia dos medicamentos; Hidroxicloroquina; Antropologia da ciência.

¹ Estudante de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS).

² Professora substituta do Instituto de Saúde Coletiva.

“Not even if someone takes a baguette of chloroquine will it be enough”: reflections on the sciences of Hydroxychloroquine in the pandemic Covid-19

ABSTRACT

The main objective of this article is to reflect on the State of biomedicalization project in the pandemic from a group of researchers who investigated Hydroxychloroquine for the treatment of Covid-19. I interviewed 26 scientists between September 2022 and February 2023. Most of the researchers are medical graduates, white men over 40 years old and who had carried out clinical trials on the use of drugs to treat Covid-19. For the scientists interviewed, the medicines studied were already in use by hospitals before their research, which made it necessary to carry out studies to confirm or not the effectiveness of these treatments. However, for other scientists, strictly speaking, Hydroxychloroquine would not need a clinical trial to prove its ineffectiveness, since the pre-clinical studies showed that the treatment would not bring the expected results of improvements in patients diagnosed with Covid-19.

Keywords: Anthropology of medicines; Hydroxychloroquine; Anthropology of science.

“Ni siquiera si el sujeto consume una baguette de cloroquina será suficiente”: reflexiones sobre las ciencias de la Hidroxicloroquina en la pandemia Covid-19

RESUMEN

El objetivo principal de este artículo es reflexionar sobre el estado del proyecto de biomedicalización en la pandemia de un grupo de investigadores que investigaron la Hidroxicloroquina para el tratamiento del Covid-19. Entrevisté a 26 científicos entre septiembre de 2022 y febrero de 2023. La mayoría de los investigadores eran licenciados en medicina, hombres blancos mayores de 40 años y que habían realizado ensayos clínicos sobre el uso de medicamentos para tratar el Covid-19. Para los científicos entrevistados, los medicamentos estudiados ya estaban en uso en los hospitales antes de su investigación, lo que hizo necesario realizar estudios para confirmar o no la efectividad de estos tratamientos. Sin embargo, para otros científicos, en sentido estricto, la Hidroxicloroquina no necesitaría un ensayo clínico para demostrar su ineficacia, ya que los estudios preclínicos demostraron que el tratamiento no traería los resultados esperados de mejoría en los pacientes diagnosticados con Covid-19.

Palabras clave: Antropología de los medicamentos; Hidroxicloroquina; Antropología de las ciencias.

Introdução

A cena pode parecer familiar: em Wuhan há um surto de uma doença até então desconhecida, as notícias começam a surgir em 2019. Mas essa realidade, em um primeiro momento, parecia distante e não representou, ao menos aos jornais e notícias que circulavam no contexto brasileiro, uma ameaça global. Aos poucos e de modo acelerado, outros países recebiam e noticiavam pessoas com sintomas parecidos. A partir disso, o vocabulário midiático ganhou novas palavras: quarentena, isolamento social, imunidade de rebanho. A Covid-19, uma infecção respiratória causada pelo Coronavírus, comumente visto em um animal silvestre, o morcego, transmutou-se e, naquele momento, infectou a espécie humana.

Muitos cientistas reconheceram que esse fato não seria impossível de ocorrer. No Brasil, vimos pessoas recém-chegadas de países europeus trazendo o vírus consigo. Empregadas domésticas começaram a se infectar pelo contato com os seus patrões (Freitas, 2020). A história se repete. Uma camada da população privilegiada, majoritariamente branca e com recursos para lidar com um adoecimento, infecta outra parte da população, em sua maioria negra e com recursos escassos para cuidar e tratar uma doença nova.

Que soluções poderíamos ter naquele momento? Para um país cujo modelo de atenção advém de uma lógica que propulsiona medicamentos e que muitas vezes é hospitalocêntrica³, a solução poderia estar em uma mágica caixa de remédios que, muitas vezes, escondia uma pulsão normalizadora do caos (Toniol, 2020).

Hidroxicloroquina ou cloroquina foram alguns dos nomes que mais circularam em notícias de jornais e nas falas de determinados representantes do estado, em especial, do ex-presidente Jair Bolsonaro. Rosana Castro (2021), Ana Pimentel (2020), Marilena Corrêa, Luiz Vilarinho e Wanise Barroso (2020), Luc Berlivet e Ilana Löwy (2020), Chloé Pinheiro e Flávio Emery (2022) fizeram importantes revisões sobre o que se mobilizou em termos de relações políticas, na ciência e na sociedade depois que esse medicamento entrou no cenário público durante a pandemia. O contexto brasileiro, longe de ser o único, trouxe algumas especificidades as quais me dedico a investigar neste trabalho.

A Hidroxicloroquina foi uma suposta solução que apareceu em um momento oportuno, e se tornou uma espécie de programa de estado (Silva, 2020), que não

³ Percepção compartilhada entre alguns interlocutores que entrevistei durante a pesquisa de campo, como uma concepção de cuidado que foca no atendimento hospitalar e internação.

coincidentalmente servia como um “tratamento precoce”, mas não no sentido de tratar a doença assim que diagnosticada, mas muito mais em um sentido profilático da palavra. A propaganda, vinda de muitos políticos, era no sentido de disponibilizar o medicamento para que ele fosse consumido antes de se ter um diagnóstico confirmado da Covid-19. Algumas prefeituras de determinadas regiões distribuíram alguns desses medicamentos entendidos no que se chamou de Kit-Covid (Prefeitura de Itajaí, 2020).

Entendo por Kit-Covid todo e qualquer medicamento propagandeado por representantes políticos durante a pandemia no Brasil e que tenham sido autorizados por outros órgãos como Conselho Federal de Medicina (CFM) e Agência de Vigilância Sanitária (Anvisa)⁴ para o seu uso e pesquisa. No entanto, as mensagens sobre os medicamentos foram divulgadas de modo confuso. Assim, seria o suficiente proteger a população, fornecendo uma pílula mágica, deixando-se livre para que as pessoas usassem em um momento de desespero e terror. Era esse o contexto brasileiro: um país continental com múltiplas realidades, e muitas dificuldades que eram vividas junto à pandemia. As indicações de isolamento social eram quase impossíveis para algumas pessoas. Mas a caixa de remédios confere materialidade, e ela, não somente na pandemia, mas em muitos outros espaços, aparece milagrosamente como uma promessa de solução, uma espécie de “bala mágica”.

O medicamento já conhecido como um antimalárico e também usado para o tratamento de afecções reumatóides, ganha uma carreira internacional (Berlivet; Löwy, 2020), agora associado à Covid-19. A resposta rápida — que envolveu gastos públicos elevados, já que o Ministério da Saúde (MS) encaminhou mais de 4,3 milhões de comprimidos de 150mg de Hidroxicloroquina para diversos estados (Peixoto, 2020) — apareceu no maior momento de dúvidas sobre o que seria do mundo naquele momento.

Os eventos, as relações e o que surgiu a partir da Hidroxicloroquina ganharam maior proporção e tornaram-se instigantes do ponto de vista antropológico. Não bastava compreender os espaços e o porquê a Hidroxicloroquina ganhou tanta exaltação no Brasil, bem como em outros países, tais como França e Reino Unido. Era preciso entender os processos que fizeram parte disso, quem eram essas pessoas, o porquê fizeram pesquisas

⁴ Segundo a Resolução da Diretoria Colegiada da Anvisa (RDC) N° 9 de fevereiro de 2015, a Anvisa dispõe que medicamentos que já são comercializados no Brasil e serão objeto de ensaios clínicos para uma nova indicação terapêutica, precisam de alguns documentos emitidos pelo órgão para que as pesquisas sejam autorizadas. Foi o caso da Hidroxicloroquina, por exemplo, que precisou de uma autorização da Anvisa para continuar com as pesquisas realizadas para testar sua eficácia para a Covid-19.

com os fármacos, como elas estavam naquele espaço e o que elas entendiam sobre o medicamento. Desse modo, nesse trabalho — que fará parte de um debate maior presente na minha tese⁵ — busco explorar uma discussão e reflexão sobre uma antropologia a partir da Hidroxicloroquina, através dos(as) cientistas que pesquisaram o medicamento.

Sendo assim, realizei 28 entrevistas com 26 cientistas diferentes, entre setembro de 2022 e fevereiro de 2023⁶. Consegui chegar nos nomes dos(as) cientistas a partir da Plataforma Brasil⁷, sistema por meio do qual as pesquisas que envolvem seres humanos precisam se cadastrar para passar pelos trâmites de aprovação nos órgãos competentes — como os respectivos Comitês de Ética (CEP) de cada universidade, que são vinculados ao Conselho Nacional de Ética em Pesquisa (Conep). Inseri no campo de busca a palavra-chave “Hidroxicloroquina”, assim, encontrei alguns nomes de estudos e pesquisadores(as). A partir desses nomes, fiz uma outra etapa do trabalho que consistia em estabelecer uma forma de contato com essas pessoas. Os cientistas entrevistados eram em sua maioria homens brancos, com formação em medicina, alguns tinham residência e especialização em terapia intensiva, tinham em torno de 40 anos e certa experiência com ensaios clínicos. Cheguei a esse recorte porque os seus nomes estavam como pesquisadores responsáveis dos estudos na plataforma pesquisada. Por isso, eram pessoas que muitas vezes coordenavam estudos, eram gestoras de ensino e pesquisa de determinadas instituições voltadas para a área da saúde. Acessei os currículos Lattes⁸ dos(as) cientistas, conferi os nomes de seus orientadores de mestrado, doutorado e pares que publicaram em revistas juntamente. Consegui endereços de e-mail de alguns dessa forma; outros não consegui acessar o contato e consegui enviar mensagens pela própria plataforma Lattes.

Nessa busca, me aproximei de um grupo específico que estudou Hidroxicloroquina e coordenou diversos estudos pelo Brasil sobre o medicamento durante a pandemia da Covid-19. Esse grupo investigou a eficácia do medicamento no tratamento desse

⁵ Na tese, abordo outros medicamentos propagandeados durante a pandemia da Covid-19 no Brasil e apresento o fabrico científico dos grandes centros de pesquisa que buscavam o tratamento do adoecimento durante 2020 e 2023. Chego no tema específico da Hidroxicloroquina e na produção científica deste medicamento porque consigo entrada em um grupo de pesquisadores que estava disponível a realizar entrevistas comigo, que abriram a suas agendas com maior facilidade e contribuíram com suas perspectivas para a investigação.

⁶ A previsão de defender a tese é em junho de 2024.

⁷ *Website* pode ser acessado no seguinte endereço: <http://plataformabrasil.saude.gov.br/>. Acesso em: 22 abr. 2024.

⁸ Segundo a plataforma: “O Currículo Lattes se tornou um padrão nacional no registro da vida pregressa e atual dos estudantes e pesquisadores do país, e é hoje adotado pela maioria das instituições de fomento, universidades e institutos de pesquisa do País” (Brasil, 2024, n.p).

adoecimento. Por isso, neste trabalho, tenho como objetivo principal apresentar e refletir sobre a perspectiva desse grupo específico de cientistas sobre os desdobramentos da Hidroxicloroquina no tratamento da Covid-19. Quem são as pessoas que realizaram esses estudos e por que quiseram entender a Hidroxicloroquina em específico? Para tanto, na próxima seção, apresento o medicamento e posteriormente o grupo.

Hidroxicloroquina, imunomodulador e a promessa de uma interrupção da replicação de vírus

Hidroxicloroquina é um medicamento utilizado para o tratamento de alguns adoecimentos. Nesta seção discutiremos esse medicamento a partir de uma perspectiva antropológica. Para tanto, a indicação de uso, conforme bula atualizada em março de 2024, diz que:

Hidroxicloroquina é utilizada para o tratamento de: Afecções reumáticas e dermatológicas; Artrite reumatoide; Artrite reumatoide juvenil; Lúpus eritematoso sistêmico; Lúpus eritematoso discoide; Condições dermatológicas provocadas ou agravadas pela luz solar. Tratamento das crises agudas e tratamento supressivo de malária por *Plasmodium vivax*, *P. ovale*, *P. malariae* e cepas sensíveis de *P. falciparum*. Tratamento radical da malária provocada por cepas sensíveis de *P. falciparum*. A Hidroxicloroquina não é eficaz contra cepas de *Plasmodium falciparum* resistentes à cloroquina, e também não é ativa contra as formas exo-eritrocíticas de *P. vivax*, *P. ovale* e *P. malariae*. Consequentemente, Hidroxicloroquina não previne a infecção por esses plasmódios, nem as recaídas da doença⁹.

Esse medicamento é utilizado desde 1934 nos tratamentos acima descritos. A Hidroxicloroquina teve um papel exaltado durante a pandemia da Covid-19 e tornou-se objeto de inúmeros estudos no Brasil. Registra-se na Plataforma Brasil, até o momento, 931 pesquisas que levam a palavra-chave Hidroxicloroquina.

Berlivet e Löwy (2020) servem de inspiração, porque fazem uma revisão importante da Hidroxicloroquina desde suas primeiras aparições por meio das mídias, políticos e artigos científicos que tiveram como foco a divulgação do medicamento em meio público. Por isso, levando em conta que o medicamento é comercialmente bem estabelecido em termos de circulação, o seu uso já foi aprovado pelos agentes reguladores, tais como a

⁹ Para consultar a bula completa, ver: <https://consultaremedios.com.br/hidroxicloroquina/bula>. Acesso em: 8 abr. 2024.

Anvisa e demais instituições regulatórias fora do Brasil. Além disso, a Hidroxicloroquina tem uma carreira internacionalmente reconhecida e já é usada em diversos adoecimentos. No entanto, os estudos iniciais com a substância para o tratamento de outras Síndromes Respiratórias Agudas Graves (SARS-CoV) que foram divulgados no meio científico antes da pandemia, não envolviam seres humanos.

Uma das primeiras referências desses estudos é a pesquisa de Samantha Carmichael, Bruce Charles e Susan Tett (2003) que investigou o efeito do uso do medicamento em síndromes respiratórias agudas (SARS). O surto de SARS na China, em 2002, ocorreu um ano antes desse estudo que focou no uso desse medicamento *in vitro*. Trata-se de uma outra síndrome respiratória que não era a Covid-19. Segundo o infectologista José David Urbaéz Brito, membro da Sociedade Brasileira de Infectologia, em entrevista para a matéria para o *site* UOL (Preite Sobrinho; Andrade, 2020), essa testagem consiste em isolar a substância numa placa de vidro, no caso, o remédio, na estrutura celular do vírus que quer investigar o efeito da substância. Essa é uma primeira fase de inúmeras outras para transformar a indicação de um medicamento para um determinado adoecimento. Segundo o infectologista, um resultado positivo de pesquisa de um medicamento *in vitro* é muito comum.

Além disso, Pinheiro e Emery (2022) mostram, a partir de um ponto de vista jornalístico, de que forma a Hidroxicloroquina teve repercussão no discurso de Bolsonaro e Trump. Os autores apresentam como a busca incessante por uma cura expressa repercutiu na população de forma prejudicial.

A Hidroxicloroquina está, portanto, em um lugar instigante do ponto de vista antropológico: algo entre o contexto familiar e já bem aceito da função do medicamento para outras doenças e também como respostas estimuladas por determinados representantes políticos. Sendo assim, nos próximos parágrafos, apresento o grupo de pesquisadores que estudou esse medicamento e que tive acesso durante a minha pesquisa de campo.

Como fazer uma investigação a partir de uma elite brasileira de cientistas

Em julho de 2022, logo após qualificar a tese de doutorado, enviei o projeto de pesquisa ao sistema CEP/Conep para apreciação. Naquele momento, a proposta de investigação consistia em entrar em contato e conhecer a perspectiva das pessoas que

faziam ensaios clínicos no Brasil durante a pandemia da Covid-19. Para tanto, o estudo consistia em algumas fases: 1) fase de gabinete, 2) preparação para as entrevistas, 3) realização das entrevistas e análise; e 4) retorno aos participantes.

Na fase de gabinete, realizei leituras e fichamentos de trabalhos na área da antropologia da saúde, das notícias sobre os medicamentos que eram propagandeados (durante 2020 e 2023) e um levantamento inicial, contendo uma lista de 100 nomes de pesquisadores a partir da Plataforma Brasil e currículos Lattes.

Após o momento descrito, cheguei a fase de preparação para as entrevistas. Tentei contato com os cientistas via e-mail ou telefone, mas obtive um número baixo de respostas às minhas mensagens. Calculei que a cada 100 pesquisadores contatados, 36 me respondiam. Desses, havia alguns que diziam não ter agenda para uma entrevista, outros precisavam de autorizações das farmacêuticas para conversar sobre os estudos dos medicamentos, outros diziam que não haviam participado dos estudos que fazia referência na mensagem. E por fim, consegui fazer entrevista, em média, com 12% do número total de pessoas contatadas. Dessa forma, cheguei aos 26 cientistas porque realizei dois levantamentos distintos de 100 nomes de cientistas e depois mais 100 outros nomes, totalizando mais de 200 cientistas contatados.

Depois de receber alguns aceites para encontros presenciais ou virtuais, este último possibilitou que entrasse em contato com pesquisadores que tinham uma agenda mais curta para a entrevista ou que estavam em cidades diferentes da que eu estava. No entanto, priorizei aqueles que poderia encontrar presencialmente, ainda assim, alguns interlocutores preferiram encontros virtuais. Segui com a elaboração de roteiros de entrevistas adaptados a cada pesquisador, suas publicações e informações obtidas no currículo Lattes.

Já na fase de realização das entrevistas, depois de agendar uma data e horário com o pesquisador, apresentava o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), o termo de autorização para utilização de imagem e som de voz e, depois de obtida a autorização, iniciava a entrevista com as perguntas formuladas anteriormente. A cada duas semanas de entrevistas, fazia a transcrição das mesmas e diariamente fazia um diário de campo com as informações que não estavam presentes nessas transcrições, como os momentos em que visitava os hospitais ou centros de pesquisas e as conversas que tinha com os gravadores desligados.

Depois de cinco meses nessa rotina, li o material inteiro e escutei novamente todas as entrevistas e comecei a trabalhar em cima do material produzido. Tive como resultado alguns pontos destacados pelos interlocutores que se tornaram categorias de análise: 1)

pressão política para realizar pesquisa com determinados medicamentos; 2) fazer pesquisa coletiva e suas contribuições para a sociedade; 3) a agilidade na aprovação de projetos no sistema CEP/Conep durante a pandemia; 4) a desburocratização de se realizar pesquisas com medicamentos já existentes no mercado com a proposição da sua mudança de indicação na bula¹⁰.

Por fim, foi debatido, durante as entrevistas com os participantes, a melhor forma de traduzir alguns dos dados obtidos durante a pesquisa. Muitos participantes relataram que gostariam de receber as publicações do estudo via e-mail. Algumas foram enviadas aos pesquisadores durante o percurso de escrita da tese.

Cooperação entre rivais: a junção de instituições filantrópicas e particulares que competem no mercado

“Cooperação” é o nome fictício que designei ao grupo que foi batizado com uma outra palavra, mas em sentido semelhante pelos (as) cientistas. Todos os nomes utilizados nesse trabalho são fictícios de modo a preservar o anonimato das pessoas que concordaram em conversar comigo.

O grupo é composto por oito instituições: são seis hospitais (entre instituições filantrópicas e privadas), um instituto de pesquisa e uma rede de médicos que trabalhavam com medicina intensiva, em boa parte gestores (as) de Unidades de Terapia Intensiva (UTI). A união dessas instituições, que eram supostamente “rivais”, como um dos médicos entrevistados relatou, começou em 2020 com a pandemia da Covid-19. Em uma de nossas conversas, Vanessa Vitorino falou mais sobre isso:

Vanessa Vitorino: Lá para o início de março, a gente se reuniu no final de semana, falou bom, a gente é mais forte se nós fizermos pesquisa colaborativa (grifo meu). A gente já fazia coisas juntos (grifo meu), mas não esse grupo deste tamanho, e também não vem das nossas instituições, que, na verdade, são instituições que elas até competem no mercado (grifo meu). De forma comercial. Mas a gente queria unir forças e aí cada um de nós. E aí a gente se reuniu no domingo à tarde, falou: bom, vamos começar a fazer? Vamos começar a fazer. Vamos unir forças, vamos, cada um levou pro seu diretor, para o seu CEO. E falou, olha a gente quer fazer coisas juntos com os oito. Os oito hospitais, é seis hospitais mais a BRAZILNET, o *Brazilian Research Group (BRG)*. A BRAZILNET é uma rede de pesquisa colaborativa em terapia intensiva, que muitos de nós já fazemos parte também. Aí eu trouxe para o Hospital que

¹⁰ Também chamada de pesquisa com medicamentos reposicionados.

trabalho, o Brito levou para o seu, o Olavo levou para o outro. E aí é assim. Todos os nossos CEOs, diretores deram super apoio e aí a gente resolveu começar a fazer pesquisa junto, e aí a gente dividiu no sentido de cada um foi trazendo um projeto e aí todos nos juntamos para fazer, foi assim. Aí a gente começou e aí essa necessidade, essa ideia de que juntos, a gente seria mais forte. A gente ia trazer respostas melhores para a sociedade. Ana Paula: Uhum, interessante. Eu estive com o Renato, acho que semana passada, quando eu cheguei aqui também, ele falou um pouquinho dessa, dessa coisa assim, né? Que geralmente são instituições que, enfim, não trabalham juntas, né? Trabalham em espaços diferentes e aí se juntaram, né? Vanessa Vitorino: Isso, isso. E aí a gente resolveu, a gente quebrou um paradigma aí porque a gente resolveu trazer, vamos dizer, é? São instituições que competem pelo mercado (grifo meu). E a gente trouxe todo mundo junto e todos eles nos apoiaram muito. Então todos os nossos diretores e tal. A gente teve um super apoio para fazer, foi bem legal (Entrevista virtual realizada em 14 de novembro 2022).

Vanessa Vitorino é uma mulher cis, branca, médica intensivista e atualmente trabalha como Gerente de UTIs em um hospital privado de uma grande capital do Brasil. Nós fizemos essa entrevista virtualmente, embora estivéssemos na mesma cidade. Vanessa entrou na videochamada no seu espaço de trabalho. Ela conversava comigo enquanto respondia outras perguntas de pessoas do seu serviço e escrevia algo no computador. E, nesse formato, foram muitos os encontros que tive com as pessoas que entrevistei, já que foram raros os momentos em que os pesquisadores encontraram tempo nas suas agendas para fazer uma entrevista. No entanto, ainda com esse desafio, a maior parte das entrevistas foram fisicamente presenciais.

Ficou visível que esse grupo de amigos que Vanessa falou na entrevista e em outras com os demais cientistas, que as pessoas que coordenavam o Cooperação se conheciam há muito tempo. Alguns, inclusive, eram casados¹¹. Portanto, quando Vanessa disse que esse grupo já fazia coisas juntos, ela incluiu o espaço do fazer científico, mas também os seus vínculos sociais e afetivos.

O grupo Cooperação realizou uma série de estudos depois de começar com a proposta de pesquisar os efeitos da Hidroxicloroquina. Seguiu ainda por nove estudos com outros medicamentos até o presente momento, julho de 2023. Elaborei um quadro com os temas de pesquisa e os respectivos grupos. Cada grupo constitui pesquisadores e instituições hospitalares participantes, onde as pesquisas eram conduzidas. O grupo coordenador dos estudos, que era o Cooperação (composto por oito instituições), sempre se repete. Os demais que possibilitavam que a pesquisa fosse realizada em outros locais

¹¹ Vanessa Vitorino era casada com outro pesquisador que fazia parte desse grupo.

eram diferentes ou se repetiam em alguns estudos, mas dependiam dos convites feitos pelo Cooperação e aceites de outros cientistas e outras instituições que colaboravam com as investigações. Cada Cooperação leva um número diferente, para obedecer a ordem dessa série de estudos, então o I foi o primeiro a ser realizado e o IX foi o último. Cada estudo se propõe também a realizar uma pesquisa diferente, às vezes com uma substância diferente ou a mesma, mas em um momento do adoecimento distinto (Covid grave, moderada, leve).

	Tema da pesquisa	Grupo
1	Hidroxicloroquina e Azitromicina no tratamento da Covid-19: pacientes hospitalizados em estado moderado	Cooperação I
2	Hidroxicloroquina e Azitromicina no tratamento da Covid-19: pacientes hospitalizados em estado grave	Cooperação II
3	Dexametasona no tratamento da Covid-19	Cooperação III
4	Anticoagulantes no tratamento da Covid-19	Cooperação IV
5	Hidroxicloroquina no tratamento da Covid-19 em pessoas não hospitalizadas	Cooperação V
6	Tocilizumabe no tratamento de pessoas hospitalizadas	Cooperação VI
7	Estudo de Coorte prospectivo (estudo que propõe acompanhar o participante por um longo tempo)	Cooperação VII
8	Rivaroxabana no tratamento de pacientes não internados com a Covid-19 Leve ou Moderada	Cooperação VIII
9	Medicamentos reposicionados no tratamento da Covid: Atazanavir, Daclatasvir e Sofosbuvir (antivirais)	Cooperação IX

Tabela 1 – Relação de todos os estudos do grupo Cooperação. Fonte: Autoria própria.

O Cooperação foi importante durante as experimentações, principalmente em relação aos medicamentos dentro da investigação sobre o Kit-Covid. No entanto, há uma curiosidade sobre o fato de terem três grupos diferentes que pesquisaram Hidroxicloroquina. A pergunta que circulava naquele momento era: qual a necessidade de três estudos? A partir de junho de 2020, alguns médicos cientistas começaram a julgar outros estudos de Hidroxicloroquina depois de determinado período. Eles começaram a discordar da necessidade do estudo porque na perspectiva deles, naquela altura, já havia estudos o suficiente para comprovar a ineficácia do medicamento para o tratamento da Covid-19. Até determinado momento, antes das publicações dos resultados das pesquisas,

era possível se justificar não somente a pesquisa com esse medicamento, mas também a prescrição em consultório. O que era possível, no entanto, nem sempre foi validado pelos pares cientistas a respeito dos motivos para se seguir com os estudos. Algumas afirmativas foram feitas durante as entrevistas com os interlocutores, tais como a seguinte:

Erica Pacheco: Mas na época da Covid, do auge da pandemia, eu atendi alguns pacientes, amigos, sem cobrar nada. Assim, atendi por uma questão de entender que os consultórios, os ambulatórios, estavam lotados e as pessoas estavam em pé realmente. [...] Eu prescrevi Hidroxicloroquina e a Azitromicina para dois pacientes. Acho que foi em março. Porque eu não sabia se funcionava e assim prescrevi, dizendo milhares de coisas. Eram pessoas, amigas e eu dizia, olha, eu não sei. Não existe nada a favor, nem contra. A gente vai iniciar um. estudo e, etc, etc. Eram casos leves, e aí assim falei para pedir Eletrocardiograma. Era assim e uma série de cuidados que a gente teve. Mais no início, mas depois eu não prescrevi para mais ninguém (Entrevista virtual realizada em 12 de outubro de 2022).

Érica Pacheco tem 56 anos, autodeclara-se como uma mulher branca, tem formação em medicina e especializou-se em infectologia. Trabalha como professora universitária de uma universidade pública de uma capital no Brasil e também é sócia de um instituto de pesquisa clínica. Na fala de Érica, fica nítido que havia uma procura da população por uma prescrição do medicamento e, de certa forma, uma aceitabilidade maior da prescrição vinda em um período de testagem clínica. Castro (2021) também destaca que o momento pelo qual um medicamento ainda está passando pelo ritual de testagem, principalmente no caso da Hidroxicloroquina que já existia no mercado, permite que a prescrição e propaganda (como no caso de representantes políticos) aconteça. Afinal, o status “ainda não há comprovação científica” não é um impeditivo imperativo para uma não recomendação.

Alguns pesquisadores e pesquisadoras criticavam a conduta de outros profissionais que prescreviam o medicamento, mas depois de determinado tempo, após a publicação dos resultados de pesquisa com os medicamentos e as comprovações de sua ineficácia, essa crítica ganhou uma magnitude maior entre os pares. As ciências não são consensuais, como já descreve Igor Sacramento, Allan Santos e Roberto Abib (2023). E o mesmo vale para o campo das pesquisas clínicas no início da pandemia. O começo desse período foi considerado pelos meus interlocutores até junho ou julho de 2020.

Falar de Hidroxicloroquina e não citar o ex-Presidente da República Jair Bolsonaro é inevitável, e diferentemente do que vemos no grupo “Médicos pela Vida”¹² que tem a presença de profissionais Bolsonaristas, não vi esse posicionamento neste grupo de pesquisadores que entrei em contato. Ao contrário, alguns deles se sentiram bastante à vontade para criticar a política do ex-presidente e chamavam outros médicos que defendiam o uso deste medicamento de “cloroquiners”.

Uma das pesquisadoras, inclusive, não estava mais morando no Brasil e descreveu o seu processo como o “*Brain drain* do Bolsonarismo”. Na entrevista, ela comentou o quanto se sentiu desconfortável com o posicionamento dos seus colegas e isso foi um grande motivador da sua saída do país. Além disso, é importante ressaltar que algumas entrevistas, especialmente as que fiz no começo do estudo, foram realizadas em pleno momento eleitoral.

Até aqui, temos algumas características do grupo Cooperação e como ele surgiu. Na próxima seção apresento algumas perspectivas dos pesquisadores sobre a Hidroxicloroquina e o fazer científico que foi construído a partir dela.

Como pesquisar em um contexto pandêmico? Implicações éticas e metodológicas

Érica Pacheco é uma das cientistas que entrevistei e discuti voluntariamente sobre ética e fazer pesquisa clínica sem que eu perguntasse diretamente. Érica me explicou que, durante a pesquisa com Hidroxicloroquina, o consentimento foi dado da seguinte forma:

Érica Pacheco: E aí eu mesma, arregacei as mangas e fui. Eu ia ver o paciente assim, chegou, participante, paciente, né? Alguém indo para o pronto socorro, me avisavam. Novos residentes, era muita gente: “professora, chegou um paciente aqui.” Eu acho que atende os critérios do seu estudo. Eu ia lá no Pronto Socorro. Às vezes eu estava em casa e aí ia mais tarde, né? Organizava, ia lá no fim de semana, ia lá conversar com o paciente, porque geralmente esse paciente estava só no cateter ou na máscara, ele conseguia conversar. Isso no Cooperação I, porque no Cooperação I eram pacientes menos graves, “tá” [sic]? No Cooperação II, que eram pacientes mais graves, alguns davam para conversar, estavam numa máscara ou estavam num cateter com fluxo maior de oxigênio, mas conseguiam conversar e entender o que está falando. E alguns já estavam

¹² Grupo de médicos que tem a convicção que medicamentos como Hidroxicloroquina, Ivermectina e Annita® são eficazes no tratamento da Covid. Mais informações podem ser encontradas no website: <https://medicospelavidacovid19.com.br/>. Acesso em: 8 abr. 2024.

entubados. Quando eles estavam entubados a Conep, ela também extraordinariamente autorizou o uso do termo do consentimento oral do [...] familiar ou até de um consentimento escrito por e-mail (Entrevista realizada no dia 12 de outubro de 2022).

Conforme a fala de Érica, entendemos que os pacientes mais conscientes conseguiam dar o seu consentimento às propostas de pesquisa, mas outros, aqueles que estavam entubados, poderiam participar dos estudos através do consentimento de seus familiares. Essa informação é importante quando pensamos que estavam testando um medicamento em uma fase inicial da pandemia. É interessante refletir sobre como esse tipo de pesquisa poderia ser compreendida pelos participantes como um “suposto cuidado” e o quanto se tratava de um momento de medos e angústias, até mesmo níveis de consciência alterados e como isso foi passado por comitês de ética. Ainda teve um desafio do ponto de vista desses cientistas, que era o fato de que muitos médicos nos hospitais já prescreverem o medicamento e isso inviabiliza a inserção de novos participantes nessa pesquisa em específico.

Essa cientista também disse que não concordou com a terceira tentativa de estudar Hidroxicloroquina deste mesmo grupo que ela trabalhou como pesquisadora. Pois, depois de certo tempo de investigação, segundo Érica, já era claro que o medicamento não teria efeito benéfico no tratamento da Covid-19. No período, me perguntei o porquê a pesquisadora se sentiu à vontade de fazer essa crítica ao próprio grupo de pesquisa, e uma das minhas interpretações, com ajuda da minha orientadora Soraya Fleischer, é de que isso talvez já tenha se estabelecido como um consenso entre os pares de cientistas que fazem pesquisa na área.

No entanto, fazer pesquisa *com* e *em* pessoas entubadas, ou receber a autorização por familiares, é especialmente interessante para o debate sobre ética e pesquisa. Como as pessoas que saem de determinado nível de inconsciência descobrem que estavam em um estudo? Como elas se sentem? Será que ficam satisfeitas de terem contribuído para as investigações de pesquisadores e fazer científico? Ou será que se sentem desconfortáveis de terem testado um medicamento que não ajudou efetivamente o seu quadro de adoecimento? Ou, ainda, como essa notícia é passada? Será que os familiares contam? De que forma? Ou os profissionais, depois de encontrarem o paciente, falam sobre o estudo? Ou ainda, mais delicado, quem falece durante a pesquisa, teve oportunidade de saber que fez parte de uma pesquisa de um medicamento que posteriormente foi considerado ineficaz para o seu tratamento? Podendo, inclusive, ter prejudicado a sua recuperação? São

muitas perguntas que não serão respondidas agora e muito menos com o estudo que fiz olhando para a perspectiva dos pesquisadores, mas servem para entendermos quais os questionamentos atravessam a pesquisa clínica.

Uma das perguntas que formulei sobre o prejuízo da testagem foi inspirada na fala de um dos meus interlocutores que se baseou em outras pesquisas divulgadas nessa área clínica. Ele disse:

Tulio: Existe uma outra área de estudo que é a farmacocinética. A farmacocinética vai ensinar para gente quanto que um indivíduo consegue receber de um determinado medicamento, quando ele recebe, qual é o pico de concentração que aquele medicamento chega no sangue, qual é a concentração mínima que ele chega no sangue. Quando você vai no médico e o médico prescreve um antibiótico para você tomar 7 dias de 8 e 8 horas... Significa o seguinte: que quando você toma 1, 2 horas depois você vai ter o pico da concentração daquela substância na sua corrente sanguínea depois de 8 horas, e aquilo vai decair e você precisa de um novo pico. Para que o tempo inteiro aquele micro-organismo receba uma carga de medicamento que é efetivo. E a dose necessária para a Cloroquina, para a Ivermectina, para a Nitazoxanida inibir ou suprimir a replicação do coronavírus é muito superior a dose máxima que esses medicamentos atingem na corrente sanguínea. Então, assim, nem se o sujeito consumir uma baguete de cloroquina vai chegar à quantidade de medicamentos suficiente para ele funcionar (grifo meu). (...) Para falar uma frase lisonjeira. A gente tem uma decisão emocional não científica (grifo meu) baseada no dado totalmente anedótico. Vale revisitar e talvez isso até já tenha sido feito em termos de publicação. Se não é, ofereceu até um risco aumentado na primeira onda da pandemia (grifo meu) (Entrevista virtual realizada em 9 de janeiro de 2023).

Tulio é um homem cis, branco, biólogo, que trabalha para uma instituição pública voltada para a ciência e tecnologia na área da saúde. Cheguei no seu nome por uma indicação interna da própria rede de cientistas que eu havia acionado pelas pesquisas que fiz via Lattes. Portanto, ele já fazia parte de uma capilarização dessa rede de cientistas que investiguei. Tulio falou sobre três pontos instigantes: o risco aumentado de se consumir um medicamento desses no momento da pandemia; que, em relação à Hidroxicloroquina, era claro que na pesquisa que antecede a testagem em seres humanos o medicamento não teria o efeito desejado no tratamento da Covid-19; e, por fim, a decisão sobre esses medicamentos foi fruto de uma hipótese inspirada no fazer científico, mas se justificou por um viés emocional.

Portanto, temos, até aqui, com as citações e trechos selecionados nas entrevistas: que a Hidroxicloroquina foi um medicamento amplamente pesquisado no Brasil, isso pode envolver a persistência dessa ideia no campo científico; o contexto em que o medicamento circulou foi também grande e diverso, desde as próprias prescrições de médicos não cientistas, até os cientistas e o fato de pessoas com nível de consciência alterado terem participado do estudo, que pode ser consentido por um familiar; e por fim, o que Tulio chama de emoção de um lado e ciência do outro. Podemos chegar à conclusão de que os estudos sobre a Hidroxicloroquina, desde a sua fase anterior de testagem em seres humanos, já apontavam para a sua condição de não contribuir para o tratamento da Covid-19.

Algumas perguntas podem surgir a partir dessas reflexões, e a primeira delas é: se a Hidroxicloroquina já apontava para a sua ineficácia, por que desde o começo alguns cientistas propuseram estudá-la? Alguns diziam que era necessário comprovar a ineficácia. Segundo essa perspectiva, não seria o suficiente apenas afirmar o que os estudos *in vitro* apontavam, ainda mais levando em consideração a repercussão midiática que os medicamentos tiveram. Ainda seria necessário testar momentos diferentes do adoecimento, dosagens distintas, sua associação com outros fármacos, como a Azitromicina. Era preciso compreender o seu funcionamento no corpo humano. Outra resposta foi a de que, com a autorização do Conselho Federal de Medicina (CFM) para o uso da Hidroxicloroquina de modo experimental, muitos médicos que trabalhavam em hospitais e clínicas já estavam a prescrevendo para a população. Portanto, fazer essa pesquisa não afetaria tanto o contexto já disseminado pelo fármaco. Era preciso realizar um estudo que comprovadamente explicasse que a substância em interação com o corpo humano não poderia contribuir para o tratamento da Covid-19.

A hipótese de que um medicamento “pode” ou é “promissor” é possível de ser afirmada e menos contestada do que dizer que tal substância é ineficaz para o tratamento específico. A Hidroxicloroquina já é comercializada. Os cientistas que fazem pesquisa com fármacos que já estão em circulação, mas que querem testá-lo para outros contextos, chamam esse medicamento de “reposicionado”. Isso significa que, a partir de outros estudos e regulamentações desse produto, utiliza-se uma via mais expressa para testá-lo. Essa é uma prática comum e também um dos motivos pelos quais a Hidroxicloroquina é utilizada para adoecimentos diversos e já regulamentados, que não é o caso da Covid-19.

Além disso, o governo brasileiro¹³ já havia comprado e produzido mais do fármaco, o que tornou mais viável ainda propor uma pesquisa para testar sua eficácia. Muitos cientistas afirmaram que a aprovação do estudo foi extremamente rápida. Podemos atestar isso na fala de Luan:

Luan Dantas: Boa parte dos tratamentos não envolvem droga. Então eu tive algumas experiências com a Anvisa, umas 3 ou 4 antes da pandemia. Então eu sabia os processos e eu sabia dos processos eram morosos, então tinha que abrir. Vinham e, para reunir a maior parte, as reuniões eram em Brasília. Então você tinha que pegar um avião para chegar e conversar com a Anvisa. E aí, quando veio a pandemia essas reuniões aconteceram do dia para a noite às 7 horas da noite do domingo, todas on-line. As coisas fluíram bem mais fácil. Muitas coisas foram discutidas em reuniões e colocadas em papel, depois, o que facilita os processos. Então, o que acontecia nos processos da Anvisa que você mandava uma resposta, eles avaliavam e cancelavam, marcavam uma reunião. E aí discutia, mandava uma resposta para eles. Para esses, esse processo era moroso. Então eles facilitaram. Ó, antes de você mandar a resposta. A gente vai ter uma reunião aí já discuti tudo que tinha que mandar. Você já mandava o processo já com alguma coisa alterada e aí eles avaliavam aquilo, fazia, tinha discutido. Eventualmente fazia alguma modificação. Mas já era uma coisa que já estava sendo discutida. Os processos, eles fizeram com que este processo avançasse bem mais rápido. E acho que esse. É um legado que fica também, sabe? Eles melhoraram os processos de inquirição, todos os pedidos (Entrevista presencial realizada em 16 de novembro de 2022).

Luan Dantas é um homem cis, branco e trabalha como estatístico em estudos clínicos em um dos hospitais do grupo Cooperação. A fala de Luan é nítida e mostra o quanto os processos de pesquisa, ao menos nesse momento, receberam reforços das agências que cancelavam as autorizações dos estudos para serem aprovados. Portanto, percebi que a pesquisa com Hidroxicloroquina estava em um contexto muito favorável para ser autorizada. Há uma série de fatores: autorização de estudos, medicamento à disposição, pesquisadores com *know-how* de montar projetos e hospitais que recebiam muitos pacientes com Covid-19, que eram bons locais para o recrutamento de participantes do estudo, ou seja, fizeram parte da composição do “n”¹⁴. Todos esses fatores servem para compreender como chegaram nessas propostas de estudos. Ainda que nenhum cientista que entrevistei tenha sido favorável ao uso da Hidroxicloroquina para o

¹³ O Laboratório Químico Farmacêutico do Exército (LQFEX) produziu comprimidos de Hidroxicloroquina em 2020 (Pitta; Brito, 2020).

¹⁴ “N” em estudos clínicos é uma referência ao número de participantes.

tratamento da Covid-19, todos eles pesquisaram o medicamento, mais de uma vez, em contextos diversos. Isso pode nos levar a perceber o potencial que uma substância tem de ser uma promessa de um “núcleo duro de uma terapia” (Whyte; Geest, 2011). Além disso, políticas e ciências estão mais juntas do que boa parte dos cientistas que conversei gostariam que estivessem. Isso era visível em práticas entre pesquisadores, já essas podem contribuir para a circulação ou não de medicamentos ineficazes. Em certos momentos, os próprios medicamentos são distribuídos pelas prefeituras. Desse modo, política e ciência também dialogam entre si.

Considerações finais

De certo modo todos nós carregamos essa pandemia. Mas, para o fazer científico, houve o alavancar de carreiras, publicações em periódicos, incluindo a minha também, que escrevo este trabalho.

“Melhor remediar do que prevenir” foi uma realidade quando pensamos sobre a pandemia da Covid-19 no Brasil. Mas esses estudos clínicos não são os únicos a operarem dessa forma. Muitos outros transformam contextos precários (Castro, 2020) em oportunidades, outros buscam políticas e seus agentes para perpetuar necropolíticas (Mbembe, 2018). Não é esse estudo somente que confirma tal cenário, mas vemos muitas práticas, pesquisas e estudos com seres humanos que já fizeram isso antes e certamente esse não será o último. Adriana Petryna, Andrew Lakoff e Artur Kleinman (2006) e Rosana Castro (2020) mostram que nos espaços em que as pesquisas clínicas são conduzidas, geralmente em hospitais públicos, em países em que uma determinada doença está com alta incidência, criam-se critérios de recrutamento dos participantes das pesquisas que cada vez são mais agilmente preenchidos durante as investigações.

Dina Czeresnia, Elvira Maciel e Rafael Oviedo (2013) também já refletiram além de outros sentidos de saúde e doença, o papel da cura e a compreensão sobre esse processo quando se explora a experiência de adoecimento. A Hidroxicloroquina pode ser compreendida dentro dessa reflexão como um mistério a ser descoberto, uma alternativa simples e até milagrosa para um contexto tão crítico como a pandemia. A promessa dela durante seu período de experimentação entra no núcleo duro da terapêutica (Whyte; Geest, 2011) da Covid-19, como uma espécie de encanto. É uma eficácia que é atribuída a partir dos sentidos de uma determinada sociedade. É uma forma de compreender a

relação entre o adoecimento e a cura, e para entender que, para combater uma enfermidade, o consumo de algum fármaco se faz necessário.

No entanto, acredito no potencial do fazer científico em transformar esses contextos, por isso, precisamos de mais diálogos entre a antropologia, saúde e ciência. Não quero com esse trabalho fazer uma reflexão somente sobre o grupo que fiz as entrevistas, mas percebo a necessidade de usar as informações reveladas pelas pessoas que entrevistei para compreender alguns pontos. Para alguns cientistas, o estudo *in vitro* da Hidroxicloroquina já produzia evidências o suficiente para suspeitar que não teria resultado efetivo para o tratamento da Covid-19, mas a substância precisava ser testada para dizer que, de fato, não funcionava. Alguns cientistas, ainda sabendo de um período anterior aos resultados apresentados pelos estudos de Hidroxicloroquina, foram procurados por familiares e amigos que solicitaram a prescrição do medicamento e, ainda realizando a ressalva do “caráter experimental”, acabaram prescrevendo a substância. O terceiro estudo de Hidroxicloroquina, realizado pelo grupo Cooperação, foi criticado por outros cientistas por continuarem com a pesquisa, tendo em vista que as evidências produzidas anteriormente já seriam o suficiente para comprovar a sua ineficácia.

Esses pontos mostram o caráter não consensual das ciências (Sacramento; Santos; Abib, 2023) e reforçam a ideia de que o fazer científico é heterogêneo e constantemente reflexivo. No entanto, quando ele produz e reforça lacunas, promove saltos metodológicos sem fundamentação ou falta de validação entre os demais pares daquele segmento, então, o trabalho de elaborar e construir hipóteses fica prejudicado.

Sendo assim, deixo as reflexões escritas como possibilidades de novos estudos. Seria instigante adensar mais caminhos e itinerários que determinados medicamentos passarão durante um período de experimentação, durante uma crise sanitária, seus agentes e em que momento serão questionados ou não. Importa identificar de onde vem os questionamentos, que pessoas os fazem e de que forma. As falas nos ajudam a ilustrar melhor os pontos, mas os eixos de análise também nos apresentam algumas particularidades que ainda serão refletidas ao longo da investigação sobre o fazer científico dentro dos ensaios clínicos realizados durante a pandemia da Covid-19 no Brasil.

Referências

ANDRADE, Hanrikson; PREITE SOBRINHO, Wanderley. Covid-19: "Teste de remédio *in vitro* não significa que funciona em humano". *UOL Notícias*. 15 abril. 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas->

noticias/redacao/2020/04/15/covid-19-teste-de-remedio-in-vitro-nao-significa-que-funciona-em-humano.htm?cmpid=copiaecola. Acesso em: 24 abr. 2022.

BERLIVET, Luc; LÖWY, Ilana. Hydroxychloroquine Controversies: Clinical Trials, Epistemology, and the Democratization of Science. *Medical Anthropology Quarterly*, v. 34, n. 4, p. 525–541, 2020.

BRASIL. Resolução da Diretoria Colegiada - RDC nº 9, de 20 de fevereiro de 2015. Dispõe sobre o Regulamento para a realização de ensaios clínicos com medicamentos no Brasil. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 3 mar. 2015.

BRASIL. Ministério da Ciência Tecnologia e Inovação. *Sobre a plataforma Lattes*. 2024. Disponível em: <https://lattes.cnpq.br/>. Acesso em: 15 abr. 2024.

CARMICHAEL Samantha; CHARLES Bruce; TETT, Susan. Population pharmacokinetics of hydroxychloroquine in patients with rheumatoid arthritis. *Ther Drug Monit*, v. 25, n. 6, p. 671–681, 2003.

CASTRO, Rosana. *Economias políticas da doença e da saúde: uma etnografia da experimentação terapêutica*. São Paulo: Hucitec, 2020.

CASTRO, Rosana. Mesmo sem comprovação científica...: políticas de liberação da cloroquina. *DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, p. 1–12, 2021.

CORRÊA, Marilena Cordeiro Dias Villela; VILARINHO, Luiz; BARROSO, Wanise Borges Gouvea. Controvérsias em torno do uso experimental da cloroquina / hidroxiclороquina contra a Covid-19: “no magic bullet”. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, v. 30, n. 2, p. e300217, 2020.

CZERESNIA, Dina; MACIEL, Elvira Maria Godinho de Seixas; OVIEDO, Rafael Antonio Malagón. *Os sentidos da Saúde e da Doença*. Rio de Janeiro: Fiocruz. 2013.

FREITAS, Conceição. A doméstica que morreu porque a patroa trouxe o corona da Itália. *Metrópoles*. 21 mar. 2020. Disponível em: <https://www.metropoles.com/conceicao-freitas/a-domestica-que-morreu-porque-a-patroa-trouxe-o-corona-da-italia>. Acesso em: 26 mar. 2024.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. 3. ed. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MEDLEY. *BULA*: Sulfato de Hidroxiclороquina | 400mg, caixa com 30 comprimidos revestidos | Hidroxiclороquina. Disponível em: <https://www.medley.com.br/medicamentos/sulfato-de-hidroxiclороquina/bula>. Acesso em: 27 mar. 2022.

TONIOL, Rodrigo. A miragem do novo normal. Estado da Arte, *Estadão*. 2 ago. 2020. Disponível em: <https://estadodaarte.estadao.com.br/miragem-novo-normal-rodrigo-toniol/>. Acesso em: 13 jul. 2023.

PEIXOTO, Sinara. Governo federal envia 4,3 milhões de comprimidos de cloroquina a estados. *CNN Brasil*. 17 jun. 2020. Disponível em:

<https://www.cnnbrasil.com.br/saude/governo-federal-envia-4-3-milhoes-de-comprimidos-de-cloroquina-a-estados/>. Acesso em: 20 abr. 2022.

PETRYNA, Adriana; LAKOFF, Andrew; KLEINMAN, Artur. *Global Pharmaceuticals: Ethics, Markets, Practices*. Durham: Duke University Press, 2006.

PIMENTEL, Ana. Efeitos colaterais: As controvérsias relacionadas com a circulação da cloroquina no Brasil. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, p. 1–11, 2020.

PINHEIRO, Chloé; EMERY, Flavio. *Cloroquination: como o Brasil se tornou o país da cloroquina e de outras falsas curas para a COVID-19*. São Paulo: Claraboia, 2022.

PITTA, Iuri; BRITO, José. Exército multiplicou produção de cloroquina por 12 vezes em 2020. *CNN Brasil*. Disponível em: <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/exercito-multiplica-producao-de-cloroquina-por-12-vezes-em-2020/#:~:text=A%20produ%C3%A7%C3%A3o%20de%20comprimidos%20de,atender%20a%20demanda%20dos%20anos>. Acesso em: 15 abr. 2024.

PREFEITURA DE ITAJAÍ. Centeaventos abre neste sábado (8) para distribuição de ivermectina. 7 ago. 2020. Disponível em: <https://itajai.sc.gov.br/noticia/25584/centeaventos-abre-neste-sabado-8-para-distribuicao-de-ivermectina>. Acesso em: 13 jul. 2023.

SACRAMENTO, Igor; SANTOS, Allan; ABIB, Roberto. A doença como política da verdade: Bolsonaro, COVID-19, e o testemunho. In: OLIVEIRA, Thaianne Moreira de; GONÇALVES, Reynaldo Aragon; LIMA, Roberto Kant de *Ciência em conflitos: negacionismo, desinformação e crise democrática*. Belo Horizonte: EDOC Brasil, 2023. p. 167-191.

SILVA, Wagner Guilherme Alves da. Cloroquina: um programa de Estado. *Áltera*, v. 1, n. 10, p. 382–389, 2020.

Financiamento

Esta pesquisa foi financiada por meio da bolsa de doutorado da Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoa de Nível Superior (Capes) e Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) (em períodos distintos e não concomitantes).

Recebido em 30 de julho de 2023.

Aceito em 5 de abril de 2024.

Dossiê: “A antropologia da saúde na pandemia da Covid-19: reflexões teóricas, metodológicas e éticas”

Vivendo com uma professora na pandemia: observando o cotidiano de uma professora na pandemia da Covid-19

Rafaela Rodrigues de Paula

Universidade Federal de Minas Gerais
depaularafeclar@gmail.com – <https://orcid.org/0000-0003-1978-2199>

RESUMO

O presente relato etnográfico foi escrito com base em uma pesquisa feita durante a pandemia da Covid-19, mais especificamente em 2020. O trabalho de campo foi construído junto a uma professora da rede estadual de ensino, o que possibilitou problematizar a ideia da realização de uma pesquisa etnográfica entre familiares e/ou em casa durante um contexto de isolamento social. O intuito do texto é discutir as experiências educacionais marcadas pela educação remota ou on-line durante a pandemia e os impactos na vida dos educadores no Brasil que tiveram que lidar com as mudanças que esse modelo de ensino trouxe. Dessa forma, pretende-se demonstrar a potencialidade de direcionar o olhar e as pesquisas para o cotidiano de educadoras brasileiras, o que pode abrir discussões importantes sobre contextos educacionais, seja em situações pandêmicas ou não.

Palavras-chave: Professora; Etnografia em casa; Escola; Pandemia; Antropologia.

Living with a teacher during the pandemic: observing the daily life of a teacher during the Covid-19 pandemic

ABSTRACT

This ethnographic report was written based on research carried out during the Covid-19 pandemic, specifically in 2020. The fieldwork was carried out with a state school teacher, which made it possible to problematize the idea of conducting ethnographic research among family members and/or at home during a context of social isolation. The aim of the text is to discuss the educational experiences marked by remote or online education during the pandemic and the impacts on the lives of educators in Brazil who have had to deal with the changes that this teaching model has brought. In this way, it aims to demonstrate the potential of directing the gaze and research towards the daily lives of Brazilian educators, which can open up important discussions about educational contexts, whether in pandemic situations or not.

Keywords: Teacher; Ethnography at home; School; Pandemic; Anthropology.

Vivir con una profesora en la pandemia: observación de la vida cotidiana de una profesora durante la pandemia de la Covid-19

RESUMEN

Este relato etnográfico se redactó a partir de una investigación realizada durante la pandemia de Covid-19, concretamente en 2020. El trabajo de campo fue realizado con una profesora de una escuela pública, lo que permitió problematizar la idea de realizar una investigación etnográfica entre familiares y/o en casa durante un contexto de aislamiento social. El objetivo del texto es discutir las experiencias educativas marcadas por la educación a distancia o en línea durante la pandemia y los impactos en la vida de los educadores en Brasil que han tenido que lidiar con los cambios que este modelo de enseñanza ha traído. De esta forma, se pretende demostrar el potencial de dirigir la mirada y la investigación hacia la vida cotidiana de los educadores brasileños, lo que puede abrir importantes discusiones sobre los contextos educativos, ya sea en situaciones de pandemia o no.

Palabras clave: Docente; Etnografía en casa; Escuela; Pandemia; Antropología.

Tia-Interlocutora: o encontro

Era um domingo de março de 2020 e eu estava morando em Belo Horizonte, em razão de estar cursando Ciências Sociais na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Como era início de semestre, ainda com poucas aulas, eu e alguns amigos estávamos realizando um churrasco na casa de um deles, até que, no fim do dia, comentamos sobre o assunto do momento: a Covid-19. Eram dias subsequentes ao primeiro caso positivo da doença no Brasil, que foi confirmado em 26 de fevereiro de 2020¹. Ainda sem sabermos o que viria a ser a pandemia da Covid-19, especulamos um contexto semelhante ao surto da gripe H1N1, que ocorreu no país em 2009². Estávamos pouco preocupados. Lembro que, na despedida, um amigo me ofereceu um abraço e eu brinquei: “cuidado com a Covid!”.

Logo depois, na segunda-feira, foi divulgado um aumento considerável dos números de casos suspeitos e positivos. O isolamento, desse modo, tornou-se a medida mais eficaz. Assim, o que antes era uma conversa distraída entre amigos, tornou-se uma realidade que durou cerca de dois anos com uso de máscaras e *lockdown*³. O país foi obrigado a se articular diante de todas as mudanças. Vale ressaltar que essa “obrigatoriedade” se deu em um contexto controverso, visto que o Brasil era governado por um representante que insistia na realização de pronunciamentos contrários em relação aos cuidados expressamente indicados por órgãos de saúde. A gestão do Governo Bolsonaro e seus incentivos negacionistas, nesse sentido, fizeram com que tivéssemos uma demora considerável em decisões do Estado que orientassem como as instituições deveriam se organizar durante o período pandêmico, entre elas, as educacionais.

Posterior a uma pressão popular, especialmente de profissionais da saúde, as instituições educacionais tiveram como primeira ação a dispensa dos estudantes especificamente no estado de Minas Gerais, através da Deliberação do Comitê

¹ Informações disponibilizadas na Universidade Aberta do Sistema Único de Saúde (UNA-SUS). Para mais informações, ver: <<https://www.unasus.gov.br/noticia/coronavirus-brasil-confirma-primeiro-caso-da-doenca>>. Acesso em: 20 jun. 2023.

² Informações disponibilizadas na Revista do Conselho Regional de Farmácia de Minas Gerais, disponível em: <<https://www.crfmg.org.br/farmaciarevista/66/10-anos-do-surto-global-de-H1N1#:~:text=A%20gripe%20A%20H1N1%20chegou,estavam%20contaminadas%20com%20o%20v%C3%ADrus>>. Acesso em: 08 mai. 2023.

³ Palavra em inglês que, na tradução para Língua Portuguesa, significa confinamento. Ela foi muito utilizada para nomear protocolos de medida preventiva obrigatória na pandemia, que consistiu no bloqueio total das atividades das cidades, estados e países. Disponível em: <<https://sergiofranco.com.br/saude/lockdown>>. Acesso em: 15 nov. 2023.

Extraordinário Covid-19 nº 15⁴. Com isso, foram suspensas as atividades nas instituições escolares estaduais do estado, por tempo indeterminado. Tal deliberação ainda não previa o novo formato de ensino, uma vez que todo o contexto ainda era incerto. A universidade em que eu estudava na capital mineira, também paralisou e dispensou seus estudantes. Por conta disso, retornei para a casa dos meus familiares na cidade de Oliveira, Minas Gerais.

Como estávamos no início da pandemia da Covid-19, ocasionada pelo Coronavírus, eu estava com muito medo de já estar ou de ser contaminada. Logo, fiquei na casa dos meus pais, quase que escondida. Até que, em 22 de março, meu telefone tocou: era minha tia paterna, que é vizinha dos meus pais. Tia Carolina⁵ estava em desespero, com uma voz nervosa no telefone. Ela explicou que não estava conseguindo abrir o aplicativo *Zoom*⁶ em seu *notebook*⁷. Com isso, me pediu para ir até a sua casa. Para me persuadir, utilizou um discurso convincente e definidor: “aqui em casa tem álcool em gel”. Para quem ler esse relato anos depois, e talvez falte a memória, ou em caso de desconhecimento, nos primeiros meses da pandemia da Covid-19, em 2020, vivemos uma escassez de álcool em gel 70%, o produto que garantia a higienização de mãos e objetos, eliminando o vírus de suas superfícies. Além de ter aumentado consideravelmente o valor devido à grande procura, também ficou em falta por algumas semanas. Como coloca a jornalista Karin Salomão (2020), era realmente “uma corrida do álcool em gel”. Assim, tia⁸ Carolina, ao afirmar que na casa dela tal produto estava presente, fez com que eu aceitasse ajudá-la e decidisse sair do isolamento para ir até sua casa.

Tia Carolina é uma mulher branca, professora, tem 51 anos, é divorciada e mora apenas com a filha mais nova de 14 anos. Ela leciona há 23 anos nas redes pública e particular de Oliveira, e estava iniciando o processo do ensino *on-line*⁹. Em 2020, ela estava

⁴ Deliberação disponível em: <https://anec.org.br/wp-content/uploads/2020/03/caderno1_2020-03-21.pdf.pdf.pdf.pdf>. Acessado em: 21 abr. 2021.

⁵ O nome utilizado é fictício como forma de preservar tanto a professora, quanto os dados levantados durante a pesquisa.

⁶ *Zoom* é uma ferramenta digital que unifica videoconferências em uma nuvem. É um sistema de telefonia que permite enviar mensagens e ter reuniões on-line simples. É uma solução de salas de conferência definidas por *software* em uma única plataforma.

⁷ *Notebook*, palavra derivada do inglês, é um computador portátil, com ferramentas completas e semelhantes aos computadores de mesa, no entanto, pelo tamanho menor, permite um fácil deslocamento do aparelho.

⁸ Como mais a frente será explicado, a interlocutora da pesquisa era também minha parente, irmã do meu padrasto, por isso o uso do termo “tia”.

⁹ *On-line*: disponível para acesso imediato por um computador ou por aparelho celular. Ademais no presente trabalho optamos por nomear o ensino feito na pandemia de ensino *on-line* ou ensino remoto,

trabalhando em duas escolas: a escola pública A¹⁰ e escola privada B. Em ambas ela lecionava em turmas da Educação Fundamental I, no 4º ano, mais especificamente as disciplinas de Língua Portuguesa, Matemática, História, Geografia e Ciências.

Esse nosso primeiro contato, em março de 2020, foi marcado pelo auxílio da utilização da plataforma *Zoom*, que foi escolhida como padrão da escola particular em que ela era professora. Quando cheguei em sua casa, precisava ainda fazer o *download*¹¹ do aplicativo no *notebook*. A aula iria começar às 13h, e até às 12h:30min, tia Carolina não tinha realizado os ajustes técnicos. Consegui organizar o que precisava, e fiquei esperando enquanto a primeira aula *on-line* acontecia. Tia Carolina, que antes estava nervosa com a tecnologia, ficou feliz assim que viu seus estudantes na sala.

Nessa primeira aula *on-line* que acompanhei, houve certa demora para todos/as conseguirem entrar na sala virtual, e fazerem aqueles mecanismos iniciais de ligar câmera, microfone, conseguir ver e ouvir a todos/as. Quando, enfim, todos/as conseguiram, a euforia foi compartilhada, e os/as estudantes e a professora sorriram ao se verem. Nesse primeiro encontro, eles/as apenas compartilharam as angústias e saudades da escola. Na primeira semana da inserção do ensino *on-line*, fui todos dias na casa da professora, com muito medo, pois os casos positivos da Covid-19 começaram a aumentar consideravelmente no Brasil. Todos os dias, a partir das 13h, tia Carolina iniciava a aula e eu auxiliava na parte técnica de envio de *links*¹² e também na função de “abrir” a sala no aplicativo, até que ela aprendesse.

Nesses encontros iniciais de auxílio à minha tia-professora, que também era parte da minha família, e com o olhar já perpassado por espaços formativos antropológicos, percebi que poderia encontrar ali um espaço seguro e potente para realização de um trabalho para uma disciplina que eu estava cursando também de forma remota, durante a pandemia¹³. A disciplina, nomeada “Metodologia 03”, tinha como objetivo discutir

uma vez que, por mais que tenha sido comparado à EaD, “A educação a distância de qualidade possui metodologias próprias de ensino e aprendizagem que não estão sendo consideradas no momento” (Martins; Almeida, 2020, p. 221).

¹⁰ Nomes fictícios dados às escolas como forma de preservação das falas da professora e das instituições.

¹¹ *Download* significa baixar um arquivo da internet para um dispositivo (celular Android ou IOS, computador, tablets, entre outros), como imagens, vídeos, músicas e documentos.

¹² Os *links* são elementos virtuais que criam ligações/vínculos entre endereços na web ou elos (pontes de ligação) entre documentos, utilizados, nesse caso, para acessar as salas de videoconferência.

¹³ Em 3 de agosto de 2020, a UFMG, universidade em que eu estudava, instituiu o Ensino Remoto Emergencial (ERE). Cursei meu 4º período do curso da graduação em Ciências Sociais todo de forma

trabalhos etnográficos e incentivar a realização de um relato etnográfico como trabalho final do curso. Em um contexto de isolamento social, a realização de pesquisas de campo presenciais tornou-se escassa e perigosa. Ir a campo abria possibilidade de estar colocando em risco tanto a própria saúde, como a dos interlocutores de pesquisa. Desse modo, encontrei ali, na pesquisa em casa, uma saída para desenvolver um trabalho para a faculdade. Os registros já tinham começado em maio de 2020¹⁴. Com o surgimento da disciplina em agosto, continuei realizando anotações de campo na casa da minha tia. Até janeiro de 2021, fui pelo menos duas vezes por semana visitá-la.

Assim, entendi que a pesquisa era feita entre parentes (Damásio, 2020), uma vez que a professora era também minha tia. A etnografia em casa, como aponta a antropóloga Ana Clara Damásio (2021), nos traz alguns desafios teóricos e metodológicos em relação às discussões travadas e defendidas na antropologia de um “Outro” pesquisado distante. Na pesquisa em casa, “o sentido de construir uma alteridade quando você narra sendo também parte do ‘Outro’ é deslocada e muda consideravelmente quando estamos falando de uma pesquisa entre parentes” (Damásio, 2021, p. 9).

A interlocutora ali era minha tia, e eu estava construindo uma relação de pesquisa em cima da relação de família e proximidade que já tínhamos. Além disso, a pesquisa era articulada e coexistia com a nova relação que criamos de auxílio de trabalho, que nos foi imposta em razão da pandemia e das dificuldades de tia Carolina com o acesso e domínio das tecnologias. Desse modo, eu não tinha como forçar um fictício distanciamento, mas, ao contrário, poderia aproveitar e assumir que essas posições como sobrinha, ajudante e pesquisadora, proporcionavam posicionalidades (Haraway, 1995) importantes em campo. Essas posicionalidades permitiram um “Olhar estranho” que coexistiu com o “Olhar etnográfico” (Damásio, 2022).

Acesso e domínio das tecnologias

Minha inserção e nova relação com tia Carolina, como salientei anteriormente, deu-se justamente devido à necessidade de auxílio que ela tinha para acessar as tecnologias

remota. Informações disponíveis no link: <https://www.ufmg.br/integracaodocente/wp-content/uploads/2020/08/ERemoto.pdf>. Acesso em: 5 mai. 2023.

¹⁴ Antes de iniciar propriamente a disciplina de Metodologia 03, eu já tinha começado a observar e registrar questões do cotidiano da minha tia que me pareciam interessantes para uma discussão teórica e social sobre o contexto pandêmico, um momento histórico que vivenciávamos no Brasil. Desde o início, a informei que estava escrevendo todas as observações em um caderninho que eu tinha.

necessárias para o desenvolvimento do seu trabalho. Essa foi a realidade de muitos educadores durante a pandemia. As pesquisadoras Danielle Rezera e Raquel D'Alexandre (2020) discutem, a partir do estudo realizado pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep) com educadores da cidade de São Paulo, o contexto de dificuldades que muitos enfrentaram durante aquele período:

Considerando esses fatores, e as oportunidades de acesso e qualificação às ferramentas tecnológicas, o estudo indica que 79% dos professores da rede pública de ensino no país, não possuem formação para uso das tecnologias de ensino; quanto aos estudantes, por diversas variáveis não possuem acesso a essas ferramentas (Rezera; D'Alexandre, 2020, p. 5).

Tia Carolina sempre dizia: “eu sou a prova viva que nós professores não estávamos preparados. Eu tenho a maior dificuldade. Eu tive que arrumar uma pessoa que domina, e eu tive muita dificuldade mesmo. Se não fosse a pessoa comigo todos os dias, eu não daria conta” (entrevista presencial, 26/02/2021, Oliveira-MG). Além dessa falta de domínio, tia Carolina também relatou que não teve nenhum tipo de preparo inicial que fosse dado aos professores, em nenhuma das escolas que trabalhou:

Não tive nenhum, eu tive que aprender sozinha, correr atrás. Não tivemos nenhum curso. Depois que o estado começou a ter as lives dos *Webinars*, que foi melhorando para quem já tinha facilidade. Foi um curso excelente, mas para gente mais velha que não tinha tanta facilidade, teve dificuldade de mexer na internet. Os *Webinars* foram ótimos, mas eu precisava de um curso assim mais a nível, na base mesmo, explicando o dia a dia, o básico (Tia Carolina, entrevista presencial, 26/02/2021, Oliveira-MG).

Com ou sem preparo, o ensino *on-line* continuou e os professores tiveram que se adaptar. Tal como tia Carolina, outras professoras, colegas dela, passaram também a buscar auxílio, seja através de familiares — como tia Carolina fez, ao recorrer a mim como sobrinha — seja contratando profissionais ou realizando cursos. Tia Carolina, por exemplo, no início de 2020, tinha um *notebook* que era pouco utilizado. Ele era usado apenas para alguma formulação de atividades. Ela também tinha um *smartphone*¹⁵ de

¹⁵ *Smartphone*, palavra derivada do inglês, é um telefone celular que, além das funções básicas de um aparelho telefônico, possui também ferramentas semelhantes às de um computador, o que possibilita o uso de internet e aplicativos.

modelo atualizado que possuía redes sociais¹⁶, mas não tinha um bom espaço de armazenamento. Ao longo dos meses, percebemos que ela precisaria de um novo aparelho celular. Compras desse tipo — de celulares, computadores e outros aparelhos — foram feitas também por muitos outros profissionais da educação que se viram compelidos a trocar as ferramentas de trabalho para conseguirem dar conta e acompanhar o ritmo do trabalho remoto.

As escolas e o acesso

A escola B é privada, com um número pequeno de estudantes e professores. Como essa escola não dispôs de nenhum tipo de financiamento para usar a plataforma *Zoom*, que deveria comportar a quantidade de alunos que precisariam estar *on-line* ao mesmo tempo, tia Carolina utilizava a versão gratuita em que a chamada durava quarenta minutos e depois era encerrada automaticamente. Desse modo, era necessário criar, por dia, pelo menos três salas, uma vez que os/as estudantes com dificuldades de acesso à plataforma nova demoravam a entrar na sala virtual. Essa “demora” envolvia a falta de adaptação com o funcionamento dos microfones, além da própria dificuldade em pararem e se concentrarem no que começava a acontecer na tela. Nesse sentido, a primeira sala criada era basicamente para auxiliar os alunos a resolverem questões desse tipo.

A turma de tia Carolina tinha cerca de dez estudantes. Estes conseguiram dar os primeiros passos para o modelo remoto de forma rápida. Como refletem Vivian Martins e Joelma Almeida (2020), as escolas privadas tiveram uma “inclusão súbita” no ensino *on-line*. Um dos motivos é que muitas escolas, inclusive a escola B, são privadas, ou seja, necessitam das mensalidades para o seu sustento e permanência. Essa “inclusão súbita”, como coloca Martins e Almeida (2020), de início é apresentada como não prejudicial ao ano letivo dos estudantes. E, de alguma forma, como coloca Rafaela Costa Piquet (2020), essa inclusão foi alicerçada pelo maior acesso a recursos tecnológicos e financeiros nas escolas privadas, o que acabou desencadeando alguns problemas na forma das aulas. Com a falta de tempo e preparo dos professores, foi feita apenas a migração das formas de dar aula presencial para o *on-line* e não uma adaptação ao modelo remoto de fato.

Acompanhando as aulas *on-line* da professora Carolina nesse primeiro momento, percebi que todas eram conduzidas pelas apostilas da escola: ela lia, explicava o conteúdo

¹⁶ O termo Redes Sociais no presente trabalho é utilizado para se referir a sites e aplicativos da internet que permitem a interação virtual entre as pessoas, como *Facebook* e *Instagram*.

numa aula expositiva, os/as estudantes respondiam. Isso levava quase a tarde toda. Nos últimos momentos, os/as estudantes já não respondiam. Com as câmeras e microfones desligados, apenas se faziam presentes.

Refletia na professora a preocupação inicial dos educadores como um todo na pandemia: cumprir o conteúdo (Martins; Almeida, 2020). Na escola particular, tia Carolina recebia materiais didáticos para conduzir as aulas. A cada bimestre, uma apostila diferente chegava. Esses materiais continham conteúdos de todas as disciplinas por ela ministradas. Durante a preparação das aulas, minha tia demonstrava uma preocupação em não conseguir finalizar o conteúdo de uma apostila até uma data específica, pois, segundo ela, “a outra apostila daqui uns dias vai chegar, e o conteúdo vai acumular” (Tia Carolina, entrevista presencial, 26/02/2021, Oliveira-MG). Pelos relatos da minha tia sobre as reuniões com a direção da escola, havia uma preocupação dos gestores em garantir os conteúdos das apostilas no ensino remoto, assim como era realizado no ensino presencial. Tal perspectiva, assim como é discutido por Martins e Almeida (2020), evidencia que o enfoque era somente no conteúdo das disciplinas, ao passo que todos os outros processos que envolvem a educação ficavam esquecidos. Para Martins e Almeida (2020, p. 220):

Jamais devemos esquecer que a escola é um lugar absolutamente insubstituível e que, independentemente da forma como aconteça, a educação é um espaço tempo de formação forjado em convivências e conversas. [...] Tal perspectiva está em flagrante diante da mera transposição didática de conteúdos da educação presencial para a não presencial, com olhar direcionado em grande parte para a transmissão e não para processos de subjetivação, construção conjunta, interdisciplinaridade, com um olhar direcionado para a autoria, a formação para a cidadania, a cultura contemporânea e um currículo integrado entre si e com as questões da sociedade em que as escolas estejam inseridas.

Essa primeira realidade, centralizada inicialmente nas escolas privadas, foi replicada no ensino público. As escolas públicas estaduais tiveram inicialmente uma resolução somente em 8 de abril de 2020, quando o mesmo comitê de paralisação deliberou o regime de Teletrabalho nas escolas¹⁷. Nesse momento, com os casos da Covid-19 aumentando, o Estado e as instituições escolares se viram obrigados a se articularem e planejarem a organização do ensino durante a pandemia que, posteriormente, foi nomeado como ensino remoto.

¹⁷ Deliberação disponível em: https://www2.educacao.mg.gov.br/images/stories/2020/INSPECAO_ESCOLAR/Boletim_maio/Delib._COVID-19_n%C2%BA_26_20.pdf. Acesso em: 21 abr. 2021.

Tia Carolina também lecionava na escola pública A, no 4º ano da Educação Fundamental I. A escola pública, que começou as movimentações para iniciar o ensino remoto em abril/maio de 2020 no estado de Minas Gerais, optou por apostilas nomeadas de Plano de Estudo Tutorado (PET). O primeiro volume do material didático continha apenas atividades das disciplinas de Língua Portuguesa e Matemática. Do segundo volume em diante, foram inseridas todas as disciplinas respectivas de cada ano. Em 2020, foram entregues sete volumes de apostilas didáticas e uma avaliativa.

As apostilas eram disponibilizadas impressas na escola A, onde os estudantes deveriam buscá-las e devolvê-las ao fim do mês. O plano era que os/as professores/as pudessem utilizá-las para corrigir os trabalhos e, a partir disso, lançar notas no diário. Isso refletia, como coloca Piquet (2020), uma educação em que não se compreende a totalidade do ensino e que visa apenas uma lógica conteudista. Nesse sentido, Piquet retoma Paulo Freire na conceituação de uma educação bancária:

[...] educação em que os educandos são tratados como se fossem colecionadores ou depósitos daquilo que a eles é oferecido (Freire, 1987). Os alunos são vistos como um lugar de depósito, lugar em que os professores apenas depositam todo o seu conhecimento, e cabe ao aluno apenas “arquivar” em sua memória todo o conteúdo (Piquet, 2020, p. 2).

Há uma inicial semelhança das escolas públicas e privadas na centralização do conteúdo nos ensinamentos *on-line*, mas, ao adentrar melhor as reflexões sobre a educação pública, vão aparecendo as discrepâncias latentes entre essas escolas. Não é novidade as diferenças e desigualdades presentes no ensino público e privado. Todos os problemas da realidade educacional pública do Brasil, quando localizados durante a pandemia, tomaram dimensões caóticas e inimagináveis, que pude observar ao acompanhar o trabalho da tia Carolina.

O atraso das escolas públicas na implementação do ensino remoto teve como principal fundamento a dificuldade tecnológica, que se dividia entre acesso, conhecimento e prática, questões que estão interligadas a todo o contexto social do público-alvo nas escolas privadas. Tia Carolina relata as dificuldades tecnológicas e de acesso dos/as estudantes do ensino privado e público de maneiras que destacam as discrepâncias entre os grupos.

Durante nossos diálogos, as discrepâncias tornavam-se mais palpáveis, como certa vez em que tia Carolina disse: “eu trabalho também na rede particular, é muita dificuldade

também, são pessoas que têm um poder aquisitivo melhor, e também enfrentam essa dificuldade com a tecnologia, eles também têm muita dificuldade em ajudar as crianças, principalmente no princípio” (Tia Carolina, entrevista presencial, 26/02/2021, Oliveira-MG). Em sua fala sobre as dificuldades dos alunos da escola pública, tia Carolina resalta que, para além das dificuldades do uso da tecnologia, existia uma dificuldade no processo de acesso, sejam aos dispositivos ou à boa conexão de internet.

A realidade das crianças que eu trabalho na escola pública é diferente, pois são crianças que não têm internet em casa, precisam usar internet móvel, o que torna mais difícil, porque eles não têm outro tipo de acesso. Muitas vezes a casa só tem um celular e a mãe leva para o trabalho, a criança só vê as atividades à noite, já tá cansada, é todo um processo que vai dificultando cada vez mais esse aprendizado (Tia Carolina, entrevista presencial, 26/02/2021, Oliveira-MG).

As diferentes realidades dos alunos ficavam visíveis no dia a dia ao acompanharmos as aulas *on-line*. Durante aquelas da escola B, conseguíamos ver os/as estudantes em um espaço propício para que acompanhassem as aulas. Muitos deles tinham o próprio celular, o que permitia que eles/as entrassem em contato com tia Carolina para tirar dúvidas. Diferente, nesse sentido, dos alunos da escola A, que tinham que usar um celular de algum familiar, geralmente seu responsável, para que pudessem realizar as atividades, sobretudo durante o período noturno.

A “invasão das escolas”¹⁸ nas casas

Nos meses de fevereiro e início de março de 2020, o cotidiano de segunda à sexta da tia Carolina se organizou dessa forma: na escola A seu expediente era de 7h às 11h25min, e na escola B de 13h às 17h30min. Como as escolas são próximas da casa da professora, ela relatou que conseguia ir em casa no intervalo entre as duas. Com o decreto da prefeitura e do estado de paralisação das aulas em decorrência da pandemia, no dia 17 de março de 2020, toda essa rotina começou a ser transformada: a casa da tia Carolina começa a ser “invadida” (Cury, 2020).

¹⁸ Termo utilizado pelo pesquisador Carlos Roberto Jamil Cury (2020) para representar a rapidez com que o ensino/trabalho remoto foi inserido no cotidiano dos/as professores/as, tal como uma “invasão” que ocupa e domina o espaço. No contexto analisado, a “invasão” se dava na casa dos profissionais da educação.

Na escola pública A foi dado aos professores um cronograma da semana de produções de vídeos para enviarem aos/às estudantes para auxiliar na realização das tarefas das apostilas. Inicialmente, nos vídeos, fazia-se necessário a imagem da professora, o que dificultava ainda mais o trabalho e as inseguranças, uma vez que, além de deixar exposto a forma de aula de cada escola (Martins; Almeida, 2020), expunha também a imagem do professor e sua casa. Nesse sentido, tia Carolina relatou: “nós colocamos a família dentro da casa da gente, então, assim, é complicado, perdemos totalmente a privacidade, porque a gente vê tudo que acontece na casa dos alunos, e eles veem a casa da gente” (entrevista presencial, 26/02/2021, Oliveira-MG).

No início, existia principalmente uma preocupação da tia Carolina em relação à imagem dela, que era incentivada pela direção da escola, que reafirmava a importância de as professoras estarem “bem vestidas”. Em alguns momentos, a professora chegou a marcar salão com a vizinha para estar bem arrumada para gravação de vídeo. Quando a indagava sobre essa necessidade de estar arrumada, ela dizia: “é meu rosto que vai estar no celular de vários alunos, eles vão reparar, as mães vão falar se eu estiver mal arrumada” (Tia Carolina, entrevista presencial, 26/02/2021, Oliveira-MG).

Tia Carolina gravava, em média, três vídeos por semana que tinham aproximadamente doze minutos, mas a produção de cada um era, em média, de três horas. Como parte dessa produção, existia o cuidado com a imagem que envolvia dimensões estéticas. Tia Carolina fazia questão de estar com cabelos pintados e com as unhas arrumadas para a gravação. Lembro de uma noite em que já era bem tarde e eu ainda estava na casa dela, editando alguns vídeos. Cada um deles tinha que passar pela supervisora antes de publicizar aos/às estudantes. Já tínhamos gravado e tia Carolina já estava em um momento de descanso quando recebemos a mensagem que dizia que seria preciso gravar outro vídeo. Em pouco tempo, tia Carolina, que já estava de pijama, surgiu com a blusa do uniforme de trabalho, calça social e maquiagem, pronta para regravar o vídeo. Eram 23h.

Tal preocupação com sua aparência se estendia à imagem da casa. Nesse sentido, presenciei uma conversa que trouxe diferentes questionamentos. Uma outra professora gravou um vídeo na lavanderia da casa e foi chamada atenção pela supervisora. Esta, por sua vez, a partir desse dia, passou a pedir que os professores tomassem cuidado com o ambiente em que gravavam os vídeos que seriam publicizados pela escola.

Desse modo, tia Carolina passou a criar um cenário. Ela escolheu um cômodo da casa e retirou os móveis do espaço. Em uma parede branca, colocou a frase (feita com

letras recortadas em papel colorido) “ESTUDANDO EM CASA” ao lado de um pequeno quadro verde que já tinha. Naquele cômodo e naquela parede era onde tudo acontecia. O que tia Carolina percebeu foi que só com ela falando durante o vídeo os alunos não prestavam atenção e não o viam até o final. Era preciso, nesse sentido, criar um cenário atraente, escrever em um quadro, imprimir imagens sobre o conteúdo da semana e colar na parede.

A “invasão da escola” nas casas dos professores aconteceu sem que ninguém pedisse licença (Cury, 2020) e mudou toda a logística. Como dito anteriormente, isso refletia na exposição da casa dos professores nos vídeos e nas aulas *on-line*. Nesse contexto, eles tiveram que começar uma nova organização em suas moradias. Tia Carolina, ao falar sobre isso, disse: “ficou tudo junto e misturado, tivemos que readaptar a casa, não pode ter barulho. Os vizinhos fazem construção no horário da aula, a gente tem que ficar fechado no quarto” (Tia Carolina, entrevista presencial, 26/02/2021, Oliveira-MG).

Na casa da tia Carolina, a mesa da cozinha virou um grande armário de professores: livros, cadernos, *notebooks* e cartolinas, tudo estava colocado naquela mesa que, antes, era utilizada para fazer refeições. O café da manhã, almoço, lanches e jantar, passaram a ser feitos no sofá, na poltrona, ou, outras vezes, em pé, para que o processo das aulas não fosse prejudicado.

Mulher, mãe e professora

As vivências da tia Carolina relatadas aqui são um pouco de tudo que a educadora passou durante a pandemia da Covid-19. Tia Carolina, além de professora, é mãe, mulher e dona de casa, que viu toda sua vida tomada pela sua profissão, inclusive sua casa. Quando a questionei como ficou sua vida como mulher e dona de casa, ela me disse que toda a sua agenda e os horários da casa foram adaptados para a sua profissão. Como refletem as pesquisadoras Bárbara Castro e Mariana Chaguri (2020, p. 4):

Nessa cena, as atividades da vida doméstica, como limpeza, preparo de refeições e atenção aos filhos, se confundem com as atividades com demandas variadas da vida profissional, como lecionar, orientar, ler e revisar textos, dar pareceres, redigir artigos, participar de seminários ou de reuniões administrativas em ambiente virtual, entre outras.

Quando tia Carolina me diz que ficou “tudo junto e misturado”, está demonstrando o que Castro e Chaguri (2020) chamam de sobreposição de atividades. “A sobreposição

de tarefas, espaços e tempos tem se mostrado, por si só, exaustiva para homens e mulheres em trabalho remoto” (Castro; Chaguri, 2020, p. 24). Ainda que tia Carolina, como muitas outras mulheres que trabalhavam fora de casa, tivesse essa dupla jornada de casa e emprego, “estar sempre em casa para mulheres trabalhadoras se constitui um estranhamento, pois que, mesmo sendo mãe, esposa e dona de casa, o sentido das suas vidas sempre foi o trabalho, mas o trabalho fora de casa, referente à profissão” (Macedo, 2020, p. 197).

Considerações finais

Com esse contexto em vista, fiz breves análises e pontuações a partir das observações das realidades de uma professora na pandemia, já que acompanhei diariamente tia Carolina, auxiliando nas tarefas que o ensino remoto lhe atribuiu. Busquei demonstrar como se faz necessário que cada vez mais pesquisadores/as se aprofundem no cotidiano dos profissionais de educação, não só em contexto pandêmico, como também no atual momento pós-pandemia em que vivemos. O cotidiano de tais profissionais reflete a situação de tal carreira no país, e também interseccionam as realidades das instituições de ensino que eles/as lecionam.

Acompanhar o dia a dia da minha tia foi, em partes, presenciar os contextos de duas escolas, as quais, ainda que localizadas na mesma cidade e com a mesma professora, apresentavam pluralidades latentes entre as turmas do ensino privado e público. A partir das vivências dos profissionais de educação, conseguimos direcionar o olhar também para suas condições de trabalho e para desigualdades educacionais brasileiras agravadas com a pandemia, além das discrepâncias do ensino público e privado, do acesso às tecnologias por parte dos estudantes e a falta de formação para educadores. É a partir da experiência desses educadores que podemos buscar e traçar novos horizontes para a comunidade escolar brasileira.

Referências

CASTRO, Bárbara.; CHAGURI, Mariana Miggiolaro. Gênero, tempos de trabalho e pandemia: por uma política científica feminista. *Linha mestra*, v. 14, n. 41a, p. 23–31, 2020. Disponível em: <https://lm.alb.org.br/index.php/lm/article/view/388/413>. Acesso em: 26 abr. 2021.

CURY, Carlos Roberto J. Educação escolar e pandemia. *Pedagogia em Ação*, Belo Horizonte, v. 13, n. 1, p. 8–16, 2020. Disponível em:

<http://periodicos.pucminas.br/index.php/pedagogiacao/article/view/23749/16761>.

Acesso em: 26 abr. 2021.

DAMÁSIO, Ana Clara. *Fazer-Família e Fazer-Antropologia: uma etnografia sobre cair pra idade, tomar de conta e posicionalidades em Canto do Buriti-PI*. 2020. 206 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020. Disponível em: <https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/11009#:~:text=S.-.Fazer%2DFam%C3%ADlia%20e%20Fazer%2DAntropologia%20uma%20etnografia%20sobre%20cair%20pra,de%20Goi%C3%A1s%2C%20Goi%C3%A2nia%2C%202020>0. Acesso em: 20 dez. 2022.

DAMÁSIO, Ana Clara. Etnografia em Casa: entre parentes e aproximações. *Revista Brasiliense de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, [S. l.], v. 16, n. 2, p. 1–32, 2021. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistapos/article/view/31646>. Acesso em: 30 jun. 2023.

DAMÁSIO, Ana Clara. O caminho do parentesco ou o parentesco como situação inescusável?. *Revista Equatorial*, Natal, v. 9, n. 7, p. 1–13, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/27915>. Acesso em: 05 mar. 2023.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos pagu*, n. 5, p. 7–41, 1995. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 15 abr. 2021.

MACEDO, Shirley. Ser mulher trabalhadora e mãe no contexto da pandemia Covid-19: tecendo sentidos. *Revista NUFEN*, Belém, v. 12, n. 2, p. 187–204, 2020. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912020000200012. Acesso em: 29 abr. 2021.

MARTINS, Vivian; ALMEIDA, Joelma. Educação em tempos de pandemia no Brasil: saberes fazeres escolares em exposição nas redes e a educação on-line como perspectiva. *Revista Docência e Cibercultura ReDoC*. Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 215–224, 2020. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/re-doc/article/view/51026>. Acesso em: 17 abr. 2021.

PIQUET, Rafaela Costa. Diálogo da tecnologia e da desigualdade social nas escolas em tempo de pandemia. *Repositório UNICEUB*, Sete Lagoas, v. 2, n. 2, p. 1–4,, 2020. Disponível em: <https://repositorio.uniceub.br/jspui/handle/prefix/14346>. Acesso em: 26 abr. 2021.

REZERA, Danielle do Nascimento; D’ALEXANDRE, Raquel Gomes. A educação de crianças e jovens durante a pandemia da Covid-19 “Tem alguém aí, ou vamos apenas cumprir tarefas?”. *Revista Saber & Educar*, n. 29, p.1–14, 2020. Disponível em: <http://revista.esepf.pt/index.php/sabereducar/article/view/396>. Acesso em: 25 abr. 2021.

SALOMÃO, Karin. A corrida do álcool em gel: como o produto foi da escassez ao excesso. *Exame*. 8 de maio de 2020. Disponível em: <https://exame.com/negocios/depois-de-corrída-por-álcool-em-gel-estoque-estabilizou-e-ha-ate-sobra/>. Acesso em: 14 dez. 2021.

Recebido em 30 de junho de 2023

Aceito em 24 de julho de 2023

**Dossiê: A antropologia da saúde na pandemia da Covid-19: reflexões teóricas,
metodológicas e éticas****Um estudo socioantropológico acerca da percepção:
a experiência de interrupção do olfato e paladar no
contexto da Covid-19****Rodrigo Ferreira**Universidade Federal da Paraíba
rod.ferreira31@gmail.com – <https://orcid.org/0000-0003-0789-1937>**Lays Lopes**Universidade Federal da Paraíba
layslopes@gmail.com – <https://orcid.org/0000-0003-0552-0921>**RESUMO**

O artigo se debruça sobre as experiências corporais da interrupção do paladar e do olfato — anosmia — provocada em pessoas acometidas pelo SARS-CoV-2, contaminadas com Covid-19. Impactando o corpo, a anosmia apareceu como um dos sintomas mais característicos da Covid-19 em sua primeira onda e foi identificada em 86% das pessoas infectadas pelo novo coronavírus. A experiência da interrupção dos sentidos afetou as sensações corporais, mas também as pessoas considerando dois aspectos: I) o fato de que a ausência desses sentidos atestava a infecção pelo novo coronavírus e conseqüente ameaça à própria vida; II) a incerteza sobre o retorno à normalidade. O método empregado para a produção dos dados foi subdividido em duas etapas: a primeira, na finalidade de segmentar e localizar o objeto de estudo, partiu da aplicação de um questionário online disparado através das mídias digitais e rede de profissionais da pesquisa ligados aos autores. Desta etapa, foram coletadas 35 respostas; a segunda, foi explorada a jornada narrativa, a partir de um roteiro semiestruturado, de três pessoas que vivenciaram a interrupção dos sentidos olfato e paladar. No perfil dos entrevistados são comuns as características: ser da região Nordeste, não perderam parentes próximos para a Covid-19 até o momento da entrevista e possuem nível de escolaridade, pós-graduação. O choque aparece como categoria observada em quatro momentos de impacto com o novo coronavírus: I) o choque da informação, midiático; II) do contágio; III) da interrupção; IV) do retorno.

Palavras-chave: Anosmia; Coronavírus; Corporeidade; Antropologia da Saúde e da Doença; Percepção.

A socio-anthropological study about perception: the experience of interruption of smell and taste in the context of Covid-19

ABSTRACT

The article focuses on the bodily experiences of the interruption of taste and smell — anosmia — caused in people affected by SARS-CoV-2, contaminated with Covid-19. Impacting the body, anosmia appeared as one of the most characteristic symptoms of Covid-19 in its first wave and was identified in 86% of people infected by the new coronavirus. The experience of the interruption of the senses affected bodily sensations, but also people considering two aspects: I) the fact that the absence of these senses attested to infection by the new coronavirus and consequently threatened life itself; II) uncertainty about the return to normality. The method used to produce the data was subdivided into two stages: the first, with the purpose of segmenting and locating the object of study, started with the application of an online questionnaire sent through digital media and a network of research professionals linked to the authors. From this stage, 35 responses were collected; the second, the narrative journey was explored, based on a semi-structured script, of three people who experienced the interruption of their senses of smell and taste. The characteristics of the interviewees' profile are common: they are from the Northeast region, have not lost close relatives to Covid-19 at the time of the interview and have a postgraduate level of education. Shock appears as a category observed in four moments of impact with the new coronavirus: I) information shock, media shock; II) contagion; III) interruption; IV) return.

Keywords: Anosmia; Coronavirus; Corporeity; Anthropology of Health and Illness; Perception.

Un estudio socioantropológico sobre la percepción: la experiencia de interrupción del olfato y el gusto en el contexto de la Covid-19

RESUMEN

El artículo se centra en las experiencias corporales de interrupción del gusto y del olfato — anosmia — provocadas en personas afectadas por SARS-CoV-2, contaminadas con Covid-19. Impactando el organismo, la anosmia apareció como uno de los síntomas más característicos de la Covid-19 en su primera ola y fue identificada en el 86% de las personas infectadas por el nuevo coronavirus. La experiencia de la interrupción de los sentidos afectó a las sensaciones corporales, pero también a las personas considerando dos aspectos: I) el hecho de que la ausencia de esos sentidos atestiguaba la infección por el nuevo coronavirus y, en consecuencia, amenazaba la vida misma; II) incertidumbre sobre el retorno a la normalidad. El método utilizado para producir los datos se subdividió en dos etapas: la primera, con el objetivo de segmentar y localizar el objeto de estudio, se inició con la aplicación de un cuestionario en línea enviado a través de medios digitales y una red de profesionales de la investigación vinculados a los autores. De esta etapa se recogieron 35 respuestas; el segundo, se exploró el viaje narrativo, a partir de un guión semiestructurado, de tres personas que vivieron la interrupción de sus sentidos del olfato y del gusto. Las características del perfil de los entrevistados son comunes: son de la región Nordeste, no han perdido a familiares cercanos a causa de la Covid-19 en el momento de la entrevista y tienen nivel de educación de posgrado. El shock aparece como una categoría observada en cuatro momentos de impacto con el nuevo coronavirus: I) shock informativo, shock mediático; II) contagio; III) interrupción; IV) retorno.

Palabras clave: Anosmia; Coronavirus; Corporeidad; Antropología de la Salud y la Enfermedad; Percepción.

Introdução

Temos muito o que aprender, se nos permitirmos ser ensinados por outros com experiências a partilhar (Ingold, 2019, p.12).

O marco histórico e temporal da pandemia da Covid-19 — doença causada pelo vírus SARS-CoV-2 — aparece como um acontecimento de grandes proporções. Provocou, abruptamente, uma alteração nas formas de vida, “distorcendo completamente a vivência anterior do sujeito e o coloca em contato com sentimento de imobilidade e impotência” (Silva; Bleicher, 2020, p. 97). O que impactou, simultaneamente, diferentes culturas e estruturas de sociabilidade em escala mundial. Esse contexto impôs desafios, desde a manutenção da vida, novos fatores de relação com uma doença e mudanças no estilo de vida; além de ter sua marca relacionada ao medo (Ribeiro, 2020)¹.

Associado aos novos fatos do cotidiano — limitações e restrições para trafegar em espaço público, serviços controlados em ambientes públicos ou mercado, interações sociais através das mídias digitais² —, o desconhecimento que pairou no primeiro ano da pandemia, produziu um conjunto de ações, discursos e práticas na finalidade de gerar mecanismos de proteção diante da propagação da doença (Segata; Schuch; Damo; VICTORA, 2021).

O conhecimento sobre os sintomas e propagação da doença também eram limitados e foram sendo conhecidos através da experiência empírica, da disseminação do novo coronavírus e dos estudos sistemáticos da saúde. Ann Kelly, Frédéric Keck e Cristhos Lynteris (2018) afirmam que a realidade contemporânea é ameaçada de epidemias e pandemias e, com isso, a “narrativa de surto” impulsionada por discursos políticos, ratifica a necessidade de que estudos ultrapassem a doença em si e as formas como afetam as relações sociais, mas que tenham como objetivo compreender seus efeitos. Este fato contrasta com a noção de experiência presente no pensamento de Alfred Schutz³ (1979;

¹ “Trata-se de todo temor totalizante sentido por todos os habitantes de um coletivo, na expectativa de uma enorme quantidade de mortes que potencialmente ou de fato atingirá a todos e acabará o mundo conforme foi conhecido até um determinado momento” (Ribeiro, 2020, p. 101).

² Utilizamos mídias digitais como as ferramentas online (*Facebook, WhatsApp, Instagram* etc.) para sinalizar um ambiente virtual de interações sociais. Não utilizamos redes sociais, pois este sinaliza um conceito base nas ciências sociais relativo aos espaços de sociabilidade e redes de interação.

³ Partimos da noção proposta por Alfred Schutz (1979) sobre experiência ao entender seu desenvolvimento e importância para a compreensão e significação do mundo. Para tanto, a construção

2018) e a construção de novos compêndios de dados para a formação de um novo conhecimento que percorre todo este artigo. A formação dos protocolos — sistematicamente dilatados sob o efeito e a capacidade de encontrar novas formas de proteção —, avanços e descobertas pelo campo da saúde e das práticas cotidianas-culturais encontram limites nas experiências prévias e formam o estoque de conhecimento⁴.

Além dos sintomas vinculados ao chamado quadro respiratório agudo (febre, tosse, dor de garganta, dor de cabeça, conjuntivite etc.), pode-se elencar aqueles com menor gravidade: dores nos músculos ou articulações, calafrios e tontura, congestão nasal, interrupção do olfato e do paladar (anosmia) etc. Estes figuram como alguns dos sinais corporais centrais para referenciar alguém que teve contato com o vírus (OMS⁵).

Com base nesse conjunto de sintomas e sensações corporais que passam despercebidos ao indivíduo, ou até são tomados em termos anedóticos, que nos motivam a pensar a temática a ser discutida nesse texto: corpo, experiência e doenças emergentes. Assim, buscamos refletir a experiência desse corpo social na condição da interrupção dos sentidos — olfato e paladar — e a produção de outros sentidos no contexto da pandemia da Covid-19.

A partir do entendimento que o corpo tem a dupla relação entre social e biológico, a antropologia oferece instrumentos para se pensar corpo, saúde, sociedade e cultura. Assim, partimos metodologicamente do corpo, não como um objeto da cultura, mas sendo a base existencial que atravessa o paradigma da *corporeidade* de Thomas Csordas (2008). O autor elabora o paradigma da *corporeidade* a partir de um exame crítico das teorias de Maurice Merleau-Ponty (1962) e Pierre Bourdieu (1977; 1984); ambos formulam a corporeidade, respectivamente, sobre *percepção* e *prática*, no domínio das dualidades, *sujeito-objeto* e *estrutura-prática*. Em Csordas (2008), a *corporeidade* é proposta como o paradigma que colapsa as dualidades e constitui o corpo como estrutura metodológica não-dualista

dessas experiências passa pela noção proposta de vivência, o qual pontua: o que vivenciamos na duração não é um ser, não é algo de fixamente delimitado ou bem-distinto, senão uma constante transição, de um agora-e-assim para um novo agora-e-assim. A corrente de consciência da duração interna é a princípio irrefletida; a reflexão mesmo já pertence, enquanto função do intelecto, ao mundo do espaço-tempo, dentro do qual nos deslocamos na vida diária. Assim a estrutura de nossas vivências se altera a depender se nos entregarmos ao curso da nossa duração ou refletimos sobre ela, na esfera abstratamente espaço temporal. (Schutz, 2018, p. 75).

⁴ Estoque de conhecimento é utilizado a partir da noção de Alfred Schutz (2018), ao elaborar um conjunto de experiências anteriores que formam códigos de referência.

⁵ Folha informativa sobre COVID-19 - OPAS/OMS | Organização Pan-Americana da Saúde (paho.org). Disponível em: <https://www.paho.org/pt/covid19>. Acesso em: 25 jan. 2024.

(corpo-mente; sujeito-objeto). Nesses termos, corpo como *locus* da cultura, permite-nos investigar a experiência de estar no mundo através da linguagem na dimensão do corpo socialmente informado.

Os sentidos do olfato e paladar tem papel importante na experiência corporal e na relação dos corpos com o mundo ao redor (Mauss, 2003). O autor, apesar de não ter falado especificamente sobre esses sentidos, investigou como as práticas corporais são moldadas e influenciadas pelo contexto social que ocorrem. São expressões formadas coletivamente, dotadas de signos e símbolos como manifestações culturais, a exemplo dos ritos.

Em uma perspectiva sociológica, Bourdieu (1984), por exemplo, elabora as distinções sobre a formação do gosto, dos sabores, das preferências partindo da perspectiva de classe e estrutura. Degustar um alimento, que pode nos encaminhar para o campo da natureza, ultrapassa os fatores biológicos e se manifesta através da sociabilidade, marcada pela inserção do indivíduo na sociedade. Cheiros e gostos marcam memórias, despertam sentimentos e sensações; elaborados através de uma rede de interdependência relacional. Ter esses sentidos interrompidos parece descortinar uma outra percepção do mundo e, em um contexto pandêmico, onde diversos e diferentes alertas foram despertados, nos sentimos motivados a investigar: o que a experiência da perda desses sentidos (olfato e paladar) desvela sobre os impactos da pandemia na vida social?

Nesse estudo, interessa compreender que as experiências compartilhadas de diversos lugares sociais, compõem peças elementares para expandir, para além do ponto de vista biológico, a produção de novos compêndios de sociabilidades. A doença provoca mudanças na vida dos indivíduos e delinea uma reconstrução da vida (Kleinman, 1988). E nesse contexto do novo coronavírus os impactos e mudanças foram sentidas individual e coletivamente.

Dessa forma, o recorte temático deste artigo discute sobre como se formou um ambiente de pandemia, para além do adoecimento pela Covid-19, também a ameaça à vida, a insegurança econômica, as mudanças repentinas na vida social (isolamento, quarentena, ambientação das residências como local de trabalho) entre outros desafios. Assim, buscamos investigar a construção do adoecimento e os impactos na vida cotidiana, na sensibilidade dos indivíduos decorrente da interrupção e a recuperação do olfato e paladar.

As análises e reflexões resultam de um investimento em pesquisa realizada a partir da aplicação de questionário⁶, primeiramente fechado e disponibilizado através das mídias digitais — *Instagram e Facebook* — utilizando nossos perfis, e os de pessoas próximas. A pesquisa teve como objetivo identificar a existência dessa experiência corporal de anosmia e entender como essa se ancora na experiência de doença pela Covid-19. Essa distribuição aleatória do questionário teve a finalidade de recrutar, mapear e filtrar aqueles que apresentaram as condições para os objetivos do estudo e, em um segundo momento, utilizamos a técnica de bola de neve⁷, considerada com a finalidade de aumentar o alcance da pesquisa e explorar a relação do indivíduo acometido pela Covid-19 e anosmia.

O questionário esteve disponível pelo intervalo de 10 dias, sendo prorrogados por outros 10 dias. Ao todo foram coletadas 35 respostas, nas quais 11 pessoas informaram ter desenvolvido anosmia⁸, correspondendo a aproximadamente 30% dos respondentes. Para a segunda etapa, os participantes que apresentaram anosmia foram convidados, através dos e-mails informados durante o processo de preenchimento do questionário, para participar de entrevistas com roteiro semiestruturado, pela plataforma virtual *Google Meet*, com duração média de 50 minutos. Elas foram realizadas entre junho e julho de 2022.

No processo analítico algumas características de similitude apareceram entre os entrevistados: a) não tiveram casos de óbito em decorrência da Covid-19 na família nuclear ou extensiva; b) residem com familiares; c) estão na região Nordeste; d) são pós-graduados⁹.

Esse estudo aponta que a construção da memória, dos sentidos, da subjetividade e das ideias, frente a um mundo desconhecido (do adoecimento, interrupção dos sentidos de olfato e gustação), articulada por um conjunto de práticas que foram se moldando ao

⁶ O questionário foi aplicado através da plataforma *Google Forms*. Esse questionário foi organizado em torno do período 2020/2021, primeiro ano da pandemia, e trazia perguntas sobre as percepções que tiveram da realidade nesse período, como lidaram com a doença, quais sintomas etc.

⁷ Compreende-se como bola de neve, a técnica de replicação da divulgação das pesquisas por aqueles que responderam à pesquisa e passaram a divulgar entre seus pares. Diante do processo de intermediação para o encontro com os entrevistados, apresentamos uma nota: a pulverização e disparo da pesquisa centralizou a rede de contatos de ambos os profissionais da pesquisa que escrevem este texto. Isso sinaliza um campo de limitação, além de limites factuais que são estabelecidos através das mídias digitais. A noção de rede, limitada ao universo de uma rede de sociabilidade na internet, intermediada por algoritmos, restringem o raio de alcance.

⁸ A determinação do participante com anosmia partiu da autodefinição de terem perdido o paladar e o olfato durante manifestação dos sintomas da Covid-19.

⁹ Ver nota de rodapé 7.

longo do tempo pandêmico, foram, também, atravessadas por fatores políticos e ideológicos — que se apresentaram a partir de 2020.

Voltar o olhar para a experiência do adoecimento, implica em considerar o corpo e doença como parte do fenômeno da existência humana que constituem os fatos sociais e culturais. É ultrapassar a fronteira disciplinar do saber dominado pela biomedicina. A pandemia da Covid-19 produziu sofrimento em uma dimensão social que envolveu além de questões de saúde e bem-estar, processos políticos, sociais e econômicos.

Tal como nos lembra Tim Ingold (2015) sobre as diversas influências do lugar, do contexto e situações no ato de produzir ciência; ou Howard Becker (1993) sobre o *bias* na produção dos dados, não só o contato com o profissional da pesquisa que promove alterações no cotidiano tanto daquele que escreve, como daquele que é abordado. Mas a produção e o entendimento dos sentidos, durante a pandemia, estavam inseridas em uma emergência de um contexto precário e contingente. Em outras palavras, há diferentes camadas, variáveis e instituições para análise dos fatos, produtores dessas experiências: essas são as disputas discursivas; uma disputa envolvendo campos distintos legitimados ora pelo Estado, ora universidades, ora mídias televisivas, agentes públicos legitimados pela democracia etc.

Nesse ambiente de conflitos, mediados por agentes sem informações consolidadas, os discursos foram ponderados sem rigor ou mesmo critérios. Esse foi o cenário em que atuaram parte dos produtores de informações nas mídias, ou mesmo aqueles legitimados pelo campo da saúde, como é o caso da médica Nise Yamaguchi¹⁰; envolvida em disputas políticas ou protagonistas na produção de um discurso factual de condutas de proteção, contrários às recomendações apontadas pela Organização Mundial de Saúde (OMS).

Diante de um campo em disputa — dos poderes político, científico e econômico — falta de informações sobre prevenção, tratamento da doença, número de óbitos e de contaminação, um contexto precário da saúde da mundial, quais são os efeitos inseridos no corpo ou como se dá a produção de sentidos em um ambiente precário e contingente sobre os indivíduos? Como compreender a si, aos próprios sentidos e pensar a perda e o reencontro dos sentidos (olfato e paladar), naturalizados e construídos no cotidiano, reproduzidas mecanicamente pelo corpo e atravessadas por fatores políticos e biológicos?

¹⁰ Nise Yamaguchi é médica pela Universidade de São Paulo, defendeu o uso de ivermectina e hidroxiquina para o combate do coronavírus. Foi convocada para as oitivas da Comissão de Inquérito Parlamentar (CPI) para investigações da condução do Governo Federal face ao enfrentamento do número de casos. Yamaguchi esteve cotada para suceder o então Ministro de Saúde Luiz Henrique Mandetta em 2020.

A percepção, enquanto fenômeno entendido como tal, nos termos de Merleau-Ponty (2018) e o encontro com o eu subjetivo¹¹ (Schutz, 1979) são os pontos limitantes da narrativa, ao qual não encontram maneiras da explicação “não sei explicar bem”; “Eu também não sei se...”. Então, quais componentes sociais, culturais e simbólicos podem ser observados e podem ser relacionados com as mudanças na percepção através dos sentidos? A percepção do mundo através dos sentidos pode ter influências dos fatos sociais?

Este artigo está organizado em torno de quatro momentos: em primeiro, discute sobre como as narrativas e discursos produzidos na pandemia influenciaram na forma como os indivíduos criaram o ambiente social em torno dela; em segundo, apresenta a experiência e o relaxamento a partir do contato direto ou indireto com alguém infectado pelo coronavírus; em terceiro, o contágio e perda dos sentidos; e, por último, a recuperação dos sentidos. Para refletir sobre o objeto e produzir os dados de análise, este estudo tem como marco teórico: a fenomenologia social, noções de experiência e situações pós-traumáticas a partir de Alfred Schutz (1979); a fenomenologia e a noção de percepção a partir de Merleau-Ponty (2018) e Tim Ingold (2012). Sobre as técnicas empreendidas para realização das entrevistas e análise dos dados, partimos das formas utilizadas por Ecléa Bosi¹² ao falar sobre memórias de velhos, ao buscar compreender as sutilezas em camadas não ditas durante as trajetórias das pessoas com quem dialogou nas entrevistas.

Uma morte anunciada?

Tinha medo que isso durasse, que nunca voltasse ao normal, se isso vai passar (Maria, entrevistada, 2022).

Como se constitui a realidade com a Covid-19? O medo e sua produção aparecem como elementos centrais promovidos através da midiatização e informações desencontradas divulgadas em março de 2020. As informações e dados disponíveis sobre

¹¹ As limitações do “eu” no pensamento de Schutz (1979) e relação com a temática proposta, podem ser entendidas a partir de uma experiência inexistente durante a cotidianidade.

¹² A técnica empreendida durante as entrevistas em profundidade foi da captação da trajetória, memória e história dos entrevistados na finalidade de buscar, através das dinâmicas dos dias, a manifestação da construção da percepção sobre o cotidiano, os sabores, os cheiros, os sons. Para este feito, partimos da construção do roteiro e análise desenvolvida no trabalho de Ecléa Bosi ao enveredar no que chama de memórias de velho — grupo de pessoas com idades avançadas nas suas narrativas sobre o passado.

o vírus, a propagação, os sintomas e formas de tratamento eram desconhecidos. Esses fatores se consolidaram e produziram um campo para ser disputado, através de uma busca excessiva por explicações plausíveis de enfrentamento da Covid-19.

Os primeiros registros sobre o coronavírus na imprensa brasileira ocorreram no fim da primeira quinzena de janeiro de 2020. Em uma breve notícia publicada em 17/01/20, no jornal Folha de São Paulo, a realidade do contágio ainda era distante, descrita quase com displicência: “uma doença respiratória misteriosa que apareceu na China está gerando preocupação [...] a segunda pessoa morreu, dezenas de pacientes continuam infectados e a Tailândia acaba de anunciar um segundo caso”. Em menos de 30 dias, os jornais já nos haviam familiarizado com a epidemia e iniciavam a espera pela inevitável chegada do vírus ao Brasil. No dia 17/03/20, exatamente dois meses após a notícia que mencionava o vírus misterioso, os jornais estampavam em suas manchetes o anúncio da morte da primeira brasileira por Covid-19 – uma mulher de 57 anos, em São Paulo (Grossi; Toniol; Lozano, 2020).

Uma disputa narrativa instaurada utilizando-se de uma pretensa verdade e legitimidade discursiva, produziu caminhos de resistência e descrença frente à situação. O evento da pandemia se constituiu como um fato que ceifou milhões de vidas ao longo do planeta. Os discursos de dubiedade e descrença, motivados por interesses liberais e de manutenção da economia, geraram conflitos entre campos e visões de mundo distintos, como a ciência, a política nacional e internacional, bem como na realidade de cada indivíduo.

Lideranças políticas ao redor do mundo disputavam o protagonismo do discurso e da verdade, elaborando explicações e práticas discursivas¹³ dos efeitos da doença para evitar o isolamento social — enquanto os tratamentos medicinais não evitavam mortes — alegando que impactos econômicos e desemprego produziriam efeitos maiores que a doença (Schaefer, 2020). Essa foi uma estratégia assumida pelo então presidente Jair Bolsonaro (PL¹⁴), o que refletiu em negligenciar ações e recomendações da OMS e demais especialistas do campo da saúde no combate ao alastramento da doença. Dentre as disputas internas no próprio Estado, o então presidente foi protagonista dos conflitos

¹³ Emprega-se práticas discursivas como uma estruturação de um campo discursivo, municiadas de um interesse relacionado às finalidades, expressa em um conjunto de ações ditas e não ditas, através do corpo e da ação, imbuídas de uma cosmovisão, e orientando entendimentos ou leituras do mundo (Laclau; Mouffe, 2015).

¹⁴ Jair Bolsonaro esteve presidente da República, filiado pelo Partido Liberal, entre 01 janeiro de 2019 e 31 de dezembro de 2022.

diante das recomendações iniciais do próprio Ministério da Saúde e de seu ministro (Schaefer, 2020), o médico Luiz Henrique Mandetta¹⁵.

Os dados epidemiológicos não falam por si. Diante da polarização, foram atribuídos sentidos racionalmente direcionados a finalidade de elaborar um cenário turvo na ausência de vacinas ou medicamentos eficazes. A adoção de medidas de restrição e isolamento social se tornou um campo de disputas segmentado por linhas políticas (Camargo; Coeli, 2020). Independente das descrenças, a realidade estava consolidada como um objeto autônomo e autômato, sem que houvesse vontades contrárias.

Inicialmente fiquei preocupada, né? Muito medo. A questão de tirar a roupa quando chegava em casa, de tomar banho, de botar roupa para lavar, de deixar o sapato fora na área (D. Laura, entrevistada, 2022).

Muitas recomendações frente a um ambiente de incertezas, como D. Laura relatou, provocava um conjunto de ações e práticas diante de uma ideia de cuidado e segurança. A realidade posta pelo vírus, diante de medidas de proteção diversas, apresentava-se como a realidade factual em que D. Laura estava inserida.

Além desses cuidados, o uso ou não de máscaras gerou debates entre autoridades políticas e cientistas, deixando a população confusa em qual atitude tomar. A midiaticização e o excesso de informação (Rui; França; Machado; Rossi; Arruti, 2021) são os dois construtores do cenário de uma realidade social em 2020¹⁶. Publicações de grandes nomes da filosofia e ciências humanas, começam a debater e elaborar teses e críticas contra as limitações do sistema capitalista ou de biopolítica¹⁷ (tal como podemos ver nos artigos condensados na coletânea conhecida como “Sopa de Wuhan” (2020)¹⁸), seguidos de

¹⁵ Sul-mato-grossense, Mandetta esteve ministro da Saúde entre 2019 e 2020, quando foi desligado do cargo. Formado em Medicina, esteve deputado federal entre 2011 e 2019. Foi filiado ao partido Democratas (DEM) e atualmente (2024), está filiado ao União Brasil. Disponível em <https://www.camara.leg.br/deputados/160633/biografia>. Acesso em 25/01/2024.

¹⁶ O filósofo sul-coreano, Byung Chul Han, em sua obra *Infocracia* (2022), analisa os usos da informação em uma vigilância psicopolítica. O autor aborda uma crise envolta da noção de verdade, pois a operação e estímulos de ação mediados por reações de outros, dissuade a diferença entre mentira e verdade. Na infocracia, as disputas são operadas em torno da informação (Han, 2022).

¹⁷ Conjunto de práticas e estratégias de gerenciamento dos corpos. Argumento empregado por Giorgio Agamben (Agamben, 2020) no início da pandemia e refutado por Slavoj Žižek (Žižek, 2020). Disponível em: <https://www3.unicentro.br/>. Acesso em: 28 mar. 2024.

¹⁸ Sopa de Wuhan é um compilado de artigos, textos e reflexões escritos por filósofos marxistas contemporâneos durante a pandemia na finalidade de entendê-la durante o período. Giorgio Agamben,

debates públicos por indivíduos que possuem a legitimidade e disputam a produção do conhecimento em torno do fenômeno.

Com disputas por uma verdade discursiva em diferentes campos da sociedade, os impactos nas políticas de cuidado frente aos interesses reprodutores tanto pela manutenção como pelo congelamento temporário da jornada de trabalho, produziam um estado de conflito e dúvidas por um demasiado conjunto de informações desencontradas. Em meio às disputas, medicações com comprovações de sua ineficiência para tratamento e compartilhada por profissionais da medicina com alcance midiático (Silva; Bleicher, 2020; Soares; Bonoto; Viegas; Salgueiro; Recuero, 2020), desenvolveram sentimentos de incerteza e insegurança naqueles restringidos em suas casas:

E eu tava em casa, em casa mesmo, deitado, e vendo as coisas no celular e meio que em choque (Diego, entrevistado, 2022).
Acompanhando programas de televisão, parece que uma coisa assim, se a pessoa tiver de covid e passar por mim, pronto, já me infectou (D. Maria, entrevistada, 2022).

A produção dos cuidados contra a Covid-19 e de um estado emergencial, com informações desencontradas e produzidas em excesso, coloca os sujeitos em situações desconhecidas da maneira de agir, criando uma cultura de medo diante das diferentes propostas de lidar com a propagação do vírus, tal como pontuado por Diego e D. Maria. O choque¹⁹ diante de um estado de exceção (Segata; Schuch; Damo; Víctora, 2021), preenchido com uma demasiada produção de informações, promovem um conjunto de ações e práticas incertas quanto a efetividade da proteção.

Essa percepção de uma realidade exacerbada, com informações desencontradas ganha outros patamares e se distancia da proposta de Barry Glassner (2000) ao descrever as noções de percepção de medo produzidos pela mídia. A comunicação e as informações em contexto da Covid-19, com diferentes pontos de contato com as pessoas (grupos de *Whatsapp*, fóruns, páginas da internet ou mídias digitais, vídeos de páginas de streaming, *Youtube*), ganha espaços, passa a dialogar e disputar o campo da verdade e da legitimidade,

Slavoj Žižek, Judith Butler, Alain Badiou são alguns dos pensadores e pensadoras preocupados em produzir reflexões durante o período. Ao fim, os textos, disponibilizados gratuitamente das mídias de cada pessoa escritora, foram organizados no compilado conhecido como Sopa de Wuhan.

¹⁹ Partiremos do uso da categoria de choque proposta por Alfred Schutz: “O choque, não é nada mais do que uma modificação radical da tensão de nossa consciência, fundada num tipo diferente de atenção à vida” (Schutz, 1979, p. 252).

produzindo uma experiência associada às formas de proteção. Dessa forma, o enfrentamento ao medo pontual estava em executar, sem critérios de definição, toda e qualquer medida que promovessem a segurança. Esse cenário fica conturbado, também, por “diversos determinantes associados a pandemia da Covid-19 que causam sofrimento psíquico, entre eles as contraditórias das autoridades” (Pfefferbaum; North, 2020, p. 102 *apud* Silva; Bleicher, 2020).

Esse é o que pontuamos como o primeiro choque — produzido por um conjunto exacerbado de informações desencontradas, disputando um campo científico e uma noção de verdade —, mesmo antes de um contato direto em si ou na rede de sociabilidade: o choque da informação. Mesmo sem que haja conhecimentos específicos sobre a situação que se figura, ações racionais de proteção ou convivência são tomadas:

E eu me lembro, que nesse primeiro dia [avó], ela falou: ‘vamos estourar o cartão de crédito, comprar o que pode e deixar aqui em casa, porque ninguém sabe como vai ser daqui para frente (Diego, entrevistado, 2022).

As coisas são realmente assim?

A gente viu que não é bem assim, né? Depois que a gente teve a Covid (D. Maria, entrevistada, 2022).

Ah, mas as mortes não estão acontecendo tão próximo de nós (Diego, entrevistado, 2022).

De que maneira as experiências do choque e do trauma passam por um processo de arrefecimento? Ter sido contaminada fez D. Maria concluir que as informações propagadas pelos jornais estavam em um tom que não dialogava com a realidade. Para ela, havia uma dissociação com a realidade, pois, no seu discurso, a gravidade não se materializa no seu cotidiano, na sua experiência direta com seu bairro e seus pares. Já Diego estava enxergando que essa situação grave de morte acontecia longe de sua realidade: “Antes de 2020 eu fiquei muito, vamos dizer assim, cômodo, porque eu sentia que talvez isso não chegaria aqui numa forma como chegou, sabe?” (Diego, entrevistado, 2022).

As noções e comentários propagados pela mídia tradicional confrontam com as experiências vividas pelas pessoas, ao passo que não encontram uma lógica condutora que dialoguem entre si. Havia um entendimento e uma distância entre o que se colocava

discursivamente e o que se objetivava em um cotidiano pandêmico. Isto é que aparece como pauta para Diego ao vivenciar e encontrar o confronto entre os polos das narrativas e da objetividade.

A constituição dos fatores objetivos e legitimados no cotidiano, orientados nas práticas de conduta de atores autorizados (os serviços legítimos e compreendidos como essenciais para a manutenção da vida cotidiana) a operar e transitar nas vias públicas, elabora uma realidade, ao passo que sua manifestação ocorria apenas discursivamente. Esse é o choque que opera entre o discurso elaborado pela mídia e as experiências individuais, tal como apresentado na narrativa de Diego, auxilia a entender a precariedade e contingência dos fatos na pandemia diante das medidas exigidas pelo sistema de saúde: “Poxa, as pessoas estavam mesmo mostrando os crachás [para acessar os serviços de transporte, equipamentos públicos etc.], era uma loucura. E eu tava em casa, em casa mesmo, deitado, e vendo as coisas no celular e meio que em choque” (Diego, entrevistado, 2022).

O crachá — instrumento e mecanismo utilizado para identificação de profissionais da saúde com autorização a transitar em locais públicos durante a pandemia — é empregado como ferramenta e objetiva o conjunto de narrativas e discursos que antes eram vistos distantes de Diego. Ao conferir as notícias locais, choca-se ao saber que a pandemia agora era uma realidade para ele também.

O evento pandêmico da Covid-19 configurou-se, em terminologia de Gondar²⁰ (Silva; Bleiche, 2020 *apud* Gondar, 2012), em um efeito traumático, quando, após sua passagem, os efeitos produzidos pelo período alteraram o conjunto de ações e práticas no cotidiano. Também, entende-se que a produção e visualização de traumas acontecem em momento posterior, quando ocorre o rompimento e o choque com o sistema de relevância (Schutz, 1979).

Meu marido teve a Covid sozinho, antes de nós todos termos. Ele teve e eu dormia com ele e eu não peguei, não peguei, né? E aí eu fiquei sem medo depois que ele teve e que eu não peguei e fiquei sem medo por que diminuiu mais, né? (D. Laura, entrevistada, 2022).

²⁰ O autor sugere que, o que causa o trauma não é, necessariamente, o evento em si, o grau da violência, mas o que vem depois: a não validação da situação de violência, a descredibilidade, o não reconhecimento (Silva; Bleiche, 2020 *apud* Gondar, 2012).

A experiência e a naturalização dos fatos, medidos através das situações, colocam em posição de dúvida todo o estoque de conhecimento. Deste modo, é importante considerar que as referências estavam sendo moldadas e montadas, mas apresentaram o choque ao vivenciar, na proximidade, a relação com a Covid-19.

Há uma dualidade na percepção da realidade entre o imaginário construído — no caso, o imaginário da doença — e a experiência (Merleau-Ponty, 2017). A constatação de rompimento com o sistema de relevância — elaboradas através das narrativas midiáticas ou por parte dos pares — não encontra concordância com o contato direto com a doença. Portanto, a experiência vivenciada rompeu com o conjunto de informações até então produzidas e internalizadas por agentes políticos, mídias televisivas, mídias digitais etc. Essa situação é relatada por D. Maria, ao pontuar que as informações e experiências de outras pessoas de sua rede de sociabilidade iam de encontro ao compêndio propagado por diferentes mídias.

Quando passou o mês, 40 dias por aí, a gente foi tendo a percepção que não era da maneira como tavam falando. Começamos a ver depoimento de pessoas que se infectava e tava convivendo com pai, mãe, às vezes, avô, avó e não transmitia para essas pessoas. Mas a gente começou a ver assim, realmente a doença existia, era transmitida, mas que não era esse terror todo como havia se pregado (D. Maria, entrevistada, 2022).

A produção social da dúvida inserida nos agentes sociais estava delimitada entre dois posicionamentos centrais: I) o primeiro e tal como foi sugerido ao longo do texto, no papel da mídia tradicional e as mídias digitais. A mídia tradicional, composta majoritariamente por aqueles que detém os meios televisivos e grande imprensa, estava apoiada pelo discurso científico, com o objetivo de acompanhar os novos recursos e pesquisas sobre a Covid-19; II) o principal antagonista motivado por uma pauta econômica, grupos políticos (partidos políticos apoiadores do então presidente Jair Bolsonaro) e militância ligada ao bolsonarismo/trumpismo.

Esse cenário é aliado com as experiências cotidianas, das pessoas que, através da empiria, do teste em si, colaboram para a construção da ideia sobre a pandemia. D. Laura coloca em dúvida o uso de medicações sem comprovação científica da eficácia para o tratamento da Covid-19 pois, em detrimento de um outro tratamento, teve contato com a medicação um ano antes da pandemia:

Eu faço um tratamento e nesse tratamento eu comecei a tomar o hidróxido cloroquina. Tá prescrito, né? Mas [o medicamento] é associado ao minoxidil e outras coisas porque tava perdendo o cabelo, perdendo a sobrancelha. E aí eu comecei a fazer esse tratamento. Aí vem 2020, já a Covid-19, aí veio aquela polêmica do hidróxido cloroquina da televisão.

[...] assim como foi aqui em casa, a gente tem um médico de família ele tratou a gente com esse protocolo [hidróxido cloroquina, ivermectina - indicações do Governo Federal] e a gente não evoluiu para pior. Meu marido que teve assim um pouco de falta de ar, né? Então, eu acho que eles poderiam ter deixado a política de lado (D. Laura, entrevistada, 2022).

D. Laura evidencia duas situações que moldam seu entendimento sobre as informações do tratamento da Covid-19 e a pandemia: primeira, coloca em dúvida as recomendações de especialistas, já que, ela e sua família foram contaminados e fizeram uso do protocolo, não apresentaram avanço da doença; segundo, a legitimidade da indicação do protocolo do Governo Federal pelo médico da família. Adiciona-se que a relação com o médico da família apresentada pela entrevistada, não apenas direciona o entendimento de que, a legitimidade e reconhecimento a esses medicamentos também se baseia no uso de um recurso e argumento de uma autoridade: “a gente tem um médico” (D. Laura); como alguém de confiança que os acompanha ao longo do tempo.

É possível, também, evidenciar a orientação ideológico-política de D. Laura, a qual, parte do seu discurso encontra harmonia com uma corrente político-partidária. D. Laura, no período da pandemia, tava na coordenação e diretoria de uma escola: “fiquei com muita raiva assim porque a gente viu pais de nossos alunos morrerem e se tivesse sido tratado antes [com o protocolo do Governo Federal] não teria chegado esse nível” (D. Laura, entrevistada, 2022, grifo nosso).

Os elementos provenientes dos sucessivos choques dos agentes podem ser entendidos a partir do estoque de experiências que coadunam com a capacidade de reflexividade. Em outras palavras, as medidas provenientes das orientações sobre os riscos da Covid-19 e de medicações sem eficácia comprovada, encontram barreiras a partir da própria empiria e o fator reflexivo:

Eu não morri e eu sou hipertensa, porque estou acima do meu peso. Teria requisito para isso. Então, assim, eu acho que foi uma política desnecessária (D. Laura, entrevistada, 2022).

A política a qual D. Laura — crítica a partir de sua vivência experiencial²¹ — se refere, são as recomendações de isolamento e contrária ao uso medicamentos sem eficácia científica comprovada para tratamento da Covid-19 feitas pela OMS²².

Esse é o choque da infecção, pois cria uma cisão, uma ruptura, com os elementos elaborados durante a captação de informações produzidas nas mídias televisivas e digitais. A experiência própria, ou experiencial, elabora um conjunto de sensações empíricas sobre o fato, desenvolve práticas de ação e cuidado como mecanismos de proteção.

O discurso informativo midiático sobre a Covid-19 (em torno do número de vítimas da doença, de pessoas contaminadas, do uso de medicamentos, das vacinas, do isolamento social etc.) e a relação com a experiência de estar próxima da doença (nos familiares que convivem numa mesma casa) resulta em um choque entre os dois momentos, o choque do contágio. Assim, é possível construir a questão que orienta a próxima seção: como as experiências anteriores pautaram as ações e alteraram a experiência e percepção do indivíduo?

Me contaminei, “que merda é essa”?

‘Que merda é essa?’. Ai comecei a cheirar meu corpo, primeiramente meu corpo, não sentia cheiro de nada. (Diego – entrevistado)

Nesta seção, a elaboração da contaminação aparece como segundo choque: a percepção do contágio pelo vírus a partir da interrupção dos sentidos olfato e paladar. Diego (entrevistado) conta:

E minha mãe tava assando calabresa nesse dia. E eu fiquei de boas e ela desconfiou porque eu não reclamei do cheiro né. Ai ela bem assim “tu sabes o que eu tô assando, e tal?” Eu falei “não, não sei não”, ela disse “tô assando

²¹ Schutz (2018, p. 126) pontua que: “Toda vivência experiencial que co-constitui a experiência do objeto é envolta por um halo de retenções que remetem retrospectivamente a vivências passadas, e por proteções que apontam, em prospecção, a vivências advenientes”; e complementa: “Pois uma vivência experiencial referente a um objeto somente se constitui junto com uma vivência deste objeto a qual lhe antecedeu [...]”.

²² Disponível em: <https://g1.globo.com/saude/coronavirus/noticia/2022/01/22/ministerio-da-saude-diz-que-hidroxicloroquina-e-segura-mas-vacinas-nao-nota-tecnica-contraria-oms-e-cientistas.ghtml>. Acesso em 27 mar. 2024.

calabresa, tá sentindo não?” Eu falei, “NÃO! Não estou sentindo cheiro!”, eu me lembro muito bem, eu fiquei “não, eu não tô sentindo cheiro, não acredito! Que merda é essa?” Aí comecei cheirar meu corpo, primeiramente meu corpo, não sentia cheiro de nada e eu tava sentindo muita dor de cabeça e tal, essas coisas todas, mas eu não tava com coriza nem nada... Isso me deu uma angústia muito grande. Porque eu não tava sentindo o cheiro da calabresa (Diego, entrevistado, 2022).

A existência do cheiro é uma condição para senti-lo, assim como a condição de sentir o paladar, o contato com as cores ou formas etc. (Merleau-Ponty, 2018). Um sentido abruptamente rompido não compreende, necessariamente, a construção de novos arcabouços sensoriais para que seja apreendido, mas configura-se como uma outra maneira de estar no mundo (Merleau-Ponty, 2018). Mesmo com a incitação dos sentidos, levando-os aos extremos em situações da perda do sentir, o sujeito buscará o sentir, a experiência sensorial presente em seu estoque de conhecimento de diferentes formas.

O caso de Diego evidencia essa ação experiencial da relação entre a prática do sentir e a experiência elaborada anteriormente. Isso ocorre com a relação que tem no momento de preparo de um alimento: a calabresa. O odor provocaria repulsa em seu olfato e posteriores reclamações. Esses aparecem como os fatores reproduzidos no discurso presente nas experiências e memórias de Diego. O choque de perceber que não sentiu o cheiro de calabresa, algo que comumente causa estranheza para ele, foi um indicador de ruptura de sua consciência e atenção.

Essa é a relação refletida através do corpo, como um sujeito da percepção, da experiência, um sujeito corpóreo (Ingold, 2012), compreendido em termos de sentidos, subjetividade, intuição e memórias. Dessa forma, o conjunto de situações promovidas pela Covid-19, desenvolveram práticas de atenção com os sentidos do corpo: a atenção para a textura, temperatura, aparência dos alimentos, ou mesmo nas reações de outras pessoas em momentos específicos, corriqueiros e lembranças (Merleau-Ponty, 2018).

O choque da percepção do contágio vivido como um desarranjo do sistema corporal, e quebra do sistema de referências, cujos sintomas mais fortes são de não perceber o cheiro e o sabor, pode ser expresso pelo corpo através de bloqueio de tais sentidos por tempo prolongado, diferente de quando se vive crises alérgicas, que ao desobstruir as vias nasais, recupera-se a capacidade dos sentidos olfato e paladar. Destaca-se que a anosmia provocada pela Covid-19 não ocorre por obstrução do nariz, mas o da ruptura com a percepção dos sentidos provocados por elementos externos. O retorno da

sensação, como será abordado na seção seguinte, vai de encontro com as memórias elaboradas e vivenciadas:

O gosto das coisas ficava ruim. Assim, sem gosto. Depois que passou o período né, os 14 dias, sei lá de tratamento, eu continuei não sentindo, não sentia: nem cheiro de café. Quando ia fazer o café, não sentia nada, eu comia porque eu tinha que comer, mas eu não tinha paladar, eu não tinha olfato (D. Laura, entrevistada, 2022).

Em uma perspectiva *merleau-pontyana*, a percepção não vai além dos limites dos sentidos, o processo corporificado da percepção é a experiência do corpo no mundo. Ao bloquear esses sentidos, o corpo comunica, se expressa; poderíamos interpretar tal fato como expressão da emoção vivida pelo choque, ainda que inicial, da pandemia, e toda a situação coletiva e individualmente experimentada.

Essa percepção individual, em encontro com a memória, atua com base nos conhecimentos prévios sobre determinados itens. Por mais que o choque da ausência do sentido não anunciasse um cheiro agradável ou não, o conhecimento prévio estocado informava que, mesmo quando as sensações despertavam outros entendimentos, como a sensação de algo estragado, é preciso sentir.

Como se tivesse estragado mesmo, quando você faz uma comida ali e não bota na geladeira ela vai ser alterada. Comida estragou, não serve mais. Então para mim o perfume estragou e não serve mais. Não tenho prazer (D. Maria, entrevistada, 2022).

Não tava sentindo cheiro, mas sabia que eram cheirosos (D. Laura, entrevistada, 2022).

Mesmo com a interrupção da sensação, a elaboração das experiências com o uso de produtos de limpeza e perfumes, alimentação ou hábitos de higiene do cotidiano, estimulam a reprodução:

Sim, continuei usando os mesmos produtos. Não tava sentindo cheiro, mas sabia que eram cheirosos. Continuei me importando. Tipo, o amaciante, o desodorizador de ambiente, desinfetante, xampu, tudo direitinho. (D. Maria, entrevistada, 2022)

Não tava sentindo cheiro, mas sabia que eram cheirosos (D. Laura, entrevistada, 2022).

Essas respostas foram dadas quando perguntamos aos interlocutores como perceberam que perderam o olfato e paladar; e se continuavam tendo os mesmos hábitos de antes do fato. A resposta de D. Maria evidencia que, baseada na experiência anterior e nessa memória, ela manteve o hábito de usar os produtos de limpeza que deixavam suas roupas, sua casa e seu corpo com cheiro agradável. A experiência e o estoque de conhecimento prevalecem e a continuidade na ação racional do uso dos produtos e dos alimentos, como um conjunto de regras de sociabilidade e mesmo que não haja percepção ou que seja executada uma ação para um momento de sociabilidade, os corpos inseridos de regras propagam e promovem a manutenção de uma ação aprendida durante a vivência experiencial.

Que cheiro é esse? “Putá merda! A calabresa!!”

Eu nunca gostei tanto de sentir o cheiro da calabresa. Foi uma coisa assim, como a calabresa era muito forte, então eu senti muito forte aquele cheiro vindo pro meu quarto (Diego, entrevistado, 2022).

De que maneira as memórias estão inscritas nos corpos? E de que maneira a recuperação ou retorno gradual dos sentidos tem relação com a memória? Salete Nery (2016) pontua que: “Tal memória está inscrita nas diferentes coisas do e no mundo que agem a memória tacitamente, atualizando socialmente os significados em conformidade com as situações vividas e as emoções a elas associadas” (Salete, 2016, p. 20). Ou seja, desenvolvemos maneiras de operar a memória social.

O choque da perda dos sentidos naturalizados e reproduzidos no cotidiano, sinaliza o rompimento com o estoque de conhecimento e sistema de referência acessado para o desenvolvimento de alguma prática. Ou seja, as impressões e estímulos garantem a produção e (re)produção do ato e do saber de um sentido. Schutz (1979) nos lembra que o retorno a alguma atividade após um episódio traumático não figurará um entendimento por completo, pois, após visualizar um Estado de exceção, em sua ausência de regras, o voltar-se-para estará em crise diante do entendimento dos outros sobre a situação vivência por alguém que vivenciou uma situação traumática.

A ausência de novos fatores, como o esquecimento, pode surgir. Essa experiência é formulada ao longo do fluxo de duração²³ e aprendida a partir dos elementos de reflexividade²⁴. Esse conflito entre a memória anterior e a experiência no aqui e agora é um fator de destaque no discurso dos entrevistados ao suspender seu próprio conhecimento “eu sabia”:

Eu sabia que aquilo, ou eu sabia ou eu senti que aquilo era doce ou que era salgado, eu sempre comia aquilo (Diego, entrevistado, 2022).
Mas não é o cheiro que eu...eu tenho a memória. Mas aquele cheiro que eu tava sentindo ali era como se o perfume tivesse estragado... Aí eu fui tentar comprar ele para tentar usar de novo, que o cheiro não é o mesmo pra mim (D. Laura, entrevistada, 2022).

Tanto Diego como D. Laura apresentam esse conflito no discurso: o conflito entre a experiência do sentido e o conhecimento imprimido na memória e no corpo aparecem como elementos opostos nas narrativas, pois a percepção dialoga com a memória, evidenciando a falta de consenso entre os dois. Em outras palavras, a memória insere expectativa por um conhecimento prévio da experiência ou sentido que será vivido, mas, ao menor toque, não encontra aquilo que esperava. Isso, tal como proposto por Merleau-Ponty, ocorre, pois, a percepção é indeterminada por natureza:

A consciência se projeta num mundo físico e possui um corpo, enquanto ele se projeta num mundo cultural e possui hábitos: pois não pode ser consciência sem jogar com as significações dadas, seja no passado absoluto da natureza ou no seu próprio passado pessoal, e porque qualquer forma de experiência vivida tende a uma certa generalidade, seja a de nossos hábitos ou aquela de nossas funções corporais (Merleau-Ponty, 1962, p. 137).

O retorno gradual dos sentidos acontece em dois momentos: a percepção do sentido e a experimentação para comprovação. Aqui, as narrativas também aparecem sobre o sabor “agudo” ou forte dos alimentos.

²³ Fluxo de duração aparece no pensamento de Schutz pontuando que a história e os movimentos cotidianos são pautados em uma continuação ou *continuum*.

²⁴ Esses mesmos sentidos podem ser vistos nos elementos de *habitus* propostos por Bourdieu em “A distinção”. E a partir do aprendizado de uma vivência experiencial, tal como mencionado por Schutz (2019): a reflexividade faz com que os agentes aprendam as experiências empíricas ou não.

Quando ela tava assando a calabresa, eu tava deitado, e aí senti o cheiro, falei, puta merda... como a calabresa era muito forte, então eu senti muito forte, aquele cheiro vindo pro meu quarto. Quando eu “vi” aquele cheiro vindo pro meu quarto eu abri a porta, aí eu senti, aí vi que tava voltando! (Diego, entrevistado, 2022).

O “voltar-se-para” o encontro com os sentidos dos sabores e olfatos aparecem como elementos que passaram por um processo traumático. Deixaram de sentir e passaram a buscar nos elementos da memória, o encontro com a percepção, aquilo que já estava imprimido no sistema de referência. Esse sentido sofreu alterações (a indeterminação da percepção), pois, a manutenção desse sentido foi interrompida e ao retorno recebem um valor distinto, um valor de importância. Nesse ponto, vamos de encontro com um valor moral discursivo, de uma valorização da percepção que deixou de sentir; a percepção nunca vai além das possibilidades daquilo que percebe (Merleau-Ponty, 1962).

Sinto falta do gosto que eu sentia antes. É como se não fosse feijoadada. É como se fosse um outro feijão. Eu não sei te dizer (D. Laura, entrevistada, 2022).
É igual a visão. Você enxerga bem, quando começa a perceber que não tá enxergando bem, é a mesma coisa a questão do olfato e do paladar. Pensa, ‘eu sempre gostei da minha casa cheirosa, gosto do perfume, do xampu, do cheiro bom do hidratante’, e que sentido faz usar e não perceber diferença, tá tudo do mesmo jeito. Não tem diferença. É realmente preocupante viver sem sentir cheiro e sem sentir o gosto (D. Maria, entrevistada, 2022).
Quando foi voltando as comidas começaram a ter outro sentido assim pra mim sabe, de eu saborear, de eu sentir o que tinha. Porque as vezes eu só comia, mas eu sentia tudo que tinha ali dentro (Diego, entrevistado, 2022).

Assim como o retorno para uma localidade anteriormente vivenciada produz conflitos entre a relação da experiência anterior com a lembrança atual no aqui-e-agora, nota-se que o retorno do sabor estabelece um conflito tal qual o retorno. O exemplo de um retorno para uma localidade pode ser visto nas noções de estrangeiro proposta por Alfred Schutz (1979), do retorno ao lar e das discrepâncias entre o sistema de referência e a memória.

D. Laura relata que, antes da pandemia, ela amava comer feijoadada. Comia na casa da mãe ou da sogra, e conta com entusiasmo como gostava de comer esse feijão em momentos de confraternização de fim de semana. Porém, após a experiência de perder

olfato e paladar por causa da Covid-19, e mesmo recuperando os sentidos, ela não tem mais prazer, e que agora “come por comer”.

Eu nunca fiz feijoada aqui em casa, era sempre na casa de minha sogra, na casa de minha mãe ou no restaurante. Mas eu nem gostava muito de restaurante, era feijoada na casa de minha sogra. Ela sempre faz num aniversário, uma coisa assim que junta a família toda, sempre tem uma feijoadinha. Mas eu como hoje mais por comer, não tenho mais o mesmo prazer (D. Laura, entrevistada, 2022).

Essa situação sinaliza os efeitos além da perda do paladar, mas também de conflitos entre a própria memória, o espaço de sociabilidade e a relação com sabor. Sinaliza os múltiplos efeitos provocados pela pandemia.

Para D. Laura, a relação com a feijoada vai além do sabor, mas encontra nas relações com familiares a produção do prazer no ato de comer, que intermedia a relação com o próprio alimento. O fazer “feijoada” e uma “feijoadinha” tem um conjunto de variáveis situações que elabora a distinção entre as duas situações. E, por fim, a própria relação com o alimento: o primeiro, no espaço doméstico em situações cotidianas e corriqueiras com familiares; o segundo, no espaço público com diferentes camadas e situações de confraternização.

O experienciar de um sabor, a percepção do que estava naturalizado e internalizado, permeado por um conjunto de sociabilidades construtoras das formas do sentir, passaram, também na experiência de D. Maria e Diego, a ter outros significados, ou perderam o sentido que um dia tiveram. Diferentes situações apresentaram outras facetas após a anosmia. Fato que não se restringe apenas ao olfato e paladar, mas das socializações em decorrência do isolamento social. O próprio gosto, não apenas reduzido ao alimento, mas nas relações e momentos de felicidade.

Conclusão

Para Maurice Merleau-Ponty (2018), a sensação é a maneira pela qual somos afetados, é a experiência de um corpo no mundo, que é social só por existir. O cheiro da casa de vó, de alguma comida específica, de café quando está sendo coado, da casa e de roupas limpas são cheiros comuns que podem remeter a memórias de momentos e pessoas. Assim como também os sabores fazem parte da vida social criando memórias e referências, provocando sensações, emoções, sentimentos.

A experiência traumática provocada pela Covid-19 aparece como um conjunto de choques vividos ao longo do tempo, alterando a percepção e produzindo um conjunto de condicionantes e atenções como mecanismos de proteção. Visualizamos quatro choques em quatro momentos distintos das histórias narradas: o choque midiático — provocado pelo excesso de informações, por uma disputa narrativa e pela verdade; o choque do contágio — que elabora um contraponto com o choque midiático por promover um conjunto de experiências empíricas e sensoriais que entram em conflito com informações elaboradas; o choque da interrupção — promovendo práticas e encontros com a memória e os conhecimentos prévios, mesmo na ausência da percepção; por fim, o choque do retorno e a busca pelo encontro do sentido prévio, aquele presente nas memórias.

O retorno dos sentidos é experienciado como uma outra percepção do mundo, ao passo que alguns odores deixam de fazer sentido, assim como alimentos que marcaram a comensalidade e formas de interação e sociabilidade, tiveram alterações na representação e lugar que ocupavam no cotidiano. A pandemia aparece como divisor de águas, apresentando uma ruptura entre um momento e outro.

À medida que a pandemia se desenrolou, as experiências individuais e coletivas passam pelo arrefecimento do choque inicial, o que leva a naturalização dos fatos, e uma constante revisão das percepções fornecidas por algo a mais do que informações confusas.

As narrativas são vistas em um padrão de pessoas: viveram com a doença, mas não tiveram casos de óbitos na família nuclear ou extensiva. Desta maneira, uma nova questão surge: será que este estudo tem potência de estender seu entendimento para outros núcleos e perfis? A hipótese, neste caso, é nula. Parte das experiências e percepções no grupo apresentado nesse estudo, frente à Covid-19, tiveram suas produções de choques quando o contato próximo com casos ocorreu. Essa é uma hipótese nula e deve ser elaborada a partir da comparação com a experiência de pessoas que tiveram casos de óbitos dentro da sua rede de sociabilidade. A proximidade com a doença e a observação de casos em que a transmissão não ocorreu dentro das famílias contribuíram para uma reavaliação da gravidade da situação. O medo deixou de fazer parte como em um outro momento já esteve presente: a produção social do medo — através da infodemia (Garcia; Duarte, 2020) — sendo ocupado pela experiência da vivência: “não era esse terror todo como havia se pregado” (D. Maria, entrevistada, 2022).

Referências

AGAMBEN, Giorgio; ZIZEK, Slavoj; NANCY, Jean Luc; BERARDI, Franco "Bifo"; LÓPEZ PETIT, Santiago; BUTLER, Judith; BADIOU, Alain; HARVEY, David; HAN, Byung-Chul; ZIBECHI, Raúl; GALINDO, María; GABRIEL, Markus; YÁÑEZ GONZÁLEZ, Gustavo; MANRIQUE, Patricia; PRECIADO, Paul B. *Sopa de Wuhan: pensamento contemporâneo em tempos de pandemias*. Madrid: ASPO, 2020. Disponível em: <https://www3.unicentro.br/defil/wp-content/uploads/sites/67/2020/05/Sopa-de-Wuhan-ASPO.pdf>. Acesso em: 28 mar. 2024.

BECKER, Howard S. *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. São Paulo: Hucitec, 1993.

BENJAMIN, Walter. O Narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*. 3ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985. p. 197-221.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOURDIEU, Pierre. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

BOURDIEU, Pierre. *Distinction*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. São Paulo: Papirus Editora, 1996.

CAMARGO JR., Kenneth Rochel de; COELI, Claudia Medina. A difícil tarefa de informar em meio a uma pandemia. *Physis [online]*, v. 30, n. 2. 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/physis/a/Y9rxTRzQZkvCdjTsFK6gX3f/?lang=pt>. Acesso em: 17 out. 2023.

CSORDAS, Thomas. *Corpo, significado, cura*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2008.

GARCIA, Leila Posenato; DUARTE, Elisete. Infodemia: excesso de quantidade em detrimento da qualidade das informações sobre a COVID-19. *Epidemiologia e Serviços de Saúde*, v. 29, p. e2020186, 2020. Disponível em: http://scielo.iec.gov.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-49742020000400001. Acesso em: 10 mar. 2023.

GLASSNER, Barry. *The Culture of the Fear: why Americans Are Afraid of the Wrong Things*. New York: Hachette Book Group, 2000.

GROSSI, Miriam; TONIOL, Rodrigo; LOZANO, Marie-Anne Leal. Finalizando a primeira série do boletim cientistas sociais e o coronavírus: um balanço inicial. In: GROSSI, Miriam; TONIOL, Rodrigo. *Cientistas Sociais e o Coronavírus*. Florianópolis: Tribo da Ilha, 2020. p. 24-31.

HAN, Byung-Chul. *Infocracia: o capitalismo digital e a crescente alienação da vida*. Petrópolis: Vozes, 2022.

INGOLD, Tim. Caminhando com dragões: em direção ao lado selvagem. In: INGOLD, Tim. *Cultura, percepção e ambiente: diálogo com Tim Ingold*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012. p. 15-29.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

INGOLD, Tim. *Antropologia: para que serve*. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

KELLY, Ann H.; KECK, Frédéric; LYNTERRIS, Cristhos. *The anthropology of epidemics*. New York: Routledge, 2018.

KLEINMAN, Arthur. *The illness narratives: suffering, healing, and the human condition*. New York: Hachette Basic Books, 1988.

KLEINMAN, Arthur. *Social suffering*. Berkeley: Ed. University of California Press, 1997.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonia e Estratégia Socialista: por uma política democrática radical*. São Paulo: Intermeios; Brasília: CNPq, 2015.

MAUSS, Marcel. As Técnicas do Corpo. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 401-422.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception*. London: Routledge and Kegan Paul, 1962.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. São Paulo: Autêntica Editora, 2017.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. 5ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

NERY, Salete. Memória e Odores: o debate entre biologia e sociologia em Norbert Elias como inspiração à compreensão dos usos sociais do olfato. *Arquivos do CMD*, [S. l], v. 4, n. 1, p.14–37, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/CMD/article/view/9155>. Acesso em 28 mar. 2024.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Medo Global. In: GROSSI, Miriam; TONIOL, Rodrigo. *Cientistas Sociais e o Coronavírus*. Florianópolis: Tribo da Ilha, 2020. p. 103-107. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/217998>. Acesso em: 17 out. 2023.

RUI, Taniele.; FRANÇA, Isadora Lins.; MACHADO, Bernardo Fonseca; ROSSI, Gustavo; ARRUTI, José Maurício. Antropologia e pandemia: escalas e conceitos. *Horizontes Antropológicos*, v. 27, n. 59, p. 27-47, 2021. Disponível em: <https://journals.openedition.org/horizontes/4904?lang=en>. Acesso em: 10 mar. 2023.

SEGATA, Jean; SCHUCH, Patrice; DAMO, Arlei; VÍCTORA, Ceres. *A Covid-19 e suas múltiplas pandemias*. *Horizontes Antropológicos*, v. 27, n. 59, p. 7-25, 2021. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ha/a/ZSsWb6QvgTgttGRv8X9RLFR/?lang=pt#>. Acesso em: 25 jan. 2024.

SCHAEFER, Bruno M. Identificação partidário-ideológica e a covid-19: evidências recentes. *In: GROSSI, Miriam; TONIOL, Rodrigo. Cientistas Sociais e o Coronavírus*. Florianópolis: Tribo da Ilha, 2020. p. 88-92.

SCHUTZ, Alfred. Fenomenologia e Relações Sociais. *In: WAGNER, Helmut R. (Org.). Textos Escolhidos de Alfred Schütz*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979. p. 53-71.

SCHUTZ, Alfred. *A construção significativa do mundo social: uma introdução à sociologia compreensiva*. Petrópolis: Editora Vozes Limitada, 2018.

SILVA, Jéssica Fernandes; BLEICHER, Taís. Trauma na epidemia brasileira de covid-19: Contribuições a partir de Lacan, Ferenczi e Kai Erikson. *Revista Brasileira de Psicanálise*, v. 54, n. 3, p. 95-106, 2020. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2020000300009. Acesso em: 10 mar. 2023.

SOARES, Felipe Bonow; BONOTO, Carolina; VIEGAS, Paula; SALGUEIRO, Igor; RECUERO, Raquel. Disputas discursivas e desinformação no Instagram sobre o uso da hidroxicloroquina como tratamento para o Covid-19. *In: Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação*, 2020. Disponível em: <https://www.portalintercom.org.br/anais/nacional2020/resumos/R15-0550-1.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2023.

Recebido em 30 de julho de 2023

Aceito em 19 de janeiro de 2024

A pandemia da Covid-19 nas prisões do Maranhão: reflexões sobre isolamento e comunicação

Karina Biondi¹

Universidade Estadual do Maranhão

ka.biondi@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8477-0165>

Yasmin de Sousa Andrade

Universidade Estadual do Maranhão

yasminandrade@aluno.uema.br

<https://orcid.org/0009-0009-5973-634X>

RESUMO

Se pesquisas antropológicas dentro das prisões já eram difíceis antes da pandemia, por conta dos esforços de isolamento dos que ali estão, a pandemia da Covid-19 tornou-as praticamente inviáveis. Na busca por alternativas, vimos no Diário Oficial um meio a partir do qual seria possível acessar as respostas governamentais à situação pandêmica e, inspiradas nas propostas da etnografia dos documentos, entrever a situação dos presídios no Estado do Maranhão. Foram consultadas e catalogadas 440 edições do Diário Oficial. A partir desse levantamento, verificamos que as principais preocupações da Secretaria de Administração Penitenciária do Maranhão para dar uma resposta às questões impostas pela pandemia foram: visitas de familiares, religiosos, professores; entrega de materiais pelos familiares das pessoas presas; atendimento de advogados; audiências nos tribunais; orientações aos servidores penitenciários. Todas essas preocupações estão relacionadas a questões de isolamento e comunicação, existentes antes da pandemia, mas rearranjadas ao longo do período pandêmico. Buscamos mostrar como os fluxos de pessoas, objetos e informações que atravessam as instituições penitenciárias, durante a pandemia, ficaram mais evidentes, tanto quanto mais controlados.

Palavras-chave: Covid-19; Prisões; Antropologia da Política.

¹ Bolsista Produtividade em Pesquisa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

The Covid-19 pandemic in Maranhão prisons: reflections on isolation and communication

ABSTRACT

If anthropological research inside prisons was already difficult before the pandemic, due to the efforts to isolate those who are there, the Covid-19 pandemic has made it practically unfeasible. In the search for alternatives, we saw in the Official Gazette a means from which it would be possible to access government responses to the pandemic situation and, inspired by the proposals of the ethnography of the documents, glimpse the situation of prisons in the State of Maranhão. 440 editions of the Official Gazette were consulted and catalogued. Based on this survey, we found that their main concerns were: visits from family, religious, teachers; delivery of materials by family members of prisoners; assistance of lawyers; court hearings; directions to penitentiary servers. All these concerns are related to isolation and communication issues, that exist before the pandemic, but was rearranged over the period. We seek to show how the flows of people, objects and information that cross penitentiary institutions, during the pandemic, became more evident, as well as more controlled.

Keywords: Covid-19; Prisons; Anthropology of Politics.

La pandemia de la Covid-19 en las cárceles de Maranhão: reflexiones sobre el aislamiento y la comunicación

RESUMEN

Si la investigación antropológica dentro de las prisiones ya era difícil antes de la pandemia, debido a los esfuerzos por aislar a quienes están allí, la pandemia de la Covid-19 la ha hecho prácticamente inviable. En la búsqueda de alternativas, vimos en el Diario Oficial un medio desde el cual sería posible acceder a las respuestas gubernamentales ante la situación de la pandemia e, inspirados en las propuestas de la etnografía de los documentos, vislumbrar la situación de las prisiones en el Estado de Maranhão. Se consultaron y catalogaron 440 ediciones del Boletín Oficial. Con base en esta encuesta, encontramos que sus principales preocupaciones eran: visitas de familiares, religiosas, docentes; entrega de materiales por parte de familiares de presos; asistencia de abogados; audiencias judiciales; orientaciones a los servidores penitenciarios. Todas estas preocupaciones están relacionadas con cuestiones de aislamiento y comunicación, existentes antes de la pandemia, pero reorganizadas a lo largo del período. Buscamos mostrar cómo los flujos de personas, objetos e informaciones que atraviesan las instituciones penitenciarias, durante la pandemia, se hicieron más evidentes, así como más controlados.

Palabras clave: Covid-19; Prisiones; Antropología de la Política.

Introdução

Ainda em 2019, a Organização Mundial da Saúde (OMS) já estava sendo comunicada a respeito de uma espécie de pneumonia que acometia pessoas na cidade de Wuhan, na China, mas somente em março do mesmo ano foi que a organização declarou a existência da pandemia da Covid-19 no mundo. No Brasil, em 4 de fevereiro de 2020, foi decretada emergência sanitária. Mas somente no dia 28 do mesmo mês o Departamento Penitenciário Nacional (Depen) criou um grupo de trabalho para estudar o impacto da Covid-19 nas prisões brasileiras e propor medidas de prevenção e protocolos de atuação. Subordinado ao Ministério da Justiça e Segurança Pública, o Depen² era na época o órgão responsável por gerir o sistema penitenciário federal, administrar o Fundo Penitenciário Nacional e monitorar a aplicação da Lei de Execução Penal nas unidades da federação.

As primeiras recomendações do Depen aos sistemas penitenciários estaduais foram realizadas somente em 18 de março e, no mês seguinte, consolidadas em um manual. A primeira confirmação de contágio no sistema prisional do país veio do estado do Pará, em 8 de abril, e a confirmação da primeira morte pela Covid-19 se deu no Rio de Janeiro, no dia 17 do mesmo mês (Siqueira; Biondi; Godoi, 2020). O Depen chegou a elaborar um painel de monitoramento de detecções e óbitos relacionados à Covid-19 em prisões do país. Entretanto, dados das secretarias estaduais, quando disponíveis, muitas vezes apontavam números divergentes.

Para além da crise sanitária, o Brasil ainda enfrentava uma aguda crise política, que motivou a troca de ministros da saúde, do ministro da justiça e segurança pública e do próprio diretor do Depen. Por falta de uma política centralizada para combate à pandemia, portanto, políticas de enfrentamento, assim como as políticas de visibilidade, acabaram sendo formuladas e adotadas por cada governo estadual.

Nesse contexto, as pesquisas antropológicas, majoritariamente ancoradas no que George Stocking Junior (1992) chamou de “arquetipo malinowskiano de pesquisa de campo”, estavam inviabilizadas em função do distanciamento como modo central para evitar a propagação do vírus da Covid-19. Se pesquisas antropológicas dentro das prisões já eram difíceis antes da pandemia, por conta de limitações institucionais (Wacquant, 2002; Rhodes, 2001) relacionadas aos esforços de isolamento dos que ali estão, as restrições

² Em 2023, com a mudança do governo federal, houve uma reestruturação no Ministério da Justiça que, entre outras coisas, transformou o Departamento Penitenciário Nacional (Depen) em Secretaria Nacional de Políticas Penais (Senappen).

necessárias para evitar o contágio tornaram o acesso e a comunicação com as pessoas em prisões praticamente inviável. Assim como muitas antropólogas, que passaram a elaborar estratégias para dar continuidade às pesquisas ou, então, iniciar novas empreitadas que pudessem dar conta da própria situação pandêmica, começamos a buscar alternativas.

Após uma de nós integrar um grupo de trabalho dedicado ao levantamento de informações sobre as respostas que os Estados Latino-americanos deram à pandemia no contexto prisional (Siqueira; Biondi; Godoi, 2020), um novo material se revelou como importante modo de acesso: o Diário Oficial do Estado. Nele são publicadas, quase que diariamente, todos os atos e resoluções governamentais. Por meio dele, foi possível acessar informações oficiais de modo sanitariamente seguro e, além de escrutinar as respostas governamentais à situação pandêmica, entrever a situação dos presídios no Estado do Maranhão. No entanto, era necessário realizar uma reflexão metodológica sobre esse tipo de material. Para não nos restringirmos ou tomarmos como verdade última o que estava sendo publicado no Diário Oficial do Estado (DOE), optamos por vê-los a partir das discussões sobre etnografia dos documentos (Ferreira; Lowenkron, 2020; Hull, 2012; Riles, 2006).

De acordo com autores que são referência nessa proposta, os documentos foram um dos artefatos etnográficos historicamente mais negligenciados pela disciplina (Riles, 2006; Hull, 2012; Ferreira; Lowenkron, 2020). Letícia Ferreira e Laura Lowenkron (2020) destacam a dimensão performativa dos documentos, “na medida em que todos se perguntam não apenas sobre o que os documentos dizem (ou registram), mas também e principalmente sobre o que eles fazem (ou o que permitem fazer)” (2020, p. 8–9). Nesse sentido, as edições do Diário Oficial do Maranhão constituem “tecnologias centrais na produção e fabricação das realidades que governam” e cabe a nós “apreender de que forma eles constituem, hierarquizam, separam e relacionam pessoas” (Ferreira; Lowenkron, 2020, p. 9). Mais especificamente, a ideia de trabalhar esse material a partir dessa perspectiva nos permite

pensar antropologicamente os documentos, e não apenas através deles, explorando sua materialidade, sua capacidade de associar pessoas ou provocar rupturas, seus efeitos de ocultamento ou exibição de assimetrias, hierarquias e autoridades, e, ainda, os afetos, agenciamentos e poderes que eles exercem em determinados contextos (Ferreira; Lowenkron, 2020, p. 14).

Em sintonia com essa proposta, para atingir nosso objetivo de realizar um levantamento sobre as respostas dadas oficialmente pelo Governo do Maranhão para enfrentar a pandemia da Covid-19 nas unidades prisionais do Estado, foram analisadas todas as publicações do DOE desde fevereiro de 2020 (quando o Brasil decretou emergência sanitária em função da pandemia da Covid-19) até agosto de 2022. No total, foram consultadas e catalogadas 440 edições, com a finalidade de classificar as medidas adotadas pelo governo do Maranhão para o enfrentamento da pandemia nas prisões do estado.

Logo de início, chamou-nos atenção o esforço do Governo do Estado do Maranhão, na figura da Secretaria de Administração Penitenciária (SEAP), em fazer um rearranjo de todos os meios oficiais pelos quais as pessoas dentro das prisões se conectam com o mundo exterior. Trata-se do que Rafael Godoi (2015) chamou de “fluxos penitenciários”, cujos mais importantes são “o fluxo da população carcerária, o fluxo dos agentes estatais, o fluxo dos familiares e amigos de presos, o fluxo das coisas e o das informações” (Godoi, 2015, p. 138). De fato, nosso levantamento indicou que as preocupações mais recorrentes da SEAP com relação à gestão carcerária no período da pandemia foram: as visitas de familiares, o atendimento de advogados, as audiências nos tribunais e orientações aos servidores penitenciários sobre os procedimentos de segurança sanitária. Todas elas estão relacionadas a questões de isolamento e comunicação, que além de serem preocupações características do período pandêmico, estão também no coração das instituições prisionais desde o nascimento das prisões modernas (Foucault, 1996 [1975]).

A análise das edições do DOE, por entendermos que elas não estão isoladas e destacadas do mundo ao qual pertencem, mas sim são resultados e também agentes transformadores de processos mais amplos, levou-nos a examinarmos algumas de suas conexões. Assim, foram consultados outros documentos oficiais, informes nos canais de comunicação governamental, e literatura disponível sobre a temática. Depois da pandemia, foi possível conversar com pessoas que vivenciaram o cárcere no período pandêmico, o que nos ajudou a compreender melhor alguns dos processos que havíamos visualizado apenas por meio do DOE.

Neste artigo, serão apresentados os resultados da pesquisa realizada por meio das edições do DOE, trazendo os outros elementos consultados e pesquisados apenas na medida em que forem requisitados. Ele está dividido em três seções. Na primeira, será apresentada uma breve exposição acerca da situação das prisões brasileiras na pandemia.

A segunda seção trata da postura do governo maranhense em relação às visitas de familiares no sistema penitenciário. Em seguida, abordaremos as outras preocupações em relação ao isolamento dos presos durante o período da pandemia da Covid-19: o atendimento de advogados, as audiências nos tribunais e os servidores penitenciários. A partir dessa exposição, argumentamos que as medidas estatais para a gestão penitenciária durante o período pandêmico colocaram em evidência o jogo entre comunicação e isolamento que sempre esteve presente nas unidades prisionais, por um lado empregando esforços para um maior isolamento das pessoas privadas de liberdade e, por outro, destacando as comunicações existentes entre a prisão e o seu entorno.

As prisões brasileiras em meio à pandemia

Conforme dados do Depen, no final de 2019 existiam 755.274 pessoas privadas de liberdade no Brasil, o que representa quase a metade de todos os presos da América Latina e coloca o país em terceiro lugar entre os que mais encarceram no mundo. Do total da população carcerária nacional, pelo menos 45% estão presas sem sentença.

Com uma capacidade — superdimensionada — de 439.575 vagas distribuídas em 28 sistemas penitenciários — incluindo o Sistema Penitenciário Federal —, a taxa de ocupação das prisões brasileiras é da ordem de 196%. O superencarceramento e a superpopulação das instalações se somam à degradação material das prisões, à escassez de água, à péssima alimentação, à falta de iluminação, à infestação de pragas (ratos, baratas, percevejos, pulgas), à carência de insumos de higiene pessoal e limpeza do espaço, à insuficiência do banho de sol, à precariedade da atenção médica. Tudo isso resulta em níveis alarmantes de proliferação de doenças, especialmente a tuberculose, mas também sarampo, meningite, sarna e outras mazelas, convertendo a população carcerária como um todo num grande “grupo de risco” para a Covid-19, e a prisão em si num grande catalisador da pandemia (Siqueira; Biondi; Godoi, 2020, p. 38).

Ainda assim, como mencionado anteriormente, o Depen demorou para tomar medidas para conter o contágio da Covid-19 nas prisões brasileiras e, quando o fez, concentrou seus esforços e destinação financeira na contenção dos internos, repassando, no final de maio de 2020, 20 milhões de reais às administrações penitenciárias estaduais para a compra de armamentos não letais, como bombas de gás lacrimogêneo, spray de pimenta e balas de borracha.

Nesse contexto, o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) assumiu um protagonismo na elaboração de diretrizes e recomendações para os sistemas penitenciários estaduais. No dia 17 de março de 2020, foi publicada a Resolução de nº 62 do CNJ, com o objetivo de

orientar profissionais que integram o sistema de justiça penal, prisional e socioeducativo sobre as diretrizes de prevenção do contágio do vírus da Covid-19 nas delegacias, presídios e hospitais penitenciários do país (Cypriano; Cypriano; Cardoso, 2020). Na Resolução, são encontrados 16 artigos voltados para a prevenção da disseminação do vírus nos presídios, e entre eles o artigo 11º com as determinações acerca das visitas nos presídios, tanto familiares quanto socioeducativas e religiosas, e o artigo 8º com a anulação das audiências de custódias presenciais.

Vários governos estaduais seguiram as normas presentes na Resolução de nº 62. Isso fez com que a conexão entre familiares e presos se tornasse quase inexistente durante o período de ausência das visitas sociais presenciais. As estratégias tomadas pelos Governos de Estado levaram a todo um rearranjo dos fluxos de informações, afetos, serviços e materiais, que atravessam os estabelecimentos prisionais e mantêm o funcionamento das prisões. Isso impôs novas exigências aos profissionais penitenciários e deixou os detentos ainda mais vulneráveis por conta da ausência das visitas, responsáveis por levar afeto, materiais essenciais e informações de amigos e parentes.

É importante destacar que a falta de assistência médica em razão da negligência das autoridades políticas levou o sistema de saúde nos presídios brasileiros ao colapso bem antes da pandemia pelo novo coronavírus. Pessoas privadas de liberdade morrem 35 vezes mais de tuberculose do que as pessoas livres, e isso ocorre exatamente por conta da falta de higienização e infraestrutura (Mallart; Godoi; Campello; Araújo, 2020). Celas úmidas, sujas, sem ventilação, alimentação precária: é assim que se resume o ambiente no qual muitas pessoas estão vivendo, ainda por cima, em aglomeração. Além da falta de assistência médica, a aglomeração também é um fator problematizador e responsável pela proliferação de vírus e de outras doenças.

Para elucidar algumas dessas questões, os pesquisadores Fábio Mallart, Rafael Godoi, Ricardo Campello e Fábio Araújo (2020), expuseram a experiência a partir da visita ao Centro de Detenção Provisória da Vila Independência localizado na Zona Leste de São Paulo. Utilizaram-se também de histórias para especificar sobre como escondem os reais fatores que levam presas e presos à morte. Para realizar essa exemplificação, utilizaram a história do Ygor Nogueira do Nascimento, de 22 anos, morto no complexo prisional de Gericinó. Os familiares da vítima relataram a demora para liberarem o corpo e, no atestado de óbito, a causa da morte aparecia como indeterminada. Por conta de situações como essa, as instituições responsáveis, como o Ministério da Saúde e o Conselho Nacional de Justiça, são alvos de várias críticas por parte de sindicatos

e movimentos sociais, por conta da ocultação das reais causas das mortes, como também por conta da portaria responsável por modificar certos padrões quando se diz respeito ao registro civil de óbito e as cremações. Nessa portaria, ficou estabelecido que, se os familiares demorarem para ir atrás dos corpos ou, por ventura, não aparecerem, será autorizada a cremação ou o enterro sem o registro civil de óbito. Com essa portaria, muitas pessoas privadas de liberdade que estão morrendo podem ser consideradas desaparecidas ao invés de mortas. Isso compromete os dados estatísticos, tanto sobre o número de mortos quanto sobre a causa da morte. Os autores apontam, portanto, para uma forma de massacre consentido, pois todo o ocorrido está dentro dos trâmites da lei.

Além de realizarem esses questionamentos e denúncias, os autores também discorreram sobre os modos como as autoridades prisionais tentaram implementar o distanciamento social (uma das principais formas de evitar o contágio) durante a pandemia. Segundo eles, o que foi realizado foi nada mais que uma segregação dentro dos presídios.

Ademais, ao instalarem um núcleo segregado de confinamento, já contaminando para qual serão direcionados os poucos serviços médicos disponíveis, a dinâmica que se estabelece nos remete aos leprosários, isto é, a da segregação orientada à morte (Mallart; Godoi; Campello; Araújo, 2020, p. 420).

Essa orientação à morte remete às reflexões feitas pelo filósofo Achille Mbembe (2018) acerca de quais pessoas merecem viver e quais são escolhidas para morrer. Essas pessoas escolhidas para morrer são, em geral, negras e pobres e, dentro das prisões, suas mortes decorrem da própria situação da instituição, marcada pela falta de estrutura e insumos básicos de sobrevivência. No cenário da pandemia, as situações ficaram cada vez mais agravantes, tanto por conta da proliferação do vírus e da falta de higienização, quanto pela falta de divulgação de informações sobre presas e presos para suas famílias por parte das autoridades responsáveis.

O fato é que nem funcionários e nem detentos tinham acesso a testes e exames. As medidas tomadas foram direcionadas apenas às pessoas com suspeita do vírus, que inicialmente eram segregadas e, depois, em caso de necessidade extrema, encaminhadas até alguma Unidade de Pronto-Atendimento (UPA). As orientações médicas para a diminuição de contágios não se aplicavam ao contexto penitenciário brasileiro. Além disso,

a falta de transparência por parte dos poderes públicos aumentava a potencialidade do risco de contágio ao dificultar o controle dos casos.

Dados e métricas sobre a pandemia não são resultados de um fenômeno da natureza que se transcreve objetivamente em números; são, antes, o produto de constantes negociações e disputas entre múltiplos atores institucionais e da sociedade civil, nas quais se definem o que registrará ou não, como tais registros serão produzidos e divulgados, quem os acessará, quando e como esses diversos expedientes se darão (Prando; Godoi, 2020, p. 1).

Os documentos de Estado são instrumentos e resultados de relações de poder entre instituições. No estado do Rio de Janeiro, por exemplo, tenderam a minimizar a gravidade e o alcance da pandemia. Diferentemente, no Distrito Federal, eles zelaram por manter uma imagem positiva da administração, associada à eficiência na prevenção e controle do contágio. A demora da Secretaria de Administração Penitenciária do Rio de Janeiro (SEAP-RJ) para entregar os boletins diários acontecia com frequência. O boletim da secretaria fluminense se dividia em duas partes: a primeira apresentando os dados dos contágios, e a segunda, as medidas tomadas pela administração. Algumas estratégias das administrações prisionais promoveram a minimização e o apagamento dos efeitos da pandemia nas prisões, fomentando uma imagem positiva para elas. Com a consolidação da narrativa de eficiência, que ganhou força especialmente no mês de maio de 2020, aprofundou-se uma política de sigilo, ocultação e opacidade de dados (Prando; Godoi, 2020).

Os painéis de monitoramento dos casos da Covid-19 realizados pelas secretarias apresentavam vários problemas metodológicos. Por exemplo, não era explicitado como ocorria a coleta de dados, especialmente em um cenário marcado pela escassez de acompanhamento médico e testagens. Essas estatísticas formuladas pelas secretarias, por sua vez, faziam emergir o que Prando e Godoi (2020) definiram como dois tipos de Estado: um Estado eficiente diante da pandemia, “capaz de gerir a política prisional como uma política pública de saúde”, e um Estado intransigente, “disposto a suspender direitos das populações prisionais para garantir a ‘defesa da sociedade’” (p.10).

Com a pandemia, o cenário de execução penal se agravou ainda mais por conta da falta e da imprecisão das informações disponibilizadas pelas secretarias responsáveis. Além disso, presos e funcionários foram preteridos nas prioridades definidas, de modo descentralizado, nas campanhas de vacinação contra a Covid-19.

Diante do que foi exposto nesta seção, os dados publicados pelo Anuário Brasileiro de Segurança Pública no mês de outubro de 2020 sobre a situação das prisões do país no período de pandemia não surpreendem. De acordo com o Anuário, a taxa de infecção no ambiente prisional do Brasil era de 62%, com uma taxa de mortalidade de 15,1 óbitos por coronavírus a cada grupo de 100 mil presos (Barros; Marques, 2020, p. 206).

Ao longo da pandemia, foi possível notar, sobretudo, que a vulnerabilidade da população carcerária brasileira se intensificou com a subnotificação dos casos de óbitos, com o aumento da incomunicabilidade, com as restrições de acesso de pessoas presas aos seus familiares e à assistência jurídica e com a redução das fiscalizações por órgãos públicos (Oliveira, 2020, p. 68–75). No entanto, os fatores que intensificaram a vulnerabilidade da população carcerária — aumento da incomunicabilidade e restrição de acessos às pessoas presas — se confundem com as próprias medidas adotadas pelos governos estaduais para conter a proliferação da doença em seus sistemas prisionais. Foi esse, inclusive, o caso do Estado do Maranhão, que detalharemos a seguir.

Visitas sociais nas prisões do Maranhão

Conforme mencionado anteriormente, em março de 2020, o CNJ publicou a Resolução de nº 62, contendo as diretrizes de prevenção do contágio do vírus da Covid-19 entre pessoas privadas de liberdade. Alguns governos estaduais seguiram as diretrizes presentes nessa Resolução, como foi o caso do governo do Maranhão.

As medidas adotadas oficialmente pelo Governo do Estado se encontram na seção da Secretaria de Administração Penitenciária no Diário Oficial da União do Estado do Maranhão (DOE), que é um veículo de informações responsável por tornar públicas as ações governamentais, como Resoluções Normativas, Portarias, Instruções Normativas [UM1] e outros aspectos judiciais e normativos sobre variados assuntos da esfera estadual. Foi através deste meio de comunicação que acessamos as ações adotadas pelo governo do Maranhão para combater a disseminação do vírus dentro dos estabelecimentos prisionais.

Ao analisarmos as publicações do Diário Oficial, foi possível verificar que as principais estratégias tomadas pelo governo foram focadas na suspensão das visitas e atividades presenciais, na implementação da visita por videochamada, na formação de quadro reserva de funcionários e na efetivação de atendimentos judiciais por videoconferência. As publicações na seção da Secretaria de Administração Penitenciária eram voltadas para elaboração de Instruções Normativas, que detalhavam, a partir de

capítulos, artigos, incisos e seções, atitudes que funcionários, detentos, familiares e advogados deveriam seguir.

No dia 25 de março de 2020, foi publicada a primeira Instrução Normativa no Estado do Maranhão voltada para as recomendações de prevenção de contágio do vírus da Covid-19 dentro do sistema penitenciário. Essa Instrução Normativa, de nº 29, determinou a suspensão das visitas por um período de 15 dias. No entanto, ao longo dos meses, houve alterações nas normas estabelecidas, modificando as instruções normativas de acordo com o quadro epidemiológico do estado. O retorno parcial das visitas e atividades presenciais só foram ocorrer em agosto de 2020.

As visitas são importantes não só pelos fatores afetivos, mas também por serem responsáveis pelo fornecimento de materiais de higiene e objetos pessoais às pessoas privadas de liberdade. Algumas pesquisas já descreveram a centralidade dos mantimentos enviados por familiares nos estabelecimentos das prisões com os itens mais básicos (Godoi, 2015 Lago, 2019; Lima, 2015). Isso fica notório quando verificamos que, durante o período em que a entrega dos materiais pelos familiares esteve suspensa no Maranhão, foi determinado o aumento de um lanche na rotina dos(as) apenados(as). Essa medida, entretanto, durou pouco. Ainda no mês de abril, o diário oficial publicou tabelas de horários de recebimento de materiais e a normatização desses procedimentos. De acordo com o novo regulamento, apenas pessoas cadastradas como visitantes poderiam fazer a entrega dos materiais nas portarias dos estabelecimentos prisionais.

É importante destacar que os materiais que podiam ser entregues continuavam seguindo as portarias 982/2016 e 804/2017. Esta última determina que os alimentos devem ser consumidos apenas na quadra, sendo proibida sua entrada nas celas. Os alimentos presentes na Portaria são os seguintes: suco, água, ou refrigerante, biscoito salgado, frutas (limitadas a duas maçãs e duas bananas). Na pandemia, os alimentos tinham que ser guardados em embalagens descartáveis e serem consumidos apenas no pátio durante o banho de sol (Maranhão, 2020), sendo proibidos levá-los para a cela. Cabe destacar que, a partir de nossas pesquisas realizadas junto a prisioneiros e ex-prisioneiros em período posterior à pandemia, o banho de sol em boa parte das unidades penais do estado do Maranhão ocorre entre uma e duas vezes por semana, no pátio que é de uso comum (mas não simultâneo) dos blocos que compõem as unidades penais. É no pátio também que os presos recebem as visitas e onde, portanto, devem consumir os alimentos levados por elas. Sendo assim, nos períodos em que as visitas estavam permitidas, os internos deveriam consumir os alimentos enquanto recebiam seus visitantes no pátio e,

quando as visitas estavam suspensas, o pátio usado para banho de sol era destinado para os presos consumirem os itens depositados pelas visitas na portaria do estabelecimento. A Portaria de 2016, por sua vez, dispunha sobre a relação de materiais que podiam ser entregues em dias que não eram destinados à visitação, sistematizada na tabela abaixo:

Materiais e alimentos permitidos para serem entregues pelos familiares nas portarias dos estabelecimentos prisionais.	
I	Itens de higiene pessoal
II	Cortador de unha
III	Óculos de grau
IV	Escova de lavar roupa
V	Ventilador
VI	Aparelho Televisor
VII	Caixa de som
VIII	Cigarro, fumo desfiado e isqueiro
IX	Medicamentos
X	Leite em pó, até 250g
XI	Biscoitos, exceto recheados, até 500g
XII	Frutas: banana e/ou maçã. Apenas 10

Tabela 1 – Materiais e alimentos permitidos. Fonte: Autoria própria, com dados do Diário Oficial do Estado do Maranhão.

Durante a pandemia, a relação constante na tabela acima sofreu alguns acréscimos. De acordo com as publicações no Diário Oficial, foram liberadas a entrada de até duas máscaras de pano ou até vinte máscaras descartáveis por interno, as quais não poderiam possuir partes metálicas e deveriam ser, obrigatoriamente, brancas e sem estampas. Sobre os medicamentos, passou a ser permitida a entrega de até trinta comprimidos de vitamina C por interno, que ficariam sob a tutela da unidade e seriam administrados pela enfermagem, ou até dois frascos de vitamina C líquida, que deveriam ser lacrados e poderiam ficar sob tutela do interno.

Em nenhuma edição do Diário Oficial foi publicada qualquer normativa que evidenciasse alguma preocupação com os familiares dos presos, embora seja sabido que, por conta da condição financeira, muitos estavam sobrevivendo de auxílio emergencial, o que dificultava o envio de medicamentos, alimentos e materiais. Isso vai na contramão do que é estabelecido pela Lei de Execução Penal, nº 7.210 de julho de 1984, que determina

o direito dos presos e às assistências que devem receber, sendo uma delas destinada aos materiais a serem disponibilizados a eles. Entretanto, isso não ocorre; pelo contrário, conforme é possível entrever nas publicações oficiais, parte da alimentação, dos materiais de higiene e, principalmente, alguns medicamentos e Equipamentos de Proteção Individual (EPI) são colocados, oficialmente, sob responsabilidade dos familiares. De acordo com relatos de pessoas que estão ou estiveram privadas de liberdade e com pesquisa de campo feita posteriormente ao período pandêmico, a SEAP entrega mensalmente a cada interno um kit composto por itens essenciais, ao mesmo tempo que efetiva medidas para coibir qualquer comercialização de itens pessoais entre os presos. No entanto, conforme esses relatos, os produtos que integram o kit são de baixa qualidade e, muitas vezes, em quantidade insuficiente. Não são poucos os que relatam passar fome. Disso infere-se que, se por um lado o Estado do Maranhão fornece aos presos o mínimo suficiente para sobreviverem (e somente o mínimo, para não dar abertura às transações comerciais entre internos ou entre internas), por outro, as máscaras ou a vitamina C (cuja importância para prevenção de contágio e agravamento da Covid-19 era amplamente difundida durante a pandemia) deveriam ser entregues por familiares, ou seja, não eram consideradas itens essenciais.

Em novembro de 2020 ocorre o retorno parcial das visitas, suspensas desde março daquele ano. No entanto, elas retornaram apenas de forma parcial e somente em estabelecimentos prisionais com baixo número de contaminados (Maranhão, 2020). Os cronogramas para realização das visitas seguiram a mesma lógica da entrega dos materiais, por meio de uma organização de celas e blocos. Foi permitida a entrada de apenas um visitante por pessoa privada de liberdade, sendo proibido o contato físico entre ambos. Além disso, todos deveriam utilizar máscaras de proteção e passar por análise clínica para verificação dos sintomas gripais. Nesse momento, permanecia proibida a entrada de crianças.

As visitas presenciais parciais eram suspensas de acordo com o aumento do número de casos de infectados dentro dos estabelecimentos prisionais e com o quadro epidemiológico da região. Os estabelecimentos que mais sofreram com o aumento no número de casos foram os do interior do estado, sendo que os da capital e região metropolitana permaneceram com o retorno parcial das visitas ao longo dos meses seguintes.

Como as Instruções Normativas eram constituídas levando em consideração o quadro epidemiológico do estado, no dia 9 de março de 2021, as visitas sociais presenciais

foram suspensas novamente, retornando apenas no dia 7 de maio de 2021 em todas as unidades do estado, com exceção das visitas íntimas, que só retornaram no dia 10 de maio de 2021.

Nas determinações publicadas em 2021, verificamos que a entrega dos alimentos continuava ocorrendo escalonadamente, por meio de cronogramas que definiam os dias de entrega conforme os blocos ou celas em que os internos estavam. Para que não ocorresse aglomeração, apenas um visitante cadastrado tinha a permissão para levar materiais e alimentos para mais de um preso. Nessa época, para além da bíblia, que já era permitida há meses, passou a ser permitida a entrada de livros, cartas, gibis, revistas, fotografias, passatempos, por conta instalação de cabines de desinfecção colocadas nas portarias das unidades prisionais (Maranhão, 2021).

O retorno das visitas sociais presenciais, em maio de 2021, ocorreu por meio de cronogramas de visitação definidos por celas/blocos. Esses cronogramas deveriam ser formulados pelos diretores dos estabelecimentos prisionais, encaminhados para o endereço eletrônico da SEAP/MA e afixados na entrada dos estabelecimentos. As visitas aconteciam em periodicidade quinzenal, com duração de apenas meio turno, das 8h00 às 11h00 ou das 13h00 às 16h00 (Maranhão, 2021). Mesmo com a obrigatoriedade do uso de máscaras, o contato físico ainda não era permitido, sendo estipulada com uma distância mínima de 2 metros entre o visitante e o preso. Cada pessoa privada de liberdade só poderia receber um visitante e a entrada de crianças foi completamente proibida.

Visitas virtuais

Pouco mais de um mês após a suspensão das visitas sociais nas unidades prisionais do Estado do Maranhão, especificamente no dia 22 de abril de 2020, o Diário Oficial do Estado publicou a Instrução Normativa de nº 32, que versava sobre a realização das visitas virtuais.

Para a execução das visitas virtuais, foram formulados conceitos cruciais para o andamento do processo. São eles: visita social virtual assistida; sala virtual; interrupção de visita virtual; suspensão de visita virtual; kit visita social assistida; polo de visita social assistida e polo de auxílio aos familiares.

Conceitos importantes para execução das visitas virtuais
<p>I <i>Visita social virtual assistida</i>: momento em que interno e visitante devidamente cadastrados no Sistema de Inteligência, Informação e Segurança Penitenciária da SEAP-MA fazem uso de videochamada para se comunicarem. Denomina-se assistida porque será monitorada pelas equipes de segurança e especialistas do estabelecimento prisional e poderá ser gravada.</p>
<p>II <i>Sala virtual</i>: ambiente virtual disponibilizado em plataforma específica no qual interno e visitante realizarão videochamada (webconferência).</p>
<p>III <i>Interrupção de visita virtual</i>: encerramento imediato da videochamada quando identificadas as situações discriminadas neste instrumento.</p>
<p>IV <i>Suspensão de visita social virtual</i>: período em que interno e/ou visitante serão impedidos de receber ou marcar novas visitas virtuais, seja em razão do cometimento de falta disciplinar, ato tipificado como crime, ou ação diversa prescrita nesta norma e/ou instrumentos relacionados.</p>
<p>V <i>Kit visita social assistida</i>: aparelhos dispostos na unidade prisional para uso exclusivo do programa Visita Social Virtual Assistida; composto por notebook com saída de som, microfone e webcam, caixas de som e microfone.</p>
<p>VI <i>Polo de visita social virtual assistida</i>: espaço designado dentro do estabelecimento prisional para realização das visitas virtuais assistidas.</p>
<p>VII <i>Polo de auxílio aos familiares</i>: espaço designado fora do estabelecimento prisional, disponibilizado pela SEAP ou instituições parceiras para auxiliar os familiares.</p>

Tabela 2 – Conceitos para execução das visitas virtuais. Fonte: Diário Oficial da União.

Para a realização das visitas sociais virtuais, foram elaboradas medidas burocráticas envolvendo direções, administrações, comitês, servidores, assistentes sociais, especialistas em segurança e psicólogos, sendo as responsabilidades divididas entre esses profissionais.

A Direção Administrativa era responsável por gerenciar as visitas sociais virtuais, demarcando o tempo de duração, que deveria ser pontual, não se responsabilizando por problemas técnicos acometidos pelos visitantes, por já ter determinado as regras para

realização das visitas virtuais. A Secretaria de Administração Penitenciária estabeleceu os critérios que os visitantes deveriam seguir, como o fato de por obrigação serem cadastrados no sistema de inteligência e terem, por conta própria, a disponibilidade de aparelhos eletrônicos, microfones ou fones de ouvido, além de uma internet de qualidade. Ademais, era necessário garantir que apenas uma pessoa visitante aparecesse na videochamada. A Instrução determinava ainda que a SEAP, via meios próprios, poderia implantar polos de auxílio aos familiares a fim de possibilitar o acesso à visita social virtual às pessoas devidamente cadastradas que não possuísem outros meios de acesso ao ambiente virtual. No caso de algum descumprimento das regras estabelecidas, a visita virtual era interrompida. As visitas virtuais tinham autorização para serem gravadas e disponibilizadas apenas para autoridades judiciais.

Para a realização das visitas virtuais, os detentos eram escoltados pelos auxiliares de segurança até o polo de visita onde era encontrado o kit de visita virtual assistida, composto por notebook com saída de som, microfone e *webcam*. Os Especialistas Penitenciários (Assistente Social ou Psicólogo) tinham como responsabilidade orientar o visitante e o interno acerca das regras e suas consequências; acompanhar a execução do programa e das visitas, propondo intervenções quando entender necessário; explicar às pessoas privadas de liberdade como funcionava o programa, esclarecendo dúvidas; reportar à Supervisão de Assistência Psicossocial, ocorrências, dados e análises relativas ao programa e executar atividades correlatas que lhe forem designadas. O Comitê Fiscalizador do Programa Visita Virtual Social Assistida, além de elaborar relatórios de produtividade, treinava as coordenações operacionais e demais servidores.

As visitas sociais virtuais só eram ofertadas uma vez ao mês para cada detento e tinham a duração máxima de dez minutos, independentemente de eventuais falhas de conexão da internet por parte dos visitantes (que, conforme relatos, eram recorrentes em função dos dispositivos e da conexão à internet por parte das famílias). Infelizmente não tivemos informações sobre o funcionamento dos polos de auxílio aos familiares previstos na Instrução Normativa e nem a detalhes sobre como o Programa Visita Virtual Social Assistida foi efetivado. No entanto, é importante destacar que o Programa, mesmo com o fim do período pandêmico, continua em funcionamento, sob o argumento de auxiliar a aproximação familiar de pessoas que estão presas em cidades distantes de seu local de moradia. Os agendamentos atualmente são online, na própria página da SEAP³, e não

³ Disponível em: <https://seap.ma.gov.br/programas-ou-campanhas/visita-virtual>. Acesso em: 20 abr. 2024.

possui qualquer menção a polos de auxílio. Assim como as visitas, outros fluxos que atravessam as prisões sofreram rearranjos, como veremos na próxima seção.

Rearranjo dos fluxos nas prisões do Maranhão

Na seção de 4 de abril de 2020 do Diário Oficial do Estado do Maranhão, assim como as visitas num primeiro momento, as atividades religiosas e educacionais e eventos também foram proibidas. Livros, revistas, gibis, passatempos e cartas foram vetados, sendo permitida somente a entrada da bíblia. Sua proibição, nesse sentido, dificulta ainda mais a proximidade familiar das pessoas privadas de liberdade. As atividades laborais, por sua vez, pouco sofreram interrupção. Pelo contrário, uma fábrica de máscaras (item obrigatório no cenário pandêmico) foi instalada no complexo prisional de São Luís.

Quanto às testagens, elas só eram realizadas dentro dos presídios depois que a pessoa presa completasse sete dias de sintomas gripais e era realizada sob a supervisão da equipe de saúde penitenciária. Era considerado síndrome gripal o quadro respiratório agudo, caracterizado por febre acompanhada de tosse ou dor de garganta e dificuldade para respirar. As testagens eram realizadas somente em internos com esses sintomas em específico e, em casos positivos, eles tinham que se manter em isolamento com acompanhamento médico. No entanto, não foram publicadas no Diário Oficial quaisquer orientações sobre como ocorreria esse acompanhamento médico, nem sobre como se procederia para evitar o contágio entre os internos (Maranhão, 2020; 2021).

De acordo com o painel de dados do antigo Departamento Penitenciário Nacional (Depen), no mês de setembro, o Maranhão registrou 233 apenados com o vírus da Covid-19 com menos de 4,5% da população penal testada. Esse cenário evidencia como as diretrizes estabelecidas não estipulavam medidas de distanciamento entre os apenados ou condutas para evitar a propagação interna do vírus. Ao contrário, as medidas estavam direcionadas a controlar o acesso externo à instituição, resultando em um rearranjo dos fluxos que atravessam as prisões, por meio de regulação das visitas e entregas de materiais mencionadas na seção anterior, mas também via um conjunto de orientações que diziam respeito às atividades religiosas, aos atendimentos jurídicos e à conduta dos funcionários, como veremos a seguir.

Atividades religiosas

Embora as atividades religiosas e educacionais tivessem sido suspensas, logo normativas foram estabelecidas para que capelães certificados pela Secretaria de Administração Penitenciária pudessem realizar ações dentro das unidades prisionais. Na ocasião, o Diário Oficial publicou diretrizes que normatizavam a atuação dos capelães. De acordo com elas, os religiosos poderiam fazer uso de caixas de som e microfones para realização de atividades, mas os presos deveriam participar delas sem sair de suas celas.

No mês de agosto de 2020, foi determinado o retorno parcial das atividades sociais presenciais, incluindo visitas, atividades religiosas e educacionais (Maranhão, 2020). Os professores destinados à realização das atividades educacionais, por obrigação, tinham que usar máscaras e passar por uma triagem, que consistia em uma análise clínica, para verificação de sintomas gripais. Sobre as atividades religiosas, estas poderiam ser realizadas por grupos de voluntários credenciados antes da pandemia. Cada grupo só poderia realizar as suas atividades uma vez por semana. As atividades religiosas ocorriam nos moldes das realizadas pela Capelina Prisional, nos blocos e corredores, com o uso de microfones e caixa de som, mas sem que os presos saíssem de suas celas. Além disso, os visitantes religiosos tinham que usar luvas, máscaras e viseira de proteção facial, não apresentar sintomas gripais, e estava proibida a entrada de pessoas do grupo de risco (Maranhão, 2020).

Depois, com a nova suspensão das visitas familiares, as atividades religiosas realizadas por grupos credenciados pela Supervisão de Assistência Religiosa continuaram ocorrendo nos corredores, com os presos dentro de suas celas. Para realização das atividades, era permitido o uso de caixa de som e microfone. Foi permitido apenas a entrada de três voluntários para a realização das atividades com duração de até duas horas. Os visitantes religiosos tinham que usar máscaras, luvas e viseiras, e era proibida a circulação de pessoas sem máscaras, bem como a entrada de voluntários do grupo de risco (Maranhão, 2021).

Em dezembro de 2021, outras atividades religiosas foram permitidas, como as cerimônias de casamento que poderiam ser realizadas somente pelas instituições religiosas credenciadas na Supervisão de Assistência Religiosa (SAR), com permissão da entrada de três voluntários por instituição. Os voluntários deveriam usar máscaras, luvas e viseiras, obedecendo o distanciamento de dois metros de distância da pessoa presa. Os materiais que os voluntários podiam levar aos presos se restringia a livros religiosos, sendo proibida

a entrega de lanches e materiais de higiene. Nas cerimônias de casamento, somente os dois noivos, o celebrante e duas testemunhas poderiam estar presentes (Maranhão, 2021).

Serviços jurídicos

A Portaria Conjunta entre a SEAP e a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) Nº 03, de 24 de março de 2020, foi publicada em 27 de março de 2020, com a finalidade de definir as regras para a realização do atendimento de advogados por videoconferência. Na Portaria, foram formulados 16 artigos e três capítulos divididos em: disposições iniciais, agendamento do atendimento por videoconferência e realização do atendimento por videoconferência. Todos os capítulos tinham como função orientar os advogados para a execução do atendimento virtual.

De acordo com a portaria, os advogados deveriam, por meio de ligação telefônica, entrar em contato com a Direção Administrativa/Adjunta da Unidade onde se encontrava o interno para disponibilizar os dados pessoais para agendamento da reunião, ou informar esses dados no site da Secretaria de Administração Penitenciária. A Direção Administrativa/Adjunta da Unidade Prisional assumia, então, as responsabilidades, tanto pelo agendamento, quanto pelo acesso à internet e a manutenção dos dispositivos eletrônicos. Diferentemente das visitas virtuais, eventuais problemas de manutenção eram de total responsabilidade da unidade prisional (Maranhão, 2020).

A videoconferência ocorria por meio da plataforma *Zoom*. Os advogados precisavam se apresentar dez minutos antes da hora agendada, com total controle dos seus aparelhos eletrônicos. Se, por ventura, a transmissão por videoconferência fosse impossibilitada por conta de problemas técnicos, o atendimento do advogado à pessoa presa poderia ser realizado por meio de ligação telefônica através do VOIP⁴ da Unidade Prisional, sob responsabilidade da Direção Administrativa/Adjunta da Unidade Prisional. Os horários disponíveis para realização da videoconferência eram das 9h às 18h. A oferta de opções para a realização da reunião diferia bastante do regulamento para as visitas virtuais, que não oferecia qualquer alternativa de acesso e depositava nos familiares a responsabilidade por garantir uma boa conexão à internet. Essa diferenciação expressa o modo como as relações no sistema penal são hierarquizadas, como o são também o conjunto de garantias existentes. Se o tratamento da SEAP com relação aos familiares e

⁴ *Voice over Internet Protocol*.

aos advogados dos presos mudava, o controle da comunicabilidade do preso permanecia o mesmo: tal como nas visitas virtuais, durante a reunião, os advogados deveriam garantir que terceiros não estivessem presentes. Vale destacar que a Portaria Conjunta de N°3 estabeleceu que o atendimento jurídico teria duração máxima de trinta minutos e que, durante todo esse período, o preso seria mantido sob vigilância de um servidor de segurança da unidade prisional.

É importante destacar que, mesmo o atendimento por videoconferência comprometendo a privacidade do advogado e da pessoa presa durante a reunião por conta da presença do servidor de segurança, e mesmo com as possibilidades de eventuais problemas técnicos que poderiam comprometer o andamento e eficácia da reunião, a OAB em nenhum momento se contrapôs a essa medida. Se por um lado isso indica a busca por meios alternativos para dar continuidade aos trabalhos dos advogados, por outro, mostra que não houve muita preocupação com relação à perda da garantia de direitos da pessoa presa.

Diretrizes aos servidores penitenciários

Na Instrução Normativa n° 29 de 25 de março de 2020, foram estabelecidas diretrizes voltadas aos servidores a fim de orientá-los sobre as atitudes que deveriam ser obedecidas durante o período de pandemia. Uma das primeiras medidas implementadas foi a concessão de um auxílio de duzentos reais para a compra de luvas, álcool em gel e máscaras, medida que se mostrou presente nas demais instruções normativas formuladas durante 2020.

Os servidores tinham por obrigação guardar as notas fiscais da compra dos materiais para fins de prestação de contas, seguindo os moldes do Regime de Uniformes estabelecidos pela Instrução Normativa N° 26, de 28 de fevereiro de 2020, podendo sofrer sindicância caso não respeitassem os trâmites estabelecidos.

Era recomendado aos servidores que visitavam locais onde houvesse elevado grau de transmissão da Covid-19 ou que tivessem contato com pessoas supostamente contaminadas, mesmo que assintomáticas, que se dirigissem ao Centro de Testagem mais próximo. Aqueles que apresentavam sintomas graves deveriam buscar auxílio médico em posto de saúde ou UPA mais próxima (Maranhão, 2020).

Caso fosse necessário o isolamento, o servidor, por obrigação, precisaria solicitar atestado médico discriminando prazo e justificativa. Após o recebimento do atestado

médico, o servidor tinha que apresentar à autoridade administrativa competente e, mesmo com o atestado, ele tinha que se apresentar à junta médica da SEAP. A testagem aos servidores em atividade só ocorria após dez dias completos desde o aparecimento dos primeiros sintomas de síndrome gripal e, no mínimo, depois de 72 horas assintomático. A conduta após o teste determinava que, em caso de teste positivo, era recomendado um isolamento social de sete dias e a busca por atendimento médico (Maranhão, 2020).

Em 2021, o Departamento Penitenciário Nacional (Depen/MJSP) efetuou doações de testes ao sistema penitenciário do Maranhão, com o intuito de combater a proliferação do vírus nos estabelecimentos prisionais. No entanto, mesmo com o recebimento de doações, os procedimentos e critérios para a execução dos testes não sofreram qualquer alteração (Maranhão, 2021).

Quanto aos servidores do grupo de risco (composto por gestantes, lactantes, pneumopatas, portadores de doenças crônicas, idosos com mais de 60 anos, cardiopatas, nefropatas, diabéticos e oncológicos), receberam, ao longo de 2020, suspensões de suas atividades. Os servidores que não se enquadravam no grupo de risco, por sua vez, tiveram suas férias suspensas durante aquele ano. Após o início da vacinação, ficou determinado que os servidores pertencentes ao grupo de risco, cuja vacinação contra a Covid-19 não fosse recomendada em razão de suas condições de saúde devidamente atestadas em parecer médico, continuavam a ter suas atividades presenciais suspensas, com regime de trabalho remoto, quando a função do servidor permitisse. Já os demais servidores, mesmo os pertencentes ao grupo de risco, retomaram as suas atividades presenciais quando devidamente vacinados.

Essas recomendações, de modo geral, não foram suficientes para evitar a proliferação do contágio, tendo em vista que o convívio dos servidores com os presos, que não possuíam materiais básicos de proteção contra o vírus, colocava tanto os servidores quanto os presos em uma situação de risco de infecção. Além disso, destacamos que as testagens só ocorriam em manifestações de casos graves, não levando em consideração as de sintomas mais leves da doença.

Audiências de Custódia por videoconferência

As audiências de custódia foram instituídas no Brasil pelo Conselho Nacional de Justiça (CNJ), através da publicação da resolução nº 213/2015. Elas constituem o primeiro encontro do preso com autoridade judicial, após a prisão em flagrante. A Resolução

estabelece que o contato pessoal com o/a magistrado/a deve ocorrer em até 24 horas após a prisão, respeitando o prazo estipulado na Convenção Americana de Direitos Humanos (Pacto San José da Costa Rica) e no Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos (Balbuglio; Belintanie; Duarte, 2020).

O artigo 8º da Resolução do CNJ nº 62, de março de 2020, determinava a suspensão das audiências de custódia durante o período da pandemia. Entretanto, análises feitas anteriormente mostravam que a possibilidade de ver e ouvir a versão da pessoa levada à audiência de custódia contribuía para aproximar quem opera o direito da realidade das pessoas custodiadas, criando uma oportunidade para que a aplicação da lei fosse feita de forma mais consistente (Balbuglio; Belintanie; Duarte, 2020).

Em 28 de janeiro de 2021, foi publicado no Diário Oficial do Estado do Maranhão uma portaria conjunta entre SEAP e Corregedoria Geral da Justiça (CGJ) do Estado do Maranhão nº 3, que versava sobre as competências da CGJ do Estado do Maranhão e as competências da Secretaria de Administração Penitenciária para a volta das audiências de custódia. Esta Portaria Conjunta estabeleceu os procedimentos para a realização das audiências por videoconferência enquanto não pudessem ser realizadas presencialmente no prazo estipulado pela lei.

Nesses casos, o juízo criminal tinha que requisitar, através de um sistema próprio, para as Unidades Prisionais, com cópia para Supervisão de Segurança Externa (SSE), o agendamento para realização das audiências por videoconferência. Em ocasiões acometidas por desistência à audiência, o juízo criminal era o responsável por encaminhar comunicação à Unidade Prisional requisitada, registrando o motivo de não execução do ato. A certificação acerca da presença das audiências de custódia elencadas em normas sobre a temática, tanto do CNJ quanto da Corregedoria Geral da Justiça, ficava sob responsabilidade do servidor designado a secretariar o ato. A SEAP, por sua vez, tinha como responsabilidade estabelecer a estruturação das celas, obedecendo aos critérios previstos em resolução específica do CNJ e provimento da Corregedoria Geral da Justiça, garantindo a disponibilização de equipamentos de áudio e vídeo para realização das audiências. Diferentemente dos atendimentos de advogados e das visitas sociais, durante a audiência de custódia por videoconferência não era permitida a presença de servidores penitenciários nas salas. A segurança do ambiente deveria ser garantida pelos servidores exclusivamente através do monitoramento visual por meio do visor instalado na porta, de modo a não interferir no andamento da audiência de custódia.

Alguns autores demonstram a preocupação de que, mesmo que tenham sido estipulados critérios para a realização das audiências de custódia por videoconferência (como a prioridade a audiências nas primeiras 24 horas após a prisão e ao exame de corpo de delito prévio ao ato, além da instalação das câmeras dentro e fora das salas de audiências), a “exceção” possa virar a regra, ou seja, que essa normativa acabe transformando por definitivo as audiências de custódia, que antes eram exclusivamente presenciais (Balbuglio; Belitanie; Duarte, 2020).

Considerações finais

Se o isolamento foi, durante os piores períodos da pandemia, um imperativo, o das pessoas presas já o era antes disso. Entretanto, com a necessidade de se estabelecer medidas para evitar a transmissão do novo coronavírus, ficou evidente que a prisão não estava tão isolada do seu entorno como se costuma postular. Por conta disso, o poder público se viu diante da necessidade de voltar seus olhos para os fluxos penitenciários, que conectam, como bem destacou Godoi (2015), o dentro e o fora das prisões. Afinal, seriam esses fluxos que poderiam fazer circular, além de pessoas, objetos e informações, o vírus da Covid-19. Se esses fluxos já eram altamente regulados, no período da pandemia essa regulação passou por rearranjos, alterando a forma como era operada. Assim, foram estabelecidas medidas, diretrizes, condições e critérios para evitar a circulação do vírus entre o dentro e o fora das prisões maranhenses.

Os meios legais e regulados de conexão entre o dentro e o fora dos muros foram, então, mapeados e destacados pelo poder público. Funcionários, visitantes, professores, religiosos, advogados e juízes, mas também atores não humanos, como cartas, alimentos, materiais de higiene: com a pandemia, todos passaram a ser vistos como possíveis transmissores da doença e, conseqüentemente, objetos de uma regulação. Não que os fluxos, antes, já não fossem regulados. Afinal, é exatamente essa a atividade dos órgãos que gerenciam as instituições e que formulam políticas penais. No entanto, com a pandemia, esses fluxos passaram por rearranjos que mudaram substancialmente a vida carcerária. A falta de comunicação com o mundo externo, ao contrário do que ocorreu com a grande maioria da população, tornou-se muito maior. É possível dizer que as relações afetivas entre os familiares e os presos, que se davam por meio das visitas e recebimento de materiais, foram, com as medidas adotadas durante a pandemia, extremamente comprometidas. Contudo, ao mesmo tempo em que se nota a intensificação de controle do acesso de pessoas de fora, verifica-se também um desdém

com relação ao isolamento entre presos, necessário para a não proliferação do vírus internamente.

Neste artigo, procuramos realizar um levantamento sobre as medidas adotadas pelo governo do Maranhão para enfrentar a pandemia da Covid-19 nas unidades do Estado. Nesse levantamento, verificamos que as Instruções Normativas presentes no Diário Oficial do Estado do Maranhão se direcionaram majoritariamente às visitas sociais presenciais, tanto de visitantes familiares, quanto voluntários, religiosos e advogados. Entretanto, mesmo no período de ausência das visitas sociais presenciais, materiais alimentícios e de higiene (incluindo as máscaras de proteção e vitamina C, itens essenciais e obrigatórios para prevenção do contágio do coronavírus) foram colocados sob responsabilidade dos familiares. Essa atitude demonstrou a existência, por um lado, de uma vulnerabilidade deliberada e, por outro, da importância desses vasos comunicantes. De acordo com Godoi (2015), esses fluxos são responsáveis por manter a existência e manutenção do sistema penitenciário brasileiro.

Se existia alguma dúvida com relação à existência, centralidade e dimensão dos fluxos que conectam o dentro e o fora das unidades prisionais, a leitura, catalogação, sistematização e análise das edições do Diário Oficial do Estado do Maranhão, ao longo da pandemia, mostram que eles não só existem, como são elementos centrais na existência do sistema penitenciário. A questão, aqui, não é que a prisão seja uma instituição total, absolutamente apartada da vida social. Se assim fosse, não seriam necessários tantos esforços para regular, ao longo da pandemia, os fluxos que as atravessam. A questão é que, tanto na pandemia quanto antes, esses fluxos são altamente regulados, visando, sobretudo, o controle da comunicação com as pessoas privadas de liberdade.

Referências

Anuário Brasileiro de Segurança Pública. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2020. Disponível em: <https://publicacoes.forumseguranca.org.br/handle/fbsp/57>. Acesso em: 21 abr. 2024.

Anuário Brasileiro de Segurança Pública. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2021. Disponível em: <https://publicacoes.forumseguranca.org.br/handle/fbsp/57>. Acesso em: 21 abr. 2024.

BALBUGLIO, Viviane; BELINTANIE, Raissa; DUARTE, Miriam. “E quem não tem internet”? Reflexões Sobre audiências de Custódia e o acesso à Justiça Durante a Pandemia. *In*: PORTELLA, Bruna; VIEIRA, Eliane; PEREIRA, Isabel; BARROUIN, Nina; CAVALCANTE, Jordhama; OLIVEIRA, Priscila (Org.). *Covid nas Prisões: Pandemia e luta por justiça no Brasil*. São Paulo :Câmara Brasileira do Livro, 2020. p.49–61.

BARROS, Betina Warmiling; MARQUES, David. Os grupos de risco das Mortes Violentas Internacionais no país. In: *Anuário Brasileiro de Segurança Pública*. São Paulo: Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 2020. p. 62-75.

CYPRIANO, Luís Márcio; CYPRIANO, Larissa; CARDOSO, Luís. O novo Coronavírus e o sistema prisional Paraense: por uma atenção à saúde da população carcerária. In: GROSSI, Miriam; TONIOL, Rodrigo (Org.). *Cientistas Sociais e o Coronavírus*. São Paulo: Tribo da Ilha, 2020. p. 435-439.

FERREIRA, Letícia; LOWENKRON, Laura (Org.). *Etnografia de documentos: pesquisas Antropológicas entre papéis, carimbos e burocracias*. Rio de Janeiro. E-papers, 2020.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1996 [1975].

GODOI, Rafael. Vasos Comunicantes, Fluxos Penitenciários: entre dentro e fora das prisões de São Paulo. *Vivência: Revista de Antropologia*, v. 1, n. 46, p. 135–142, 2015.

HULL, Matthew. Documents and bureaucracy. *Annual Review of Anthropology*, n. 41, p. 251–267, 2012.

LAGO, Natália Bouças. *Jornadas de Visitas e de Luta: tensões, relações e movimento de familiares nos arredores da prisão*. 2019. Dissertação (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

LIMA, Jacqueline Ferraz de. *Mulher Fiel: Etnografia do Amor nas Prisões do PCC*. São Paulo: Alameda Editorial, 2015.

MALLART, Fábio; GODOI, Rafael; CAMPELLO, Ricardo; ARAÚJO, Fábio. O Massacre do Coronavírus. In: GROSSI, Miriam; TONIOL, Rodrigo (Org.). *Cientistas Sociais e o Coronavírus*. São Paulo: Tribo da Ilha, 2020. p. 418–423.

MALLART, Fábio; CAMPELLO, Ricardo; GODOI, Rafael. O Colapso é o ponto de partida: Entrevista com o Mecanismo Estadual de Prevenção e Combate à Tortura do Rio de Janeiro sobre prisões e a Covid-19. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflitos e Controle Social*, p. 1–15, 2020.

MARANHÃO. *Diário Oficial do Estado do Maranhão*. Disponível em: <https://www.diariooficial.ma.gov.br>. Acesso em: 15 jan. 2022

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N-1 edições, 2018.

OLIVEIRA, Dandara Rudson Sousa de. Pandemia e seus reflexos no Sistema Penitenciário do Estado do Pará. In: PORTELLA, Bruna; VIEIRA, Eliane; PEREIRA, Isabel; BARROUIN, Nina; CAVALCANTE, Jordahanna; OLIVEIRA, Priscila (Org.). *Covid-19 nas Prisões: Pandemia e luta por justiça no Brasil*. São Paulo: Câmara Brasileira do Livro, 2020. p. 68–75.

PRANDO, Camila; GODOI, Rafael. A Gestão dos dados sobre a pandemia nas prisões: Uma comparação entre as práticas de ocultamento das secretarias de administração prisional do RJ e DF. *Dilema: Revista de Estudos de Conflitos e Controle Social-Reflexões na Pandemia*, p. 1–15, 2020.

RHODES, Lorna A. Toward an anthropology of prisons. *Annual Review of Anthropology*, v. 30, p. 65–83, 2001.

RILES, Annelise (Ed.). *Documents: artifacts of modern knowledge*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006.

SIQUEIRA, Ítalo Barbosa Lima; BIONDI, Karina; GODOI, Rafael. Los efectos del coronavirus en las cárceles de Latino América. *SOCLA; CELIV*, jun. 2020. Disponível em: https://ponte.org/wp-content/uploads/2020/07/Brasil-Informe-Regional-Efectos-de-Covid19-en-cárceles-Lat_brasil.pdf. Acesso: 22 abr. 2024.

SISDEPEN. *Relatório Consolidado do Sistema de Informações do departamento penitenciário do Maranhão*. São Luís: Editora???, 2019.

STOCKING JUNIOR, George. The ethnographer's magic: fieldwork in British anthropology from Tylor to Malinowski. In: STOCKING JUNIOR, George. *The Ethnographer's magic and other essays*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992. p. 12–59.

WACQUANT, Loïc. *The curious eclipse of prison ethnography in the age of mass incarceration*. *Ethnography*, v. 3, n. 4, p. 371–397, 2002.

Financiamento

O projeto de pesquisa que originou este artigo teve apoio da Uema, por meio de bolsa de produtividade em pesquisa para a professora Karina Biondi (atualmente Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq) e da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (Fapema), por meio de bolsa de iniciação científica para Yasmin de Sousa Andrade.

Recebido em 29 de julho de 2023.

Aceito em 16 de abril de 2024.

Intolerância contra as religiões afro-brasileiras: o paradoxo da liberdade religiosa e a (in)eficiência da prestação jurisdicional

Lorran Lima

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
lorran.lima@hotmail.com – <https://orcid.org/0000-0003-2360-3974>

Italorran de Oliveira Caldas

Universidade Federal do Amapá
italorran.caldas@unifap.br – <https://orcid.org/0000-0002-2520-6027>

RESUMO

O presente estudo propõe um diálogo, a partir de uma abordagem interdisciplinar que combina antropologia e direito, em relação à prestação jurisdicional nos casos de intolerância contra as religiões afro-brasileiras, destacando a importância da liberdade religiosa para esses grupos. A pesquisa utiliza revisão bibliográfica e relatos de intolerância, bem como diferentes formas de violências praticadas contra seus templos e fiéis, com o intuito de examinar o desenvolvimento de leis e eficácia da justiça, com vistas a oferecer uma visão teórica, prática e legal em três principais eixos axiais, quais sejam: perquirição histórica e teórica da liberdade religiosa nas constituições brasileiras; descrição e análise comparativa de casos de intolerância em uma perspectiva antropológica; discussão acerca da (in)eficiência do Poder Judiciário em face ao aumento expressivo de violência afro-religiosa. A partir de uma inquirição antropológica e hermenêutico-jurídica dos dispositivos legais, constatou-se que há uma improficuidade judicial nos casos de discriminação contra as religiões afro-brasileiras, que se testifica, mormente, na ausência de mecanismos jurídicos capazes de alterar substancialmente a situação atual. Isto posto, além do retesamento jurídico-legal, deve-se criar mecanismos eficientes de controle por parte da sociedade, a fim de diminuir as assimetrias legislativas.

Palavras-chave: Antropologia das populações afro-brasileiras; Discriminação religiosa; Justiça Social; Laicidade.

Intolerance against afro-brazilian religions: the paradox of religious freedom and the (in)efficiency of judicial provision

ABSTRACT

This study proposes a dialog, based on an interdisciplinary approach that combines anthropology and law, in relation to the provision of justice in cases of intolerance against Afro-Brazilian religions, highlighting the importance of religious freedom for these groups. The research uses a bibliographical review and reports of intolerance, as well as different forms of violence practiced against their temples and believers, in order to examine the development of laws and the effectiveness of justice, with a view to offering a theoretical, practical and legal vision in three main axial axes, namely: historical and theoretical investigation of religious freedom in Brazilian constitutions; description and comparative analysis of cases of intolerance from an anthropological perspective; discussion about the (in)efficiency of the Judiciary in the face of the significant increase in Afro-religious violence. Based on an anthropological and hermeneutic-legal inquiry of the legal provisions, it was found that there is a judicial inefficiency in cases of discrimination against Afro-Brazilian religions, which is testified, above all, in the absence of legal mechanisms capable of substantially altering the current situation. This being said, in addition to legal retrenchment, efficient mechanisms for control by society must be created in order to reduce legislative asymmetries.

Keywords: Anthropology of Afro-Brazilian populations; Religious discrimination; Social Justice; Laicity.

Intolerancia contra las religiones afrobrasileñas: la paradoja de la libertad religiosa y la (in)eficacia de la disposición judicial

RESUMEN

Este estudio propone un diálogo, basado en un enfoque interdisciplinario que combina la antropología y el derecho, en relación con la impartición de justicia en casos de intolerancia contra las religiones afrobrasileñas, destacando la importancia de la libertad religiosa para estos grupos. La investigación utiliza una revisión bibliográfica y denuncias de intolerancia, así como diferentes formas de violencia practicadas contra sus templos y creyentes, para examinar el desarrollo de las leyes y la eficacia de la justicia, con el fin de ofrecer una visión teórica, práctica y jurídica en tres ejes principales, a saber: investigación histórica y teórica de la libertad religiosa en las constituciones brasileñas; descripción y análisis comparativo de casos de intolerancia desde una perspectiva antropológica; discusión sobre la (in)eficacia del Poder Judicial ante el aumento significativo de la violencia afro-religiosa. A partir de una indagación antropológica y hermenéutico-jurídica de las disposiciones legales, se constató que existe una ineficiencia judicial en los casos de discriminación contra las religiones afrobrasileñas, que se testimonia, sobre todo, en la ausencia de mecanismos legales capaces de alterar sustancialmente la situación actual. Dicho esto, además del repliegue legal, es necesario crear mecanismos eficientes de control por parte de la sociedad para reducir las asimetrías legislativas.

Palabras clave: Antropología de las poblaciones afrobrasileñas; Discriminación religiosa; Justicia social; Laicismo.

Introdução

A intolerância contra as religiões afro-brasileiras é uma problemática atual e sua exposição e análise são de extrema importância, principalmente se levarmos em conta o contexto jurídico nacional que envolve a temática da laicidade e liberdade de crença. O Brasil, em sua constituição federal, garante ser um Estado “laico”, mas as religiões afro-brasileiras sofreram e continuam sofrendo constantes ondas de violências e deslegitimação.

Ao pensar nisso, o presente artigo objetiva criar um diálogo em relação ao desenvolvimento das medidas jurídicas que envolvem o debate sobre a garantia de uma sociedade plural e laica, defendendo a liberdade de culto de todas as religiões e evidenciando a situação das religiões afro-brasileiras nesse panorama.

Em questões metodológicas, a pesquisa foi construída a partir de revisão bibliográfica que levou em conta textos de juristas e de antropólogos que abordam a temática das religiões afro-brasileiras, bem como casos de intolerâncias. Associada a essa metodologia, são apresentadas matérias de jornais que mostram diferentes casos de violências contra essas religiões, desde discursos realizados em momentos religiosos (violências contra patrimônios e físicas contra fiéis), até mesmo a tentativa de interferências no sistema educacional, que objetiva abordar a cultura afro-brasileira nas escolas.

Nesse aspecto, o texto apresenta uma abordagem interdisciplinar que oferece um panorama mais abrangente do fenômeno ao colocar em evidência aspectos abordados pela antropologia e pelo direito. As reportagens coletadas são usadas como exemplos dos crimes realizados contra os praticantes de religiões afro-brasileiras e seus espaços de culto.

A abordagem do direito sobre essa temática traz uma dimensão importante para refletirmos sobre a intolerância. Observou-se a liberdade religiosa na historiografia constitucional brasileira, analisando a seguridade de culto para os praticantes de religiões de matriz africana. Desse modo, essa pesquisa permite que o leitor tenha acesso às questões teóricas, práticas e legais referentes à temática da intolerância contra as religiões afro-brasileiras.

No âmbito do debate antropológico¹, este texto destaca exemplos concretos da materialização de violências contra as religiões afro-brasileiras, seus praticantes e seus

¹ A proposta do artigo é combinar a perspectiva da antropologia e do direito. Não se trata de entrelaçamento direto entre semiótica antropológica e jurídica, tampouco uma análise sob a metódica da

locais de culto. Ao evidenciar as dinâmicas sociais que se configuram como manifestações de racismo, os atos serão ilustrados por meio de matérias jornalísticas que contribuem para a contextualização do debate proposto pelo antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2005). Nessa obra, o autor delinea quatro pontos de intolerância praticados contra as religiões afro-brasileiras.

O presente artigo foi elaborado em três seções. No primeiro ponto, foi realizada uma análise do histórico da liberdade religiosa nas constituições brasileiras. No segundo momento é descrito as faces da intolerância contra as religiões afro-brasileiras com apresentação de casos de prática de infrações penais. No terceiro tópico é explanado sobre a ineficiência da prestação jurisdicional nos casos de intolerância contra essas religiões.

Intolerância nas religiões afro-brasileiras e o paradoxo da liberdade simbólica: histórico nas constituições brasileiras

No período colonial o cristianismo foi utilizado como forma de manipulação, controle e subalternização de povos nativos. Posteriormente, o entrelaçamento entre Estado e religião — cujas bases epistêmicas foram fortemente absolutistas — foi responsável pela grande hegemonia do cristianismo. O preconceito e a intolerância foram os principais eixos axiais para a manutenção do cenário de dominação às religiões “não-hegemônicas”, sobretudo aquelas que são de origem africana.

Nesse sentido, o Brasil não se originou com um ambiente de democracia religiosa, muito pelo contrário, o colonialismo foi devastador para a pluralidade de crença, além de toda a violência utilizada no processo de estigmatização. O cristianismo foi aproveitado como engrenagem motora de uma missão perversa e nefasta de encabrestamento, fundado na incompreensão, ignorância, intolerância e perspectiva de domínio de povos. Nesse sentido, aduz Sidnei Nogueira:

A verdade é que o Brasil, como sociedade ocidental, não nasceu como uma democracia religiosa. Não é necessário que se vá muito longe na história do nosso país para entender que a intolerância religiosa e a farsa da laicidade têm como origem o colonialismo. Desde a invasão pelos portugueses, a religião cristã foi usada como forma de conquista, dominação e doutrinação, sendo à base dos projetos políticos dos colonizadores (Nogueira, 2020, p. 20).

“Antropologia do Direito”. O que se propõe, contudo, é um diálogo interdisciplinar que abarca eixos teóricos e proposições evidentemente diferentes.

Sendo assim, até a outorga da constituição de 1824 (Brasil, 1824) não existia qualquer indício de liberdade religiosa, já que todo o período colonial foi firmado na violência, desrespeito e barbárie. Características que podem ser consideradas, a priori, como subproduto da intolerância, já que esta foi altamente responsável pelas catástrofes da humanidade, sorrateira, disfarçada e perspicaz:

A intolerância está na raiz das grandes tragédias mundiais. Foi ela que destruiu as culturas pré-colombianas e promoveu a inquisição e a caça às bruxas. Foi a intolerância religiosa que levou católicos e protestantes a se matarem mutuamente na Europa, ou hindus e muçulmanos a fazerem o mesmo na Índia. Foi a intolerância que levou países a construir um sistema de apartheid ou a organizarem campos de concentração. Por trás de cada manifestação de barbárie que a humanidade teve a infelicidade de assistir e testemunhar, o que redundou em numerosos massacres e extermínios, esconde-se a intolerância como arquétipo e estrutura fundante (Guimarães, 2004, p. 28).

No período monárquico havia uma margem tímida de liberdade. Considerando que o catolicismo era a religião oficial do império, as práticas de culto eram toleradas apenas se não afrontassem direta ou indiretamente a “religião oficial”. Na prática, não era possível manifestações públicas, sendo elas limitadas ao culto doméstico ou particular. Não obstante a Constituição imperialista ter garantido certa faculdade a outras religiões, é inegável a clara distinção e heterodoxia jurídica existente frente ao catolicismo, que se exteriorizava através de prerrogativas, benesses e garantias legais.

A Constituição de 1891 (Brasil, 1891) inaugurou no Brasil a concepção de separação entre Estado e religião, estabelecendo, em seu art. 11, que ao Estado era vedado estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos. No entanto, não estava claro no texto se existia uma noção de laicidade estatal. De acordo com Fábio Leite (2011), não havia um consenso entre os juristas da época quanto a relação entre Estado e religião, pois, se nem no campo ideológico se homogeneizava as concepções, quanto mais no ponto de vista prático, uma sociedade que, por décadas viveu sob a égide do catolicismo, cujas manifestações religiosas heterogêneas eram rechaçadas, certamente não poderia ser materialmente laica. Sobre isso:

O terceiro ponto relevante para a compreensão dessa tensão é o fato de que o país não deixara de ser, por conta da Proclamação da República, uma nação esmagadoramente católica. Assim sendo, o quadro administrativo do Estado seria inevitavelmente preenchido por um povo católico (Leite, 2011, p. 33).

Ainda, dado o grau de generalidade de alguns dispositivos constitucionais, as interpretações do texto eram, em sua maioria, ortodoxas. Essa falta de progressismo interpretativo reforça a ideia de que décadas de domínio de uma religião hegemônica tornaram a primeira Constituição republicana nada inovadora e funcional em relação à liberdade religiosa:

O período da Primeira República experimentou relações entre Estado e religião que se distanciam do que usualmente se identifica no texto de 1891. Os dispositivos constitucionais relacionados ao tema estavam sujeitos a interpretações bem variadas, o que, em uma sociedade majoritariamente católica e com forte sentimento religioso, permitiu uma “acomodação” do texto à posição de destaque ocupada pelo catolicismo ao longo do período. Desse modo, nem a liberdade religiosa, nem relativa laicidade identificadas no período marcam realmente a separação total entre Estado e religião implicada pela ideia de laicismo (Leite, 2011, p. 45).

Na Constituição de 1934 (Brasil, 1934), diferente das anteriores, foi destinado vários artigos para tratar de assuntos relacionados à religião, tal como a isonomia religiosa (art. 113, 1), inviolabilidade de liberdade de consciência, de crença e de culto (art. 113, 5), além da vedação ao embaraçamento do exercício de cultos religiosos, que já era prevista na carta anterior. Nesse sentido, os entes federativos não poderiam realizar distinções no tocante ao exercício de culto, pelo contrário, deveriam agir coletivamente com finalidade de resguardá-lo.

De acordo com Flávio Martins (2021), certamente a Constituição de 1934 não foi pensada para impedir o futuro que estava por vir, que seria tenebroso no panorama dos Direitos Fundamentais. Nesse pano de fundo, sob forte inspiração da Constituição autoritarista polonesa de 1935, foi outorgada a Carta Constitucional de 1937.

Apesar de um regime de cunho claramente ditatorial, ela garantia a liberdade de consciência, crença e culto, com ensino religioso facultativo, mas retirou algumas prerrogativas da igreja católica, tal como o reconhecimento do casamento religioso (Brasil, 1937). Outrossim, a limitação da liberdade religiosa frente à ordem pública e aos bons costumes foi mantida, o que, na prática, externava o viés ditatorial, já que havia alta carga de abstração quanto ao que caracterizava a referida ordem.

De acordo com Karinny Vieira e Manoel Lima Neto (2018), no período da segunda guerra o direito sofreu grandes influências do positivismo, cuja principal intenção era a busca por mecanismos que tornassem a ciência jurídica mais próxima das ciências naturais

e exatas. Contudo, essa característica deixava de lado questões axiológicas, visto que o fascínio pela objetividade científica atrapalhava a formulação de questionamentos filosóficos, já que se seguia a norma com excessivo pragmatismo, sem reflexionar acerca de quesitos de ordem moral e supraindividual.

Ultrapassado esse período, o constitucionalismo passou por uma mudança de enfoque, graças aos anos de supressão de direitos enfrentados durante o regime nazista, inclusive relacionados à crença. Ideias pós-positivista foram ganhando espaço, aliando finalmente a coercibilidade da lei com as reflexões morais e filosóficas, pensando em direitos transindividuais.

Com uma nova perspectiva hermenêutica das Cartas Constitucionais, o Brasil foi pressionado a acompanhar o novo pensamento e promulgou a Constituição de 1946 (Brasil, 1946). Sobre a liberdade religiosa, mesmo com o neoconstitucionalismo, não sobrevieram novidades tão significativas e retoma-se a liberdade de consciência e de associação, mas ainda com a possibilidade de limitação sob o fundamento da ordem pública. A constituição trouxe também a secularização dos cemitérios, resguardando os particulares.

Continham apenas duas novidades substanciais. Uma era disposta no art. 141, §9º (Brasil, 1946), que garantia às forças armadas e aos estabelecimentos de internação coletiva, a assistência religiosa, desde que efetuada por brasileiros. A outra se encontrava no (art. 31, V, b) que, diferente de constituições anteriores, previa de fato uma imunidade tributária a todos os templos religiosos.

A Constituição de 1967 (Brasil, 1967) e a Emenda Constitucional nº 1/69 (Brasil, 1969), do ponto de vista normativo, apenas repetiu o que já havia sido estabelecido na Constituição anterior, inclusive em relação à imunidade tributária de templos religiosos. De acordo com Tina Jensen (2001), esse foi o período em que a umbanda conseguiu uma legitimação oficial do governo, graças a sua crescente aceitação e uma reafirmação incipiente.

Apesar de o governo ter parado com as perseguições, não impediu que a igreja católica liderasse uma cruzada de perseguições que só cessaram após o Concílio Vaticano II. Para tanto, o que parecia um beneplácito afro-religioso, na verdade fazia parte do projeto nacionalista da ditadura, no qual o objetivo era utilizar a umbanda como instrumento de manipulação de massas, irritando os opositores, especialmente os clérigos católicos que resistiam ao regime (Jensen, 2001).

Por outro lado, com o advento da Constituição de 1988 (Brasil, 1988), não há disposição constitucional expressa de limitação à liberdade religiosa, o que levanta uma dicotomia hermenêutica entre alguns constitucionalistas. Isto porque, de acordo com Thiago Teraoka (2010), alguns autores entendem que há possibilidade implícita de restrição, sob a chancela da chamada “ordem pública”, que é, em si, uma ótica um pouco problemática, visto que o grau de subjetivismo ao que parece ser essa “ordem”, nada favorece as religiões “não-hegemônicas”. O não favorecimento é um consectário lógico, já que as raízes epistêmicas do contexto religioso brasileiro, como já supracitado, não possuem cunho democrático.

Na hermenêutica constitucional, dever-se-á observar a ponderação de direitos, por isso, em alguns casos que são levados ao judiciário, há uma restrição dessa liberdade, a fim de impedir atos discriminatórios e discursos de ódios fundados na religião. Como não há uma lei sistemática e específica sobre intolerância religiosa no Brasil, existe uma massa cinzenta em relação à aplicabilidade jurisdicional nesses casos, que vão desde dúvidas acerca dos tipos penais aplicáveis aos intolerantes, à ausência de mecanismos legais de proteção.

Ainda, a Constituição Cidadã de 1988 também consagrou, de acordo com José Afonso da Silva (2005), que a liberdade religiosa possui três dimensões: 1) liberdade de crença (artigo 5º, inciso VI, primeira parte) que trata de uma questão ontológica, interior e espiritual, que protegeria o cidadão na prática de seus cultos e inspirações particulares, em cultos domésticos; 2) liberdade de culto (artigo 5º, inciso VI, in fine) que diz respeito a exteriorização da fé, protegendo o cidadão na prática de seus cultos e inspirações públicas; 3) liberdade de organização religiosa (artigo 5º, incisos XVII a XX) que consagra a possibilidade de criação de templos e instituições com objetivo de disseminar as convicções religiosas.

Portanto, qualquer cidadão, independentemente de sua crença, terá liberdade de crença, culto e organização religiosa. O problema é que as religiões de matrizes africanas, na prática, têm seu direito restringido por um grupo religioso hegemônico que prega intolerância e preconceito. Nesse sentido, há uma flagrante tentativa de enclausuramento, como se não pudessem existir manifestações religiosas em terreiros.

Líderes do protestantismo e catolicismo, por exemplo, possuem suas dimensões de liberdades intactas, com templos cada vez mais luxuosos e abordagens cada vez mais agressivas em ônibus, escolas, faculdades ou lojas. Por outro lado, contudo, têm-se os representantes do terreiro, que são constantemente pressionados a se aprisionarem, já que

suas manifestações, por serem heterodoxas, incomodam os “hegemônicos”, criando assim uma liberdade religiosa simbólica ou putativa.

Diferentes faces da intolerância contra as religiões afro-brasileiras e seus fiéis

As religiões afro-brasileiras enfrentam um cenário permeado por estereótipos e preconceitos arraigados na sociedade brasileira. As práticas religiosas afro-brasileiras destacam-se por se distanciarem da ortodoxia das religiões cristãs. Ao descrever as religiões afro-brasileiras, o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva afirma que:

Os cultos afro-brasileiros, por serem religiões de transe, de sacrifício animal e de culto aos espíritos (portanto, distanciados do modelo oficial de religiosidade dominante em nossa sociedade), têm sido associados a certos estereótipos como “magia negra” (por apresentarem geralmente uma ética que não se baseia na visão dualista do bem e do mal estabelecida pelas religiões cristãs), superstições de gente ignorante, práticas diabólicas, etc. (Silva, 2005, p. 13).

Os rituais estão presentes em diversas expressões religiosas, contudo, os preconceitos dirigidos às religiões afro-brasileiras restringem a análise a uma perspectiva limitada. Isso fica evidente ao compararmos práticas aceitas em determinadas tradições religiosas em detrimento às de religiões afro-brasileiras. Um exemplo ilustrativo desse viés é a aceitação das velas e altares para santos católicos, enquanto a utilização de velas em rituais afro-religiosos é encarada de maneira negativa. O ato simbólico de levantar a hóstia e o cálice de vinho durante a celebração cristã é considerado uma profissão de fé, mas o sacrifício animal, que é utilizado para alimentação dos fiéis, é erroneamente interpretado como uma atrocidade.

A devoção manifestada ao portar símbolos religiosos cristãos — como pingentes em formato de crucifixo — é aceita como expressão de fé, enquanto colares usados por seguidores das religiões de matrizes africanas são estigmatizados. O gesto de fazer o sinal da cruz, seja na intenção de respeito ao passar em frente a uma Igreja Católica ou de forma protetionista, não difere substancialmente dos benzimentos realizados em espaços de práticas afro-brasileiras.

Além disso, ao examinarmos a defumação no catolicismo, percebemos semelhanças com as práticas de defumação em terreiros. Da mesma forma, a aspersão de água benta

guarda paralelismo em face aos banhos de ervas realizados nos terreiros. Essas tautocronias ressaltam como as práticas ritualísticas estão presentes nas diferentes religiões, no entanto, o estigma atribuído fomenta um cenário de violências que veremos a seguir. Nesse sentido, vale concordar com Silva (2005):

Por fim, cabe ressaltar que as religiões, ainda que sejam sistemas de práticas simbólicas e de crenças relativas ao mundo invisível dos seres sobrenaturais, não se constituem senão como formas de expressão profundamente relacionadas à experiência social dos grupos que as praticam. Assim, a história das religiões afro-brasileiras inclui, necessariamente, o contexto das relações sociais, políticas e econômicas estabelecidas entre os seus principais grupos formadores: negros, brancos e índios (Silva, 2005, p. 14).

A intolerância contra as religiões afro-brasileiras pode ser observada por diferentes atores e instituições, contudo, este artigo direciona suas observações colocando em foco as religiões pentecostais e neopentecostais, assim como suas ações contra as religiões afro-brasileiras, como um possível projeto político.

Para compreendermos o cenário de intolerância desferido por parte dos neopentecostais aos afro-religiosos, faz-se necessário entender como o neopentecostalismo estrutura-se. O antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2007a) desenvolveu o texto *Neopentecostalismo e Religiões Afro-Brasileiras: Significados do Ataque aos Símbolos da Herança Religiosa Africana no Brasil Contemporâneo*, em que foca na estrutura do neopentecostalismo para compreender o significado de seus ataques às religiões afro-brasileiras.

O neopentecostalismo surge como a terceira onda do pentecostalismo, em meados de 1970, com a utilização da teologia da prosperidade, gestão empresarial para seus templos, utilização da mídia, proselitismo e a briga entre o “bem e o mal”. Silva (2007a) inicia seu texto explicando que o neopentecostalismo acredita na ação do demônio no mundo e acaba por considerar que outras religiões não atuam no combate dele. Nesse sentido, o “demônio” se disfarçaria em divindades cultuadas por outras religiões, nesse caso, as afro-brasileiras.

O autor apresenta quatro pontos que ilustram a ação dos neopentecostais contra as religiões afro-brasileiras. O primeiro ponto de violência pode ser observado como “ataques feitos no âmbito dos cultos das igrejas neopentecostais e em seus meios de divulgação e proselitismo” (Silva, 2007a, p. 216). Não é novidade que dirigentes de igrejas

cristãs usam seus espaços e suas vozes para pregarem intolerâncias contra religiões de matriz africana. Muitos estimulam o fetiche de que apenas sua religião é a “correta” e qualquer outra forma de culto e crença devem ser considerados como “demoníacos”.

Esses ataques representam tristes episódios de intolerância religiosa no país. São ações que prejudicam a coexistência pacífica das diversas crenças e ferem os princípios de liberdade religiosa e respeito à diversidade, que são fundamentais em uma sociedade plural.

Podemos ilustrar o caso em que o pastor Felipe Valadão atacou as comunidades tradicionais de terreiros e seus membros em um evento oficial na cidade de Itaboraí no estado do Rio de Janeiro. O pastor afirmou, mas sem evidências, que havia despachos em frente ao palco. Depois dessa afirmativa, Felipe Valadão disse para as pessoas se prepararem que muitos centros de umbanda seriam fechados e que os pais de santo seriam convertidos. Em seu discurso, o pastor chama os praticantes de religiões afro-brasileira de “endemoniados”. O vídeo pode ser conferido em Lucas Vasques (2022).

Importante frisar que esse tipo de discurso fomenta a violência contra as comunidades tradicionais de terreiros e seus membros. É fundamental que esses episódios sejam denunciados e acompanhados, para que os culpados possam ser responsabilizados. Esses discursos de ódio precisam ser expostos e jamais naturalizados.

O segundo ponto desenvolvido por Silva (2007a) são as “agressões físicas in loco contra terreiros e seus membros” (p. 216). Os ataques contra as religiões afro-brasileiras e seus praticantes não são realizados apenas dentro das igrejas denominadas cristãs, mas se estendem contra o patrimônio afro-religioso e contra os próprios fiéis e simpatizantes.

São dados preocupantes registrados em todo o Brasil. Temos, por exemplo, a reportagem escrita por Thiago Antunes (2017) que noticiou que sete terreiros foram depredados em Nova Iguaçu, no Rio de Janeiro, apenas nos sete primeiros meses do ano. Esse foi o levantamento de apenas uma cidade e podemos perceber o quão extrema e perversa é a violência contra essas comunidades.

De acordo com Pedro Vilela (2022), no mês de março do ano da publicação, um criminoso invadiu um espaço de religião afro-brasileira portando um facão e uma marreta, se identificando como pastor. O homem destruiu diferentes esculturas de Orixás que ficavam expostas dentro do terreno do terreiro que era chamado de Vale dos Orixás. Além da depredação, ele desferiu palavras de cunho discriminatório contra as religiões afro-brasileiras. O crime aconteceu na zona rural de Planaltina, no Distrito Federal.

As religiões afro-brasileiras vivem em um constante exercício de resistência e de situações de violências. Segundo Ana Caldas (2023), em 19 de maio de 2023, duas casas de culto de religiões de matriz africana foram alvo de vandalismo na cidade de Curitiba, Paraná. A estrutura de uma das casas de culto foi quebrada, as imagens destruídas e o local incendiado. O dirigente da casa informou que o suspeito foi preso e solto após assinar o Termo Circunstanciado de Ocorrência (TCO).

Nesse caso, segundo Caldas (2023), tanto a polícia civil como a militar registraram a ocorrência como crimes de dano ao patrimônio. O que podemos refletir sobre esses registros? Racismo religioso? Racismo institucional? Descaso das instituições de segurança? Como combater isso se as próprias instituições agem de maneira a negligenciar situações de violências locais de religiões afro-brasileiras?

Silva (2007a) elenca como terceiro ponto os “ataques às cerimônias religiosas afro-brasileiras realizadas em locais públicos ou aos símbolos destas religiões existentes em tais espaços” (p. 216). São violências realizadas contra cerimônias, rituais, festividades, contra monumentos e qualquer outro símbolo que remete tanto às religiões afro-brasileiras em específico como a história da cultura negra.

Um grande exemplo da perseguição sofrida pelas religiões afro-brasileiras, desta vez vinda da cidade do Recife em Pernambuco, se deu em referência à manifestação artística sobre essas religiões. Segundo Ed Rodrigues (2021), representantes das religiões afro-brasileiras acionaram a justiça após um pastor evangélico fazer vídeos em suas redes sociais tratando divindades das religiões afro-brasileiras que apareciam nos painéis como entidades malignas e satânicas.

Outro exemplo de crimes contra monumentos representativos das religiões afro-brasileiras pode ser visto nos vandalismos sofridos pelos monumentos que representam a imagem de Iemanjá. Sofia Mayer (2023) descreve um ato de vandalismo que ocorreu em janeiro de 2023, no qual foi arrancada a cabeça da estátua de Iemanjá que fica na praia de Itajaí, Santa Catarina. Em julho de 2023, o mesmo aconteceu na cidade de São Luís, no Maranhão. Segundo Everton Macário (2023), o ato de vandalismo foi realizado contra a estátua de Iemanjá que fica localizada na praia de Olho d'Água. O rosto da Orixá foi destruído pelos criminosos. Foram registradas outras depredações de estátuas em algumas cidades do Brasil.

No quarto e último ponto, Silva (2007a) menciona os “ataques a outros símbolos da herança africana no Brasil que tenham alguma relação com as religiões afro-brasileiras” (p. 216). Por esse ponto podemos compreender todo posicionamento de recusa por esses

símbolos e desvalorização. A exemplo, observar-se na matéria feita por Tiago Melo (2012), que alunos evangélicos se recusaram a apresentar um projeto na feira cultural de sua escola que tinha como tema a cultura africana. O caso aconteceu no estado do Amazonas. Além da negativa por parte dos alunos, eles criaram um estande paralelo, abordando “missões” de evangelização no território africano. Segundo a professora, o mesmo grupo evangélico se recusou a ler literatura brasileira como Ubirajara, Iracema, O Guarani, entre outros.

Por esse caso, é possível observar não só o posicionamento de intolerância religiosa realizado por grupos religiosos dentro de seus templos, mas também a necessidade de impor suas crenças sobre os outros, criando um projeto paralelo dentro da própria feira da escola. Podemos observar a resistência desses grupos em praticar a tolerância e conhecerem um pouco sobre a história afro-brasileira. É evidente que o comportamento dos alunos possui raízes mais profundas, vindo de seu núcleo familiar ou religioso.

Outro exemplo sobre intolerância religiosa realizada no âmbito escolar foi registrado por Bruno Alfano (2018), no qual uma professora foi denunciada por um pai de aluno por exibir um filme que retrata a cultura negra. O caso aconteceu na cidade de Macaé no estado do Rio de Janeiro. Segundo a professora, o filme aborda a capoeira e as religiões afro-brasileiras.

Há inúmeros episódios de violências não só contra as religiões, mas contra toda forma de cultura afro-brasileira. São intolerantes que invadem as escolas e tentam interferir no sistema educacional, criminosos que invadem a propriedade dos terreiros e atacam suas estruturas. O número de casos de discursos criminosos é exorbitante, já que tentam a todo custo inferiorizar e criar uma onda de ódio contra as religiões afro-brasileiras.

Essas diferentes formas de violências são abordadas por diferentes autores. Vagner Gonçalves da Silva também organizou o livro *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro* (2007b), no qual conta com a colaboração de diversos autores como, por exemplo, Ari Pedro Oro, que escreveu sobre a intolerância religiosa iurdiana e a reação afro-religiosa no Rio Grande do Sul. O autor evidencia a ação da Igreja Universal do Reino de Deus em um movimento de apropriação de elementos de outras crenças.

O pesquisador Ricardo Mariano também dá sua contribuição no livro com seu texto intitulado *Pentecostal em Ação: a demonização dos Cultos Afro-brasileiros*, no qual evidencia as razões do combate pentecostal contra os cultos de religiões afro-brasileiras. O livro conta com outras contribuições que seguem o mesmo caminho de debates sobre

intolerância religiosa, utilização da mídia para propagação de intolerância, considerando questões educacionais relacionadas à história e cultura africana nas escolas.

É imperativo que a sociedade como um todo rejeite veementemente esses atos de violência e trabalhe em conjunto para promover a compreensão e o respeito mútuo entre as diferentes crenças religiosas, de modo a construir uma sociedade mais inclusiva e pacífica para todos os seus cidadãos.

A (in)eficiência da prestação jurisdicional nos casos de intolerância religiosa

Segundo André Bernardo (2023), em 2022, o número de denúncias contra a intolerância religiosa no Brasil aumentou 106% em relação a 2021, saltando expressivamente de 583 para 1,2 mil, com a maioria delas efetuadas por praticantes de religiões afro-brasileiras. Além disso, a entidade Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (Renafro), em julho de 2022, apontou no Mapeamento do Racismo Religioso Contra Os Povos Tradicionais de Religiões de Matriz Africana que 78% das 255 lideranças de terreiros contaram que seus membros sofreram algum tipo de violência por conta da religião.

Isso demonstra que a questão da intolerância tem um direcionamento bem definido: as religiões de matrizes africanas. Não teria como ser diferente, visto que, como já discutido, o cristianismo se consagrou durante séculos como instrumento de violência e submissão de outras religiões não-hegemônicas. Essa mentalidade abominável se instaurou de maneira sistemática, de tal forma que todo o histórico constitucional em relação à liberdade de crença, culto e organização religiosa foi, na prática, uma mera simbologia constitucional.

A Constituição de 1988 (Brasil, 1988), de fato, estabeleceu importantes avanços, primando inclusive pela laicidade estatal. Porém, não podemos dizer que ela foi conclusiva, longe disso, ainda há importantes pontos que devem ser ajustados. O problema reside mais na aplicabilidade dos dispositivos do que na necessidade de maior positividade, pois deve-se ir além da dicotomia entre positivismo e pós-positivismo, transcendendo a mera legalidade estrita, característica de uma visão mais arcaica.

A visão pós-positivista, que busca reconectar o direito a moral, ética e justiça, sem necessariamente recorrer a teorias metafísicas do jusnaturalismo, não conseguiu ser efetivamente implementada no Brasil, já que, de acordo com Dimitri Dimoulis (2006), o

positivismo jurídico é a corrente de pensamento majoritária. Nesse sentido, o ideário pós-positivista reconhece questões materiais que unem o direito à realidade, assim como devem permitir refletir sobre a sua concretização, não se limitando a interpretação e aplicação, mas na realização prática do direito (Dimoulis, 2006).

Sendo assim, não adianta expandir a jurisdição constitucional, tampouco emendar a Constituição a todo o momento. Se nossa cultura constitucional não evoluir, trazendo reflexões de cunho antropológico, socioeconômico e moral, a mesma liberdade religiosa simbólica presente em todas as constituições anteriores permanecerá. A legitimidade de um ordenamento jurídico não vem só da legalidade, pois, se assim fosse, as religiões afro-brasileiras não seriam perseguidas pelo cristianismo, nem utilizadas como massa de manobra na ditadura militar que, vale lembrar, previa em sua Constituição da época a liberdade de culto (Jensen, 2001).

Visando punir de forma mais dura os intolerantes, a Lei nº 14.532/2023 acrescentou uma qualificadora no parágrafo 3º do artigo 140 do Código Penal (Brasil, 1940). Agora, em casos de injúria, com utilização de elementos referentes à religião, a pena será de reclusão de um a três anos e multa. Antes da atualização legislativa, qualquer caso de injúria de cunho religioso que não envolvesse violência física e não se relacionasse aos casos previstos na Lei nº 7.716/1989, graças a ausência de um tipo penal específico, tinha punição de detenção de um a seis meses ou multa.

O que acontecia, na prática, é que os instrumentos processuais faziam com que a sanção penal fosse irrisória, pois como se tratava de um crime de “menor potencial ofensivo”, cuja pena máxima não excede dois anos, nos termos do art. 61 da lei nº 9.099/1995, a competência para o julgamento ficava a cargo dos Juizados Especiais Criminais. O problema central é que com uma pena inferior a um ano, cumprido os requisitos do art. 89 da lei nº 9.099/95, o acusado poderia gozar o instituto da Suspensão Condicional do Processo, obtendo a extinção da punibilidade.

Ainda, instrumentos como a Suspensão Condicional da Pena, art.77 (Brasil, 1940) Pena Restritiva de Direito, art.32, (Brasil, 1940), e a Transação Penal, art. 79 da lei nº 9.099/95 também facilitavam a sensação de ineficácia na prestação jurisdicional. O intolerante que empregava violência física, de acordo com o § 2º do art. 140 (Brasil, 1940), responderia por injúria qualificada com uma pena de detenção, de três meses a um ano e multa. Em que pese a parte final do dispositivo ter dado a possibilidade de pena correspondente a violência praticada, sua exasperação fica a cargo do magistrado, o que recai no problema do subjetivismo da análise.

A nova propositura legislativa foi tímida, problemática e pouco eficaz, pois faltou um dispositivo específico sobre a intolerância religiosa com o emprego de violência física, já que todas as espécies de violência são enquadradas em um mesmo tipo penal, com igual cominação de pena. Esse excesso de generalidade e abstração cria um desafio hermenêutico e axiológico para o julgador, na medida em que a falta de objetividade nos parâmetros pode gerar sentenças totalmente heterogêneas. Se o juiz é garantista, a pena pode ser menor; se punitivista, maior. Já passou da hora do Brasil criar uma lei efetiva sobre intolerância religiosa, com parâmetros objetivos de aplicação de pena.

O legislador até agora não criou um instrumento jurídico coeso, com implicações civis, eleitorais, trabalhistas ou consumerista. Apela-se sempre para a punição penal, que carrega sim um certo aspecto pedagógico, mas que a longo prazo não resolve a questão. Com uma estrutura de sociedade complexa, novas formas de violência vão surgindo, por isso a criação de novos crimes e o endurecimento das penas não são, isoladamente, um mecanismo suficiente.

Não se trata de uma crítica ao instrumento da livre convicção motivada ou persuasão racional, e sim de uma observação do quanto a lei inovou pouco. O alto grau de abstração permanece, com problemas em relação à tipificação penal ainda maiores. É evidente que os mais afetados nessa anomia são os praticantes de religiões afro-brasileiras, já que são eles os principais alvos de violência por pertencerem a uma religião não-hegemônica.

A falta de proteção à tutela jurisdicional desses povos é uma das heranças coloniais mais lúgubres. Mais de 100 anos de histórico constitucional e infraconstitucional, mesmo com a chamada Constituição cidadã, o caminho para uma integral proteção de direitos afro-religiosos ainda parece utópico:

O que verificamos é que, apesar da existência de mecanismos jurídicos de reconhecimento e proteção da liberdade religiosa, estes não são, isoladamente, suficientes para evitar o preconceito e a intolerância aos afro-religiosos. A intolerância às religiões de origem africana é considerada uma das faces do racismo brasileiro e deste modo, assim como o racismo, que apesar de ter sido alçado a crime imprescritível e inafiançável na Constituição de 1988 (Araújo; Lima, 2017 p. 12).

Uma normatização sobre intolerância afro-religiosa é algo que deve ser encarado com urgência. A cada ano um novo volume expressivo de denúncias é encaminhado, por

exemplo, de 2020 a 2023 os ataques aumentaram em 45% (Souza, 2023). Além de implicações penais, o legislador deveria pensar na implementação de políticas públicas educacionais, com exploração de medidas preventivas de combate à violência, promovendo fóruns de discussões na educação básica e superior, oficinas instrutórias, bem como uma reavaliação dos planos de ensino, instigando um ambiente de tolerância.

A Lei nº 10.639/2003, por si só, não é suficiente para gerar um ambiente de aceitação das religiões afro-brasileiras nas escolas, visto que a maioria dos currículos internalizam os valores dominantes da religião hegemônica, de matriz judaico-cristã (Quintana, 2018). A existência de apenas um dispositivo que prevê o ensino de conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira sem uma política pública educacional sedimentada é problemático, visto que a maioria dos alunos, cujos pais pertencem a uma religião distinta, não se blindam de sofrer influências e promover reproduções veladas de preconceito.

É sabido que os ambientes educacionais estão regados de preconceito e discriminação afro-religiosa. Muitas escolas, por seus professores serem majoritariamente cristãos, se recusam a ensinar sobre história e cultura afro-brasileira, ou propagam conhecimento de forma totalmente ineficiente. Sem medidas fiscalizatórias ou sancionadoras, se torna praticamente impossível aplicar a lei de fato. Pode até ter lei, mas é só mais um faz de conta cognitivo, já que a escola finge que ensina e o aluno finge que aprende.

A pesquisa de Eduardo Quintana (2018) demonstra o ambiente de intolerância afro-religiosa das escolas. Com a divulgação de parte dos dados coletados na sua pesquisa *O Terreiro e a Escola: novas perspectivas de análise a partir da sociologia da educação*, apresenta o relato de Graça, filha de Oxum, professora de matemática na rede estadual de ensino. Na pesquisa, ele buscou saber a forma como a escola lidava com os alunos praticantes de religiões de matrizes africanas, e Graça relata que o ambiente era de muita discriminação e intolerância.

Ela também afirma que sobreveio um aumento expressivo no número de professores evangélicos, gerando também um espaço de distanciamento entre os docentes, já que os que praticavam umbanda ou candomblé não eram muito bem aceitos. Ainda, Graça também aponta que o calendário escolar não respeitava às datas litúrgicas dessas religiões, haja vista que uma assiduidade no terreiro atrapalharia nas atividades escolares. Esse é um demonstrativo claro de que o Estado não se preocupou em promover um

ambiente de inclusão, pois todas as benesses e atenções sempre se voltaram ao cristianismo. Nesse sentido, aduz Graça de Oxum:

Você vê o menino faltar porque ele tem que ficar recolhido três meses, vai atrapalhar, sim, a escola. Quanto às festas, isso também atrapalha. Eu também acho que a escola não foi feita para receber ninguém de candomblé. Se você faz o santo ou tem que ir numa festa importante na sua Casa, não está incluído em Lei nenhuma que você pode faltar (Quintana, 2018, p. 7).

A problemática mais uma vez reside na falta de preocupação do legislador em criar uma lei que de fato inovasse exponencialmente, a fim de promover um espaço de tolerância e punir com rigor os intolerantes. Todos os dispositivos sancionados até aqui são simplórios. Até mesmo na criação de tipos penais se fixou penas brandas, que não são capazes de gerar uma efetiva conscientização.

Na perspectiva educacional, as garantias são praticamente inexistentes, sem previsão legal de compensação de horários para participação das cerimônias, sem calendário escolar inclusivo e sem feriados nacionais relativos à cultura afro-religiosa. Mesmo com ideais de isonomia, promoção de liberdade de crença, culto e organização alçados com status de Direito Fundamental na Constituição de 1988, quase nada se avançou no combate à intolerância. Os espaços continuam segregados e os casos de violência seguem aumentando.

Considerações finais

A intolerância contra as religiões afro-brasileiras expõe uma complexa realidade sociocultural baseada em questões raciais e do cristianismo. Apesar da existência de dispositivos jurídicos que visam reconhecer e proteger a liberdade religiosa, esses instrumentos, por si só, demonstram-se insuficientes para erradicar o preconceito e a hostilidade direcionados aos adeptos dessas religiões.

Destarte, é necessário um esforço coletivo para promover a educação, o diálogo inter-religioso e a conscientização, a fim de combater as raízes profundas desse fenômeno. Esse esforço também deve objetivar a diminuição das violências simbólicas, físicas e verbais contra pessoas que, de uma forma ou outra, se identificam com as religiões afro-brasileiras.

A implementação de um controle social eficaz é inexorável, de tal forma que a sociedade possa participar da fiscalização. Seja através do controle impulsionado pelo Estado, com criação de conselhos estaduais e municipais junto às escolas, seja através do controle iniciado pela sociedade, com reuniões junto às autoridades, espaço aos movimentos sociais e medidas que forcem o poder público em atender às demandas.

A criação de uma plataforma digital que possibilite denunciar casos de intolerância de forma simples, com intermediação de órgãos de controle, ajudaria na participação mais ativa da sociedade. Algo parecido com o canal Fala.BR² (que revolucionou a comunicação do cidadão com os órgãos federais) poderia ser criado, com prazos bem delimitados de resposta e aplicação de multas, se comprovada a intolerância.

Assim como o Painel Resolveu³ da Ouvidoria Geral da União, todas as denúncias, solicitações e reclamações efetuadas na plataforma integrariam uma base de dados, que auxiliariam os cidadãos e os gestores públicos no controle. Esses dados serviriam de base para a proposição de melhorias, bem como ajudariam a perceber o aumento e a diminuição das denúncias, gerando uma efetiva participação social.

Nessa senda, o ideal seria que toda sociedade trabalhasse junta para minimizar as violências contra a cultura afro-brasileira e afro-religiosa, mas, na prática, ainda nos deparamos com professores que se negam a trabalhar a lei que trata da cultura afro-brasileira em sala de aula, com pais intolerantes que tentam intimidar professores e gestores a não abordarem temáticas sobre cultura afro-brasileira em sala de aula.

Ao mesmo tempo em que se pensa em trabalhar conjuntamente, a intolerância se instaura nos próprios órgãos e agentes de segurança pública do Estado, que minimizam ataques contra terreiros e praticantes de religiões afro-brasileiras. Como mudar a estrutura racista que domina instituições centrais de nossa sociedade?

Por que a invasão e depredação de terreiros não causa uma sensibilização nacional? Por que a agressão física contra fiéis afro-religiosos não causa uma mobilização nacional? Por que a recusa de servidores da educação em ministrar sobre a cultura afro-brasileira não causa uma mobilização nacional? A resposta pode ser mais simples do que parece: o Brasil foi e continua sendo uma sociedade estruturada no racismo.

² Disponível em: <https://falabr.cgu.gov.br/web/home>. Acesso em: 7 mar. 2024.

³ Disponível em: <https://centralpaineis.cgu.gov.br/visualizar/resolveu>. Acesso em: 7 mar. 2023.

Referências

ALFANO, Bruno. “Professora é 'denunciada' por pai de aluno por passar filme sobre cultura negra”. G1, 2018. Disponível em: Professora é 'denunciada' por pai de aluno por passar filme sobre cultura negra (globo.com). Acesso em: 19 jul. 2023.

ANTUNES, Thiago. “Sétimo terreiro é depredado em Nova Iguaçu nos últimos meses”. O Dia, Rio de Janeiro, 07 set. 2017. Disponível em: Sétimo terreiro é depredado em Nova Iguaçu nos últimos meses | Rio de Janeiro | O Dia. Acesso em: 08 out. 2023.

ARAÚJO, Kallile S. S.; LIMA, Lorrán. Entre Candomblés em Natal/RN: a salvaguarda dos direitos culturais e religiosos frente à intolerância. In: *Encontro Nacional de Antropologia do Direito* (ENADIR), n. 5, 2017, Anais do V ENADIR, São Paulo, 2017.

BERNARDO, André. Liberdade religiosa ainda não é realidade: os duros relatos de ataques por intolerância no Brasil. BBC NEWS BRASIL, Rio de Janeiro, p. 1, 29 jan. 2023. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-64393722>. Acesso em: 19 set. 2023.

BRASIL. [Constituição (1824)]. *Constituição política do Império do Brasil*. Rio de Janeiro, RJ. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao24.htm. Acesso em: 23 out. 2023.

BRASIL. [Constituição (1891)]. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891*. Rio de Janeiro, RJ. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm. Acesso em: 23 out. 2023.

BRASIL. [Constituição (1934)]. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1934*. Rio de Janeiro, RJ. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm. Acesso em: 23 out. 2023.

BRASIL. [Constituição (1937)]. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1937*. Rio de Janeiro, RJ. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm. Acesso em: 23 out. 2023.

BRASIL. [Constituição (1946)]. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1946*. Rio de Janeiro, RJ. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao46.htm. Acesso em: 23 out. 2023.

BRASIL. [Constituição (1967)]. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1967*. Brasília, DF. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao67.htm. Acesso em: 23 out. 2023.

BRASIL. Emenda Constitucional N° 1 de 1969. Edita o novo texto da Constituição Federal de 24 de janeiro de 1967. Brasília, DF. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/emendas/emc_anterior1988/emc01-69.htm. Acesso em: 23 out. 2023.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 23 out. 2023.

BRASIL. Decreto-Lei 2.848, de 07 de dezembro de 1940. Código Penal. Rio de Janeiro. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848compilado.htm>. Acesso em: 23 out. 2023.

BRASIL. Lei nº 14.532 de 11 de janeiro de 2023. Altera a Lei nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989 (Lei do Crime Racial), e o Decreto-Lei nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940 (Código Penal). Brasília, DF. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2023-2026/2023/lei/114532.htm>. Acesso em: 23 out. 2023.

BRASIL. Lei nº 7.716 de 5 de janeiro de 1989. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Brasília, DF. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/17716.htm>. Acesso em: 23 out. 2023.

BRASIL. Lei nº 9.099 de 26 de setembro de 1995. Dispõe sobre os Juizados Especiais Cíveis e Criminais e dá outras providências. Brasília, DF. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19099.htm>. Acesso em: 23 out. 2023.

BRASIL. Lei nº 10.639 de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Brasília, DF. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm>. Acesso em: 23 out. 2023.

CALDAS, Ana. “Terreiros no Paraná são alvos de atentados e líderes dizem”. Brasil de Fato PR, 23 maio 2023. Disponível em: Terreiros no Paraná são alvos de atentados e líderes dizem | Cidades (brasildefatopr.com.br). Acesso em: 08 out. 2023.

DIMOULIS, Dimitri. *Positivismo jurídico: introdução a uma teoria do direito e defesa do pragmatismo jurídico-político*. São Paulo: Método, 2006.

GUIMARÃES, Marcelo. *Um novo mundo é possível*. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização. *Revista de Estudos da Religião*, n. 1, p. 1–21, 2001.

LEITE, Fábio. O Laicismo e outros exageros sobre a Primeira República no Brasil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 31, n. 1, p. 32–60, jun. 2011. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/rs/v31n1/a03v31n1.pdf>. Acesso em: 08 jun. 2023.

MACÁRIO, Everton. “Estátua de Iemanjá é depredada e pai de santo aponta intolerância religiosa; Veja Local”. Portal de Prefeitura, 24 jul. 2023. Disponível em: Estátua de IEMANJÁ é depredada e pai de santo aponta intolerância religiosa; VEJA LOCAL - Portal de Prefeitura. Acesso em: 10 jul. 2023.

MARTINS, Flávio. *Curso de direito constitucional*. São Paulo: Saraiva Educação SA, 2021.

MAYER, Sofia. “Imagem de Iemanjá é vandalizada e tem cabeça arrancada em praia de Itajaí: 'ato de preconceito'”. G1 Santa Catarina, 06 jan. 2023. Disponível em: Imagem de Iemanjá é vandalizada e tem cabeça arrancada em praia de Itajaí: 'ato de preconceito' | Santa Catarina | G1 (globo.com). Acesso em: 10 jul. 2023.

MELO, Tiago. “Evangélicos se recusam a apresentar projeto sobre cultura africana, no AM”. G1 Amazonas, 2012. Disponível em: G1 - Evangélicos se recusam a apresentar projeto sobre cultura africana, no AM - notícias em Amazonas (globo.com). Acesso em: 19 jul. 2023.

NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância Religiosa*. 1ª ed. São Paulo: Pólen Livros, 2020

QUINTANA, Eduardo. Preconceito étnico e religioso na escola: (des)humanização e barbárie, n. 31, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/revistaleph/article/view/39275>>. Acesso em: 08 de Outubro de 2023.

RODRIGUES, Ed. “Entidades denunciam racismo após pastor demonizar imagens afro”. UOL, 31 jul. 2021. Disponível em: Entidades denunciam racismo após pastor demonizar imagens afro (uol.com.br). Acesso em: 10 de Julho de 2023.

SILVA, José Afonso da. *Curso de direito constitucional positivo*. 14 ed. São Paulo: Malheiros, 2005.

SILVA, Vagner G. da. *Candomblé e Umbanda Caminhos da Devoção Brasileira*. São Paulo. Ed. Selo Negro, 2005.

SILVA, Vagner. G. da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 207–236, abr. 2007a.

SILVA, Vagner G. da (org.). *Intolerância religiosa. Impactos do Neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007b.

SOUZA, Rafaela. Lei aumenta pena para crimes de intolerância religiosa no Brasil. Portal a Tarde, 21 jan. 2023. Disponível em: <https://atarde.com.br/politica/brasil/lei-aumenta-pena-para-crimes-de-intolerancia-religiosa-no-brasil-1217520?fbclid=IwAR3PT2vTPn1X7h3F698vXhap_YCobQxq3PC1ze4ERVWB-0Lwl3U6ai4Hltg>. Acesso em: 13 out. 2023.

TERAOKA, Thiago M. C. *A liberdade religiosa no direito constitucional brasileiro*. 2010. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/2/2134/tde-21062011-095023/>. Acesso em: 08 out. 2023.

VASQUES, Lucas. “VÍDEO: Pastor ameaça religiões afro e diz que muito centro de umbanda será fechado”. Revista Fórum, 2022. Disponível em: VÍDEO: Pastor ameaça religiões afro e diz que muito centro de umbanda será fechado - Revista Fórum

(revistaforum.com.br). Acesso em: 08 out. 2023.

VIEIRA, Karinny G. de M; LIMA NETO, Manoel C. de. Liberdade religiosa no Brasil: uma abordagem histórico-constitucional. Revista da AGU, Brasília, n. 2, 2018. Disponível em: <https://revistaagu.agu.gov.br/index.php/AGU/article/view/905>. Acesso em: 30 ago. 2023.

VIELA, Pedro. “Homem invade terreiro e destrói imagens de Orixás no Distrito”. Brasil de Fato, 24 mar. 2022. Disponível em: Homem invade terreiro e destrói imagens de Orixás no Distrito | Geral (brasildefato.com.br). Acesso em: 02 dez. 2022.

Recebido em 31 de outubro de 2023

Aceito em 26 de fevereiro de 2024

Dupla Fratura: quando o ambientalismo e o colonialismo navegam juntos

FERDINAND, Malcom. Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

Leide Joice Pontes Portela

Universidade Federal de Rondônia

joice.portela13@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6917-9967>

Ventos fortes, relâmpagos e trovoadas tomam conta do céu. As ondas agitadas e os ventos em redemoinhos protagonizam a paisagem da terra. Uma tempestade surge para a destruição dos ecossistemas, as violências das guerras, as desigualdades socioespaciais, as discriminações raciais, as opressões das mulheres e a transformação da natureza em mercadoria. É sob a metáfora de uma tempestade moderna que Malcom Ferdinand, na sua inovadora obra “Por uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho”, anuncia que a extinção das espécies, a poluição química, o aceleração do aquecimento planetário e a ausência da justiça ambiental são um alerta de que a tempestade está se formando. A obra traz aspectos sobre como a destruição do meio ambiente e o legado colonial estão intimamente conectados a partir da exploração colonial da terra e da escravidão. Fazendo um debate ambiental, filosófico e antropológico, o autor resgata grupos, categorias e conceitos que estão na margem da discussão científica e centraliza-os.

O massacre dos ameríndios, bem como o saque e a exploração de suas terras, são ações comuns desde a colonização. A caça, a captura, o sequestro, o tráfico, a destituição, a redução, a violação, a compra e a travessia pelo Atlântico também são ações conhecidas. A escravidão das negras e dos negros africanos, retirados de sua terra mãe, junto às violências cometidas aos ameríndios, produziram uma forma destruidora de habitar a

terra. Esse habitar colonial é o grande responsável pela tempestade moderna que se produz nos céus.

Ferdinand usa de uma linguagem alegórica e poética para desnudar a constituição colonial e escravagista que atua sob os corpos dos negros, pobres e subalternizados, isto é, dos *Outros*. Para ele, é necessário pensar a racialidade e a colonialidade para refletir a crise ecológica, ou seja, para falar de justiça ambiental, é necessário se atentar para as injustiças sociais, as discriminações raciais e de gênero, as dominações políticas e a hierarquização dos meios de vida.

A partir do Caribe, lugar em que habitavam os selvagens e canibais, segundo a narrativa dos europeus, o autor martinicano reflete uma ecologia enraizada no mundo caribenho. A escolha do Caribe como palco ecológico não é à toa. Conforme o autor, foi lá que o Velho Mundo e Novo Mundo entrou em contato pela primeira vez, na tentativa de fazer da terra e do mundo uma única e mesma totalidade. O Caribe permitiria uma “conceitualização da crise ecológica associada à busca de um mundo desvencilhado de suas escravizações, violências sociais e injustiças políticas: *uma ecologia decolonial*” (p. 22). Talvez, por isso, e não por outra coisa, se dê a escolha ideológica do autor em pensar a ecologia a partir do Caribe. As experiências de lutas, constituição dos territórios e territorialidades dos negros e negras do Caribe não são iguais as que ocorreram no Brasil, mas há um elo que os ligam: a resistência a um sistema massivo de exploração. O aquilombamento como desobediência civil se mantém no modo de vida que se integra à natureza.

Para Ferdinand, o Caribe nos levaria a apreender a tempestade a *partir do porão da modernidade*. Esse porão, referência ao interior do navio negreiro, onde estariam os negros e negras escravizados e dominados social/politicamente, nos levaria a considerar os imaginários crioulos de resistência e de experiências de lutas (pós-coloniais) existentes no Caribe e no Brasil. As lutas e as resistências nessas duas partes das Américas se conectam por meio de práticas que constituem ecossistemas negros. As comunidades quilombolas, por exemplo, não concebem a forma destruidora de lidar com a natureza.

Diante da tempestade ecológica, a única salvação para a “humanidade” exigiria que abandonassem o mundo. É em face dessa quase-fuga, da tentativa de abandono e da irresponsabilidade violenta para com os *Outros*, que Malcom Ferdinand usa metaforicamente a noção de duas embarcações. Primeiro, a Arca de Noé, como *política do embarque* representa os pensamentos e posicionamentos sociais e políticos diante de uma crise ecológica. Perante a catástrofe, embarcar na arca de Noé é aderir a sobrevivência de

grupos específicos: é uma seleção violenta do embarque, que decide quem pode embarcar para se “salvar” e quem é abandonado. Já o navio negreiro reflete a *política do porão* como uma maneira devastadora de habitar a Terra. O porão do navio negreiro seria, então, o porão da modernidade. Simbolizando muito além da embarcação histórica que transportou os escravizados, o navio expressa um dispositivo político de poder que funda o mundo moderno, fazendo alusão ao espaço agonizante e infernal em que as negras e os negros africanos tiveram que enfrentar.

Ante o anúncio do dilúvio ecológico, muitas pessoas se encaminham rapidamente para a arca de Noé, sem sequer se preocuparem com os que estão abandonados no cais ou com os escravizados no fundo do próprio navio. Ao menor vestígio de tempestade, alguns são acorrentados no convés, *outros* são lançados ao mar. O autor torna nítido que a tempestade molha toda a humanidade, o dilúvio ecológico atravessa todas as pessoas, entretanto, há pessoas que quicá conseguiram chegar até à arca e, se chegarem, sob quais condições? As destruições ambientais não alcançam todo mundo da mesma forma, tampouco anulam as destruições socioambientais e políticas que são direcionadas a corpos específicos. Os *outros*, nesse caso, os não brancos e os excluídos, já tinham seu espaço na arca de Noé negado muito antes das primeiras rajadas de vento no céu.

Ferdinand não separa a questão colonial da questão ambiental, equívoco que se repete nas análises de algumas vertentes de movimentos ambientalistas, de órgãos e na própria ciência, que, por vezes, ainda é imersa em um imaginário ocidental que apaga o contexto colonial e que preserva uma abordagem ambiental acrítica. Para ele, a dupla fratura se apresenta sob o viés colonial e ambiental e; vigora entre os que temem a tempestade ecológica e aqueles *Outros*, os jogados ao mar, acorrentados no interior do navio ou esquecidos no cais. A dupla fratura, conceito elaborado pelo autor, nos permitiria produzir uma dupla crítica ao esquecimento da colonização e da escravização nas narrativas sobre as crises ambientais. Podemos anunciar, a grosso modo, que as crises ambientais são compreendidas pelo autor como uma continuação da dominação colonial e escravagista que intensifica o sofrimento da população negra, quilombola (*marron*) e ameríndia.

O habitar colonial é uma forma brutal de se relacionar com a terra, a partir da exploração destrutiva dos ecossistemas, que, ao decorrer dos séculos, foi apoiado pela escravidão, ditaduras, regimes autoritários e o imperialismo de países europeus que lucram com essa maneira de habitar à terra. Certamente esses seriam escolhidos para se

estabeleceram no convés da arca de Noé, pois o porão seria destinado aos “filhos” da colonização.

No Brasil e na região do Caribe ainda existe, nos moldes da *plantation*, o mesmo princípio: exploração massiva da terra como recurso com fins de exportação comercial e de enriquecimento financeiro. Para o autor, a *plantation* não se limita às fronteiras de propriedade rural ou de fábrica. Ela designaria as injustiças espaciais globais, as relações de poder e de dependência.

Para ele, existe uma continuidade das *plantations* que dita a orientação das instituições públicas, das universidades, dos serviços estatais e até mesmo o gosto dos consumidores, ou seja, comanda as formas de viver junto e de habitar a terra. Disso, resultaria numa estética da repetição, numa uniformização das plantas, das formas de consumir, de se vestir e de pensar o mundo. Quer se trate de plantações agrícolas ou de fábricas, o sistema de *plantation*

Lança luz sobre as violências humanas dos locais de produção, sobre as hierarquias raciais e misóginas, sobre desigualdades, sobre as formas de escravidão e de miséria operária, sobre os riscos sanitários etc. (p. 67),

A *plantation* e a colonização, sob novas roupagens, se amparam no capitalismo e continuam afetando corpos-avos, e colocam as histórias e os desejos do homem branco no topo da hierarquia de valores, subalternizando a vida dos humanos e não humanos. A ecologia quilombola, então, se tornaria uma territorialidade de resistência que se oporia a esse modo de ver e conceber a natureza, produzindo uma *ecologia decolonial* que sobrevive há séculos.

A escravidão fez com que seus prisioneiros perdessem vínculos com uma mãe terra, a mãe África. O navio negreiro tentou destituir dos seus cativos os pertencimentos culturais, crenças espirituais, práticas sociais, linguísticas, religiosas, entre outras. Os corpos de milhares de negros e negras foram separados de seus ecossistemas.

Apagar o fato colonial tem sido corriqueiro por homens brancos que criticam somente a fratura ambiental, mas esquecem do contexto de violência que a colonização causou nos países pós-coloniais. A fratura colonial coloca em evidência a crueldade com que os colonizadores passaram a tratar e habitar a terra ao colocarem suas histórias e seus anseios no topo da hierarquia de valores, subalternizando a vida dos humanos e não humanos e, como isso segue sendo reforçado pelo liberalismo e capitalismo.

A escravização de homens e mulheres, a exploração da natureza, a “conquista” das terras e dos povos originários, os desmatamentos, as explorações dos recursos minerais e dos solos, constituem elementos de um mesmo projeto colonial. A história colonial e a história ambiental no mundo navegaram juntas desde a travessia do Atlântico, quando seres humanos passaram a explorar e lucrar mediante a escravização de outros seres humanos. Os corpos não brancos e a terra foram apropriadas e se tornaram mercadorias para fazer fortuna para homens brancos. A violência contra os indígenas e as mulheres, o tráfico negreiro transatlântico, a escravidão de milhares de pessoas negras, o genocídio e o racismo contemporâneo têm relação direta com as poluições, degradações, riscos ambientais e outras formas destrutivas de habitar a terra.

A invisibilização da colonização e da escravidão contribui para a manutenção de um habitar colonial que maltrata o meio ambiente. Dessa forma, Ferdinand sugere que as lutas anticoloniais e antirracistas sejam elementos centrais da crise ecológica, pois produzem uma *ecologia decolonial*. Tal ecologia articularia o embate das questões ecológicas contemporâneas com a emancipação da fratura colonial, a partir da *saída do porão do navio negreiro*.

O desembarque desse navio, isto é, o rompimento com a tradição colonial, seria expressada pelas revoltas vitoriosas (Martinica), fugas bem-sucedidas (quilombos) e de revoluções radicais (Haiti). O aquilombamento ou os “*négres marrons*” teve como condição o encontro entre o negro e uma terra, uma natureza. Os quilombolas, então, criaram outra maneira de viver junto e de se relacionar com a terra. O aquilombamento, a partir das suas práticas de manejo agroflorestais, emergiria novamente como resistência ecológica e política, ao confrontar as *plantations* contemporâneas.

Como o exemplo da *plantation*, Ferdinand expressa a transformação de negros e negras – e da natureza – em meros recursos a serem explorados como condição que se manteve nos países pós-coloniais. E, mesmo diante das variadas estratégias do capital para quebrar os vínculos orgânicos entre humanos e a natureza, há grupos que rompem com a lógica do Antropoceno¹, como é o caso dos quilombos. Mesmo diante das violências cometidas pela escravidão e pela forma colonial de habitar a terra e conviver com a natureza, existiu o aquilombamento – ou a *marronage* -, no Caribe, - como forma de

¹Segundo Ferdinand (2022, p. 19), seria a oposição dualista que separa natureza e cultura, meio ambiente e sociedade, estabelecendo uma escala vertical de valores que coloca “o Homem” acima da natureza. O conceito de “Antropoceno”, popularizado por Paul Crutzen, Prêmio Nobel de Química em 1995, designaria a nova era geológica que sucede ao Holoceno, na qual as atividades dos humanos se tornam uma força maior que afeta de forma duradoura os ecossistemas da terra.

resistência, como uma maneira de rompimento com a forma de *ser* e *viver* nos países afetados pela colonização.

São estes os povos que representam a ecologia decolonial como um caminho, uma direção a uma ecologia-do-mundo. Os quilombolas mostram cotidianamente novas formas de fazer-mundo; um mundo que ultrapasse a dupla fratura da modernidade. Nem arca de Noé, nem navio negreiro, o navio que o autor propõe para atravessar a tempestade é o navio-mundo. Este reflete uma ecologia que pensa em reestabelecer uma relação harmoniosa com a terra.

Referências

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo Caribenho*. Tradução Letícia Mei; prefácio Angela Davis; posfácio Guilherme Moura Fagundes. – São Paulo: Ubu Editora, 2022.

Recebido em 10 de abril de 2023.

Aceito em 21 de fevereiro de 2024.

Racismo científico: uma denúncia ao pensamento social e político brasileiro

Resenha do livro: SOUZA, Jessé. *Brasil dos humilhados: uma denúncia da ideologia elitista*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2022.

Ingrid Daniely Vale dos Santos

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

ingrid.vale.072@ufrn.edu.br

<https://orcid.org/0009-0008-8024-3067>

Brasil dos humilhados: uma denúncia da ideologia elitista trata de uma releitura de sua versão inaugural de 2015, *A Tolice da Inteligência Brasileira*. É o primeiro título de Jessé Souza publicado pela Editora Civilização Brasileira, sua nova casa editorial. Desde o início dos anos 2000, com títulos como *A modernização seletiva* (2000), *A ralé brasileira* (2009), *Subcidadania brasileira* (2018), *A elite do atraso* (2019), *Como o racismo criou o Brasil* (2021) e a *Herança do golpe* (2022a), Jessé Souza tem se dedicado a uma revisão da literatura de obras centrais do pensamento social brasileiro e a formulação de uma teoria da modernização periférica e da desigualdade social.

Em *Brasil dos humilhados*, o autor empenha-se arduamente à consecução de um diálogo mais acessível, dotado de fluidez e afinado com o atual panorama político-econômico brasileiro. Este empreendimento visa, sobretudo, evidenciar a intrínseca vinculação entre a produção intelectual doméstica e a esfera global. Por este viés, a análise desenvolvida por Jessé Souza serve como instrumento de observação da legitimação de uma ordem social, econômica e política questionável, tanto no Brasil quanto no mundo (Souza, 2022b).

A tese central de *Brasil dos humilhados* trata da violência simbólica¹ vivenciada no Brasil, fruto da apropriação da “*inteligência brasileira*”. Esta apropriação refere-se à reprodução de privilégios, os quais, segundo o autor, não são destinados ao benefício da vasta maioria dos cidadãos. Pelo contrário, são utilizados para justificar e perpetuar o poder do 1% mais abastado da sociedade, que detém o controle exclusivo sobre diversos canais, como jornais, redes sociais, editoras, universidades e partidos políticos (Souza, 2022b, p. 17).

A primeira parte de *Brasil dos humilhados*, intitulada “o racismo científico que nos domina até hoje”, estabelece uma conexão genealógica entre o racismo científico sustentado por Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre na construção do pensamento social brasileiro e identifica essa influência nas obras de Raymundo Faoro e Roberto DaMatta. A seção, Souza inicia com o debate acerca da produção intelectual de Gilberto Freyre (2019 [1933]) e sua influência na obra de Sérgio Buarque de Holanda. Com exceção de Freyre, cuja abordagem é parcial, o culturalismo brasileiro é caracterizado por um discurso que incide em atitudes racistas e elitistas ao desvalorizar a participação popular, obscurecer as práticas excludentes das elites e perpetuar os mais nefastos preconceitos sob novos disfarces moralistas. Estas interpretações colaboram para a legitimação e continuidade da disparidade social vigente no Brasil, com a manutenção do *status quo* subdesenvolvido (Souza, 2022b).

No primeiro capítulo, intitulado “Travestindo o racismo com o falso moralismo”, Souza (2022) apresenta uma abordagem sociológica incisiva, na qual examina não apenas as características das políticas de inclusão social do Governo Vargas (1930–1945), como também evidencia a interconexão entre as políticas e a produção intelectual dos anos 1930. Embasa sua crítica aos intelectuais do campo social e interpreta a obra de Buarque de Holanda como uma reação elitista, racista e conservadora responsável pela formação do pensamento liberal conservador brasileiro, que se mantém hegemônico no pensamento político de direita e em parte da esquerda (Souza, 2022b, p. 50).

¹ Ideologia, nesta resenha, é compreendida a partir da concepção de Pierre Bourdieu (1989) sobre “violência simbólica” como uma distinção da noção de ideologia de Marx. Essa diferenciação visa destacar o papel central da prática da dominação social na tentativa de persuadir o sujeito subjugado a aceitar voluntariamente as justificativas de sua própria submissão (Souza, 2022, p. 16). Jessé Souza segue Bourdieu ao tratar deste tema. A ideia de violência simbólica utilizada por Jessé Souza, apoiada nas concepções de Bourdieu, refere-se aos instrumentos estruturados e estruturantes de comunicação e de conhecimento que, por meio dos sistemas simbólicos, cumprem a sua função política de imposição ou de legitimação da dominação de uma classe sobre outra (Bourdieu, 1989, p. 11).

Para Souza (2021, p. 175), as ideias de Buarque de Holanda foram utilizadas desde os anos 1930 pela elite escravocrata para criminalizar o Estado, a política de inclusão popular, bem como o voto e a participação popular. Nesse sentido, os argumentos do autor demonstram uma profunda continuidade com sua obra anterior, *Como o racismo criou o Brasil*. No entanto, Souza (2021; 2022b) negligencia estudos críticos recentes acerca das matrizes conservadoras de *Raízes do Brasil*, como os de João Kennedy Eugênio, que identifica um pensamento profundamente antiliberal na obra de Buarque (Feldman, 2016). Souza também falha em reconhecer as profundas mudanças no pensamento político e teórico ao cristalizar a posição inicial de Sérgio Buarque, como mostram as diferenças entre as edições de 1936 e 1948 de *Raízes do Brasil* (Holanda, 2016).

Relapso a esses avanços, Souza (2022b) argumenta que Holanda (2016 [1936]) implantou no pensamento social brasileiro a “erva daninha” do teorema personalista/patrimonialista, assim como a tese de que o brasileiro é um tipo social guiado mais pela emoção do que pela razão. Ainda, indica que a visão pejorativa e subalterna do “homem cordial” de Holanda (2016 [1936]) é aplicada apenas à população negra, mestiça e pobre. Trata-se, segundo Souza, de uma reedição do racismo dominante antes da Era Vargas e seu esforço de renovação cultural, encoberto pela moralidade (Souza, 2022b, p. 54).

De acordo com Souza (2022b), a análise do pensamento de Holanda (2016 [1936]) revela uma intrincada interação entre a percepção da sociedade em relação à corrupção na esfera pública e os processos democráticos, o que implica na possibilidade de deslegitimação do voto e da soberania popular. Para Souza (2022b), este cenário teórico indica que a eleição de representantes envolvidos em atividades corruptas pode minar a integridade ética do sistema político, potencialmente alimentando um ciclo de desconfiança e instabilidade institucional. Neste contexto, ele argumenta que a dinâmica pode fornecer uma justificativa ideológica para a propagação de movimentos golpistas, como os vivenciados no Brasil² em diferentes épocas.

² Conforme observado por Jessé Souza em episódios históricos como os envolvendo Getúlio Vargas em 1945 e João Goulart em 1964, ambos derrubados por golpes militares. Dilma Rousseff, em 2016, foi afastada do cargo através de um processo de impeachment, acusada de pedaladas fiscais. Entretanto, em 2023, foi inocentada. Também vale ressaltar o caso de Luiz Inácio Lula da Silva que, em 2018, foi preso como resultado de uma suposta conspiração concebida como parte de uma estratégia de determinados agentes públicos visando a obtenção do controle estatal por meio de vias aparentemente legítimas, ainda que por intermédio de métodos e ações contrários às normas legais estabelecidas (Souza, 2022b, p. 64).

Nessa conjuntura, “a engenhosa construção de Buarque permitiu a animalização do povo brasileiro por razões, agora, supostamente culturais” (Souza, 2022b, p. 65). O fascínio reside em uma convergência entre o discurso propagado pela elite imperialista global, descritas por Talcott Parsons nos anos 1960/1970, que se apoiava na ideia de uma “cultura do protestantismo ascético mítico”, além disso, conflui também com o discurso adotado pelas elites colonizadas, como a elite brasileira, que passa a internalizar esse mesmo *ethos*.

Nesse sentido, Souza afirma:

Da mesma maneira que a parte Sul do planeta passa a ser percebida como inferior e animalizada, de modo a justificar o saque de suas riquezas pelo Norte global, também o povo brasileiro vai ser percebido como inferior e animalizado de modo a legitimar o saque de seu trabalho e das riquezas comuns por um punhado de aves de rapina de sua própria elite (Souza, 2022b, p. 65).

O argumento de Souza (2022b) é corroborado com dados apresentados por Murilo Pajolla (2022). Entre as 500 pessoas resgatadas em situações análogas à escravidão no Brasil em 2022, observa-se um padrão dominante, no qual 57% são provenientes da Região Nordeste e 87% se autodeclararam como pretos ou pardos. Estes indivíduos trabalhavam em condições precárias, desprovidos de direitos, vinculados a grandes extensões de terras dedicadas ao cultivo de cana-de-açúcar para a indústria sucroalcooleira no interior de Minas Gerais.

O capítulo seguinte é intitulado como uma paródia à obra de Faoro (2012 [1958]), “Os falsos donos do poder”. Souza (2022b) critica a abordagem de Faoro e argumenta que ele atribui, de maneira unilateral, a culpa pelos problemas do Brasil à política, ao Estado e, por extensão, à sociedade. Este ponto de vista de Faoro (2012 [1958]), segundo Souza (2022b, p. 71), é problemático porque distorce a história brasileira ao perpetuar a ideologia do “vira-lata brasileiro”. Esta ideologia pinta o brasileiro como inerentemente corrupto, uma visão que se estende desde tempos imemoriais e reforça estereótipos negativos e prejudiciais (Souza, 2022, p. 89).

O terceiro capítulo, chamado “Jeitinho Brasileiro”, aprofunda a crítica a Roberto DaMatta (1979; 1985). Souza (2022b, p. 92) argumenta que a compreensão damattiana é contínua à de Buarque e Faoro. Souza afirma que, apesar das revoluções institucionais significativas no Brasil, como a urbanização e a industrialização, que provocaram mudanças radicais na sociedade, DaMatta mantém sua tese sobre a persistência de traços

pré-modernos na cultura brasileira. Essa tese é sustentada nas obras de DaMatta (1979; 1985), mesmo considerando que o país já se despediu de seu passado predominantemente rural e estabeleceu o maior complexo industrial do hemisfério sul.

Na segunda parte de sua obra, “A ciência e o racismo global: sociedades honestas versus sociedades corruptas” (Souza, 2022b, p. 115), o autor empreende uma abordagem do racismo científico como fundamentação do imperialismo. Ele mobiliza a teoria de Talcott Parsons (1974) sobre modernização para corroborar a existência de uma dupla exploração imposta aos povos periféricos em comparação aos povos metropolitanos. Além disso, realiza uma comparação entre as obras de Talcott Parsons e Sérgio Buarque e afirma que, em essência, refletem um ao outro e evidenciam uma notável convergência entre os acordos estabelecidos entre os povos dominadores e colonizados (Souza, 2022b).

Por meio da lente da teoria da modernização de Parsons (1974), observa-se que as ciências sociais e a inteligência brasileira são permeadas pelo viés do racismo implícito nas teorias culturalistas (Ribeiro, 2022). Nesse contexto, a teoria da modernização emerge como catalisadora do mito contemporâneo da superioridade norte-americana no contexto ocidental, disseminado por meio do fenômeno do *imperialismo informal*, conceito cunhado por Souza em sua obra anterior (Souza, 2020). O ponto crucial desta crítica reside na percepção das disparidades de desenvolvimento relativo entre os países, as quais não são interpretadas como consequências da exploração/expropriação imperialista (Fraser; Jaeggi, 2020), ou mesmo de contingências sócio-históricas, mas sim atribuídas à ausência do espírito ocidental³ ativo e racional, ou, como argumenta Parsons, à falta de um de seus polos de referência padrão mais preponderantes (Souza, 2022b).

O capítulo quinto, “O racismo científico em ação: a honestidade dos países ricos e a corrupção dos pobres”, estabelece uma análise comparativa entre Niklas Luhmann (2005) na Alemanha e Roberto DaMatta no Brasil. De acordo com Souza (2022b), a teoria

³ Talcott Parsons e Edward Shill (1951) postulam que tanto os indivíduos quanto as sociedades tendem a se orientar de forma coerente em relação aos “valores-guia” que governam nosso comportamento, a saber: as dicotomias afetividade x neutralidade afetiva; auto-orientação x orientação coletiva; particularismo x universalismo; atribuição x realização; difusão x especificidade. De acordo com Souza (2022b), o ponto central dessas oposições reside na contraposição entre o espírito, entendido como o local da reflexão e da moralidade distanciada que nos conecta ao divino, e o corpo, que simboliza nossa parte afetiva que nos vincula à animalidade. Esta estrutura reflete, precisamente e não por acaso, a mesma hierarquia moral predominante no contexto ocidental.

da modernização de Parsons (1974) representa, de fato, o esquema mais bem-sucedido de legitimidade científica para uma forma de dominação global já existente.

Ao comparar Luhmann e DaMatta, Jessé Souza (2022b) defende, de forma superficial, que não se evidencia um “abismo teórico” significativo entre as explicações preponderantes no centro e na periferia do discurso científico:

A análise de um Roberto DaMatta no Brasil e na América Latina é extraordinariamente semelhante à análise de Niklas Luhmann na Alemanha. Não parece existir nenhum “abismo teórico” entre as explicações dominantes no centro ou na periferia do debate científico em relação a essas questões. O racismo mal disfarçado em “culturalismo” das teorias da modernização tradicionais, que fabricam supostas heranças culturais, como até cem anos atrás se fabricavam supostas diferenças raciais — está presente nos dois (Souza, 2022b, p. 133).

No sexto capítulo, Jessé Souza comenta o início de sua trajetória crítica e propõe uma reconfiguração do pensamento social e político no contexto brasileiro. Desde lá, Jessé Souza, defende Florestan Fernandes⁴ como o único grande intelectual do país a desviar-se dessa tradição dominante, cuja marca é o elitismo e o racismo. Para Souza (2022b), Fernandes destaca-se como figura central nesse processo. Embora o rompimento de Fernandes (1976) com essa tradição predominante e elitista seja parcial, uma vez que não se dedica à reconstrução dos princípios classificatórios e avaliativos que regem o cotidiano, ele merece ser consagrado como o verdadeiro arquiteto da tradição crítica no âmbito do pensamento social e político brasileiro. A relevância de Florestan Fernandes (1976) para esse debate reside no fato de que ele foi o pensador que mais se aprofundou na tentativa de transcender aquilo que aqui denominamos como tradição culturalista (Souza, 2022b).

Entretanto, Souza (2022b), apesar de promover uma reconfiguração do pensamento social brasileiro, é negligente ao generalizar a produção intelectual, sobretudo, por não destacar obras da intelectualidade negra como Abdias do Nascimento, Guerreiro Ramos, Maria Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro e Lélia González, por exemplo. Esta

⁴ A obra seminal para a discussão desta temática em Florestan Fernandes é *A Revolução Burguesa no Brasil* (1976). O cerne do livro reside precisamente na análise da implantação e consolidação do capitalismo no país. Com notável clareza e agudeza, Fernandes identifica o elemento crucial nesse contexto como a compreensão do “padrão de civilização dominante”, derivado da transformação estrutural das formas econômicas, sociais e políticas fundamentais.

última, já na virada para os anos 1970, argumenta que Gilberto Freyre (2019 [1933]) idealiza e romantiza a representação da mãe preta. Segundo González (2020, p. 82), o mito da democracia racial tem o propósito de ocultar e obliterar a hierarquia arraigada na sociedade brasileira. Isso resulta em uma exposição mais clara do que em uma dissimulação das dinâmicas sociais no país. González (2020) sustenta que o “racismo à brasileira” se configura como um sintoma da neurose cultural nacional. Isso decorre da recusa em reconhecermos a existência de uma estrutura hierárquica e racista, conseqüentemente, autoritária. Para a autora, somente ao adquirirmos consciência dessa estrutura subconsciente, que perpetua a dicotomia entre dominantes e dominados, é que a população negra, especialmente as mulheres negras, poderão resistir e dismantelar esse sistema (González, 2020, p. 82).

Além disso, anteriormente, Souza (2021, p. 13) expressou críticas em relação a intelectuais como Djamila Ribeiro, que emprega o conceito de lugar de fala e a busca por representatividade como estratégias para denunciar a opressão. O autor argumenta que, sob sua perspectiva, tais abordagens constituem não apenas equívocos substanciais, mas também instrumentos inadvertidos que contribuem para a consolidação da hegemonia neoliberal (Ribeiro, 2022). Nesse sentido, a crítica de Souza (2022b) é negligente ao silenciar a contribuição valiosa desses *negros conscientes de cor* (Collins, 2022) e atribuir sentido apenas a obra de um homem branco. Ainda, Souza (2022b) faz uma escolha deliberada ao não mencionar obras críticas e pioneiras ao culturalismo e alinhadas às suas intenções. Entre essas obras destacam-se: *O Caráter Nacional Brasileiro* (1959) de Dante Moreira Leite e *Ideologia da Cultura Brasileira* (1977) de Carlos Guilherme Mota.

A última seção do livro propõe “uma teoria crítica da sociedade brasileira e do Sul global” (Souza, 2022b, p. 141). Segundo Souza, para uma apreensão cabal da singularidade brasileira, torna-se premente a reconstituição da eficácia das instituições basilares do capitalismo, tais como o mercado, o Estado centralizado, a estrutura familiar nuclear, a esfera pública, entre outras. Para ele, sem esse arcabouço, permaneceremos indefinidamente sujeitos às falácias de índole racista e elitista que propagam a ideia de um povo inerentemente corrupto, bem como à pernicioso herança que ainda ecoa em nossos dias (Souza, 2022b).

Souza (2022b, p. 163) afirma que “na minha interpretação o Brasil é produto da expansão do Ocidente, e não um planeta-verde amarelo construído a partir da história ibérica”. Para o autor, a primeira indagação premente consiste na apreensão das disparidades entre o Brasil e as sociedades avançadas do Centro do sistema capitalista.

Quais são os elementos comuns e os atributos distintos que nos caracterizam? De que maneira essas divergências foram forjadas e quais são suas implicações para a configuração da sociedade em que estamos inseridos? Conforme sustenta Souza (2022b), é a partir dessas indagações basilares que progredimos, passo a passo, rumo a uma nova interpretação da sociedade brasileira e, por conseguinte, do Sul global.

No oitavo capítulo, Jessé Souza propõe uma abordagem que visa demonstrar a possibilidade de compreender a sociedade brasileira como moderna, sem recorrer ao veneno culturalista do racismo científico, que equivale funcionalmente ao que o autor denomina como racismo racial. Tal perspectiva contrasta com a tradição vira-lata dominante, que caracteriza a sociedade como pré-moderna e personalista, e busca reconstruir, com recursos modernos, a estrutura escravocrata que a originou (Souza, 2022b).

Souza (2022b) mobiliza Bourdieu (1989) e ressalta que os meios modernos são essencialmente opacos, legitimando a desigualdade ao fragmentar a realidade e tornar invisível a produção da humilhação e da disparidade. O autor, à luz da “hierarquia moral do ocidente”, expande a perspectiva de Bourdieu (1989; 1996) e incorpora um elemento novo que transcende a esfera estética e a estilização da vida. Para Souza (2022b), a desigualdade no Brasil e, por extensão, no Sul global, pressupõe uma fratura ainda mais profunda e estrutural, que vai além das dimensões anteriormente exploradas.

No nono capítulo, o autor desenvolve a categoria conceitual de “dignidade” e adota o argumento de Charles Taylor (1989; 1994), influenciado pela filosofia de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, com o propósito de demonstrar que a moralidade vai além da visão restritiva de Bourdieu (1989;1996), que a considerava apenas como uma artimanha e uma justificação de interesses, tanto materiais quanto ideais. Souza explica, de acordo com a definição de Max Weber (1991) que, de maneira contraposta à tradição culturalista que erroneamente lhe atribui esse termo, a forma “institucionalizada” assume um caráter opaco e “invisível”, sendo o meio pelo qual se efetiva a disseminação do capitalismo e da sociedade moderna nas regiões periféricas não europeias do mundo (Souza, 2022b).

Dessa maneira, em um contexto de mercado competitivo, famílias ao redor do mundo adotam práticas de disciplina, pensamento prospectivo e autocontrole na educação de seus filhos, cientes de que somente assim terão oportunidades na vida social pautadas pela competitividade mercadológica. Nessa perspectiva, é válido resgatar a afirmação de Weber de que, atualmente, todos nós, queiramos ou não, incorporamos traços do protestantismo. A “inteligência brasileira” criticada por Souza (2022b) reitera os equívocos

do culturalismo ao supor que o mundo se divide entre “protestantes”, identificados como os “novos-brancos”, e aqueles culturalmente elevados, os “novos-negros”. No caso específico, o “homem cordial” é percebido como o povo brasileiro, amalgamando preconceitos de raça e classe, o que propicia a autoafirmação da classe média branca e da elite, concebidas como presumivelmente íntegras e laboriosas (Souza, 2022b, p. 197).

O último capítulo encerra o debate com a abordagem da linha tênue que envolve a dignidade social. Nesse contexto, Souza destaca que em um país como o Brasil, onde a busca pela “distinção social” ocorre de forma análoga ao que Bourdieu analisou na França, observa-se uma “luta pela dignidade” ainda mais intensa do que em nações como França ou Alemanha. Esta se refere à busca pela aceitação do direito de ser reconhecido como ser humano, sendo uma etapa prévia à luta social pela ‘personalidade sensível’ na busca pela autenticidade. Vale ressaltar que essa batalha não é consciente, assim como a luta pela distinção estética. No entanto, seus efeitos se manifestam de forma impactante em sociedades como a brasileira (Souza, 2022b, p. 198).

Por fim, Souza (2022b), em sua pesquisa, visa compreender a relevância do tema da “dignidade” a partir das classes sociais que se caracterizam por sua “falta”. A hipótese em desenvolvimento sustenta que produzimos avaliações objetivas, que são socialmente construídas no nosso *habitus*⁵, ou seja, internalizadas em nós. Cumpre salientar que essas escolhas não são feitas de maneira totalmente livre, como sugere o subjetivismo ético ingênuo presente no senso comum (Souza, 2022b, p. 199).

Nessa perspectiva, *Brasil dos humilhados* proporciona uma análise do racismo científico intrínseco ao pensamento social prevalente e dominante no contexto brasileiro. Jessé Souza apresenta, de maneira vigorosa e acessível, características contemporâneas do Brasil e indica uma ruptura com algumas das correntes científicas predominantes no país. Além disso, a obra incita os leitores a adotarem uma visão crítica em relação ao pensamento social predominante e hegemônico no Brasil. Apesar de tratar do tema do

⁵ “O *habitus* são princípios geradores de práticas distintas e distintivas – o que o operário come, e sobretudo sua maneira de comer, o esporte que pratica e sua maneira de praticá-lo, suas opiniões políticas e sua maneira de expressá-las diferem sistematicamente do consumo ou das atividades correspondentes ao do empresário industrial; mas são também esquemas classificatórios, princípios de classificação, princípios de visão e de divisão e gostos diferentes. Eles estabelecem a diferença entre o que é o bom ou é mau, entre o bem e o mal, entre o que é distinto e o que é vulgar, etc., mas elas não são as mesmas. Assim, por exemplo, o mesmo comportamento ou o mesmo bem pode parecer distinto para um, pretensioso ou ostentatório para outro e vulgar para um terceiro” (Bourdieu, 1996, p. 22).

racismo no contexto brasileiro, Souza (2022b) não mobiliza autores/as negros na construção de sua crítica. Embora tenha uma relevância particular no âmbito das Ciências Sociais, o livro é de fácil compreensão e acessível a todos que buscam um panorama da teoria social produzida no Brasil.

Referências

- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus Editora, 1996.
- COLLINS, Patricia Hill. *Bem mais que ideias: a interseccionalidade como teoria social crítica*. São Paulo: Editora Boitempo, 2022.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1979
- DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1985.
- FAORO, Raymundo. *Os donos do poder*. São Paulo: Biblioteca Azul, 2012 [1958].
- FELDMAN, Luiz. *Clássico por amadurecimento: estudos sobre Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2016.
- FERNANDES, Florestan. *A Revolução Burguesa no Brasil: ensaio de Interpretação Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. São Paulo: Global Editora, 2019 [1933].
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil: Edição Crítica - 80 anos [1936–2016]*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- GONZÁLEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- LEITE, Dante Moreira. *O Caráter Nacional Brasileiro: História de uma ideologia*. São Paulo: Pioneira, 1959.
- LUHMANN, Niklas. Inklusion und exklusion. *Integration—Desintegration*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, p. 149-168, 2008.
- MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da Cultura Brasileira: (1933-1974) - Pontos de partida para uma revisão histórica*. São Paulo: Ática, 1977.
- PAJOLLA, Murilo. Negros são 84% dos resgatados em trabalho análogo à escravidão em 2022. *Brasil de Fato*, Lábrea/AM. 13 mai 2022. Direitos Humanos.

Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2022/05/13/negros-e-pardos-sao-84-dos-resgatados-em-trabalho-analogo-a-escravidao-em-2022>. Acesso em: 9 out. 2023.

PARSONS, Talcott. *O sistema das sociedades modernas*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1974.

PARSONS, Talcott; SHILS, Edward A. *Some fundamental categories of the theory of action: A general statement*. In: PARSONS, Talcott; SHILS, Edward A. (Ed.). *Toward a general theory of action*. Cambridge: Harvard University Press, 1951. p. 3–29.

RIBEIRO, Marcos Abraão. O racismo multidimensional de Jessé Souza e a leitura unidimensional do Brasil. *Sociologias*, v. 24, n. 61, p. 394–410, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/18070337-121968>. Acesso em: 13 nov. 2023.

SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora UnB, 2000.

SOUZA, Jessé. *A ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

SOUZA, Jessé. *Subcidadania brasileira: Para entender o país além do jeitinho brasileiro*. Rio de Janeiro: LeYa, 2018.

SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: Da escravidão à Lava Jato*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019.

SOUZA, Jessé. *Como o racismo criou o Brasil*. São Paulo: LeYa, 2021.

SOUZA, Jessé. *A herança do golpe*. São Paulo: Civilização Brasileira, 2022a.

SOUZA, Jessé. *Brasil dos Humilhados: uma denúncia da ideologia elitista*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2022b.

TAYLOR, Charles. *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

TAYLOR, Charles. *The Politics of Recognition*. In: GUTMANN, Amy (Org.). *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press, 1994. p. 25–74.

WEBER, Max. *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*. Tubinga: J. C. B. Mohr, 1991.

Recebido em 14 de outubro de 2023.

Aceito em 6 de abril de 2024.



Máscaras em trânsito: fotoetnografia na pandemia da Covid-19

Masks in transit: photoethnography in the
Covid-19 pandemic

Máscaras en Tránsito: fotoetnografía en la
pandemia del Covid-19

Waldson de Souza Costa

Universidade Federal da Bahia

wsouzac@yahoo.com.br – <https://orcid.org/0000-0001-5264-9010>

Lucas Barreto de Souza

Universidade Federal do Rio Grande do Sul

lookasclicks@gmail.com – <https://orcid.org/0000-0002-5678-3951>

Apresentação

Durante dezembro de 2019 e 2021, em meio a pandemia da Covid-19, as máscaras de proteção facial ganharam protagonismo no Brasil e no mundo. Elas fizeram parte das ações de prevenção contra a contaminação do vírus como item necessário e, por vezes, obrigatório, nos espaços públicos e privados. O objeto, que até então só era utilizado, na maioria das vezes, pelos profissionais de centros de saúde, ganhou as ruas e foi incorporado no cotidiano dos centros urbanos e rurais. Nesse processo o item, categorizado como Equipamento de Proteção Individual (EPI), tomou status doméstico — particular e coletivo — sendo reconfigurado como adereço da vida cotidiana, como parte da vestimenta básica e necessária para a manutenção das relações sociais e não mais como item restrito aos espaços médicos ou industriais onde podemos supor que ocorram maior incidência de agentes contaminantes que justifiquem o uso frequente de tal proteção. Nesse sentido, além de objeto pessoal e íntimo como parte do vestuário cotidiano, as máscaras foram tomadas como produto da moda, adereço e, até mesmo, como mero objeto que, pós-uso, seguiram para descarte, como mais uma categoria de lixo produzido pela atividade humana.

Este ensaio visual foi produzido entre junho e dezembro de 2020, como parte integrante de avaliação da disciplina de Antropologia Visual, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Ele é exercício fotoetnográfico que busca mostrar a variedade das reconfigurações e sentidos que as máscaras faciais tomaram ao longo da pandemia do coronavírus.

Ao vivenciar o isolamento em cidades de estados diferentes, respectivamente Maceió, em Alagoas e Salvador, na Bahia, os autores tomaram para si a compreensão do fazer fotoetnográfico diante da concepção de que a partir deste modelo metodológico, seria possível não só ampliar o potencial de observação dos dados científicos, mas, também, o entendimento do argumento central da narrativa visual:

O fotoetnógrafo se distancia da técnica para que seu olhar possa mergulhar no universo que constitui o objetivo de suas pesquisas[...] Sem jamais comprometer seu objetivo antropológico, o fotógrafo dedica-se a gerir e explorar adequadamente todos os recursos que a abordagem fotográfica coloca à sua disposição, não apenas faz uma simples transcrição visual dos dados de campo, mas também elabora a construção de uma narração visual eficaz e que contém informações interpretativas de uma determinada realidade (Achutti, 2004, p.113).

Nesse sentido, torna-se importante abordar os usos e (des)usos das máscaras protetoras em ambientes públicos para evidenciar a interatividade do objeto nos mais diversos contextos. Alcançando, dessa forma, interpretações nas quais é possível observar múltiplas compreensões que vão da relação de agência (Gell, 2009), diante das inúmeras variações compostas nas relações sociotécnicas, nas quais as máscaras permanecerem “coisas” na interação com o mundo a contextos em que as máscaras estão vinculadas às questões ambientais, nas quais a relação delas com as outras coisas interagem com diversificados seres e espaços da vida (Ingold, 2012), a exemplo das imagens 5 e 12 da narrativa visual. A primeira mostra o uso da máscara por uma mulher que passeia com um ser não-humano (cão doméstico) que precisa também se adaptar a interação com o ruído da máscara. A máscara que, na imagem 12, é descartada na praia e incorporada aos diversos elementos minerais e orgânicos do ambiente.

Durante o exercício visual, todas as imagens captadas atenderam, além de tudo, a critérios técnicos e éticos, como autorização dos interlocutores ou a ocultação de suas identificações, sobrepondo o foco principal sempre no item de observação: as *máscaras em trânsito*. Para captação das imagens, os pesquisadores utilizaram equipamentos simples, aparelhos *smartphones* (*Iphone 5 e Iphone 8*), o que facilitou a mobilidade nos espaços públicos e exigiu, no momento da produção das fotografias, interação direta com os interlocutores, espaços e objetos.

Na pretensão de reproduzir o cotidiano e atender aos critérios técnicos e éticos, as fotografias sofreram edições mínimas, a exemplo de pequenas alterações de contrastes, correção de cores e adequação de enquadramento — tudo realizado nos próprios programas de edição disponibilizados pelos *smartphones* no APP Foto. A medida foi adotada pelos pesquisadores para evitar que fotos do cotidiano se tornassem plásticas, afastando-se das irregularidades e intervenções que são comuns na fotoetnografia.

Por se tratar de uma narrativa visual construída por dois autores em espaços geográficos diferentes, para assegurar a unidade no estudo visual antropológico, a produção das imagens foi realizada após a escolha e adequação dos métodos e técnicas visuais. Após a definição da abordagem antropológica — escolha do fenômeno social a ser observado, nesse caso, o uso e desuso das máscaras — o título foi definido no momento da catalogação e edição das imagens ao ser verificado que, nas fotografias, as máscaras estavam sempre em movimento, integrando e compartilhando cenas do cotidiano.

Portanto, é possível observar que o ensaio visual em questão — mediante tantas possibilidades de análises — está, além de tudo, no campo da Antropologia da Interpretação, valorizando as formas urbanas diante da prática etnográfica produzida na cidade. Trata-se então de um exercício de Etnografia da Duração, no qual:

[...] a pesquisa com imagens propicia aos grupos sociais estudados partilhar das experiências de construção de imagens de si, alcançando, assim, a produção antropológica uma eficácia simbólica na construção de memórias coletivas em comparação com a cultura da escrita que orienta os meios acadêmicos (Rocha; Eckert, 2013a, p. 10).

Diante da conformação das ideias e conceitos apresentados, o presente ensaio visual abarca ainda a concepção de diversos outros autores, a exemplo de José Guilherme Magnani e Luiz Eduardo Robison Achutti. Porém, mais especificamente, nos apoiamos na obra compilada e também escrita por Ana Luíza Carvalho da Rocha e Cornelia Eckert (2013b) que congrega, lista e reflete sobre as diversas e relacionadas correntes da antropologia urbana no Brasil, ao passo que aborda estudos do modelo proposto com a concepção do urbano como um laboratório onde é possível observar e analisar os “acontecimentos temporais”.

No texto *Nas trilhas de uma Antropologia Urbana na e da Cidade*, da mesma obra supracitada, o tópico *Paisagem Urbana e os Jogos de Memória*, parece-nos comportar melhor nossa perspectiva antropológica urbana na concepção e execução desse exercício, uma vez que se trata de um evento atípico, da ordem do inusitado, “imponderável” e “imprevisto”, reflexo do surto gerado pela disseminação do vírus da Covid-19 pelo mundo, de modo que impactou, sobremaneira, a paisagem visual dos centros urbanos — das grandes e pequenas cidades — do Brasil e do mundo.

Foi assim que encontramos em Maceió e Salvador os impactos da pandemia — com o uso das máscaras de proteção e suas modificações no comportamento social. Tais alterações influenciaram os sujeitos, culturas e paisagens. Por isso, abordamos no trabalho não só os usos e (des)usos das máscaras nos espaços urbanos propriamente, mas sim os usos nos territórios urbanos, além dos múltiplos sentidos e maneiras de utilização. Porém, não se trata aqui especificamente de polissemias no âmbito patrimonial. Notamos também um referencial que possibilita a reconstituição ou recomposição de um tempo coletivo, a pandemia do novo coronavírus e seus reflexos nessas duas cidades brasileiras. Ou seja, pensamos, através do prisma, que “compreende as dinâmicas contraditórias que

configuram os ritmos temporais e as lógicas espaciais da vida urbana das cidades brasileiras” (Rocha; Eckert, 2013b, p. 43).

Assim, neste ensaio visual, a evidência está na utilização — no trânsito das máscaras — no cotidiano e na marcação da presença do objeto nos diversos processos de interação social. Nessa trajetória, a narrativa visual é composta por três momentos demarcados que representam:

- a) O “nascimento” (origem) — constituídas por imagens que evidenciam o surgimento do objeto que ganhou, além de tudo, caráter mercadológico. A narrativa expõe assim que, além da finalidade de proteção, a máscara foi tomada como item “social”, foi personificada e personalizada, fabricada e comercializada para atender interesses diversos além do objetivo fim/inicial: a segurança individual contra a contaminação do coronavírus;
- b) Desenvolvimento do status “social” do objeto evidenciando que, como item de segurança, ele está presente em todos os lugares, espaços sociais individuais e coletivos, independente das questões econômicas, religiosas, étnicas, entre outras, compondo e intermediando as relações sociais. Na composição do discurso do “trânsito das máscaras”, estão imagens que vão da viagem de transportes públicos à circulação de pessoas nas ruas, realizando atividades típicas do cotidiano — como o passeio com o animal de estimação e a performance do artista de rua. Nessa composição narrativa visual, há o espaço para o samba de roda e contraste da presença e ausência das máscaras nos rostos. Há também a cena do culto religioso em uma igreja católica, da interação entre barbeiro e cliente e, até mesmo, da foto *selfie* com a máscara em primeiro plano.
- c) No terceiro momento, as máscaras permanecem em trânsito, e, desta vez, como “coisas” que são caracterizadas como descarte. Aqui, da “morte” estão expostos os descartes inadequados do item que, quando perde a utilidade, toma forma de lixo. Em uma demonstração do descompromisso ambiental nos processos de produção, utilização e descarte do objeto, finda sua trajetória ao perder o “sentido útil”.

Início



1.

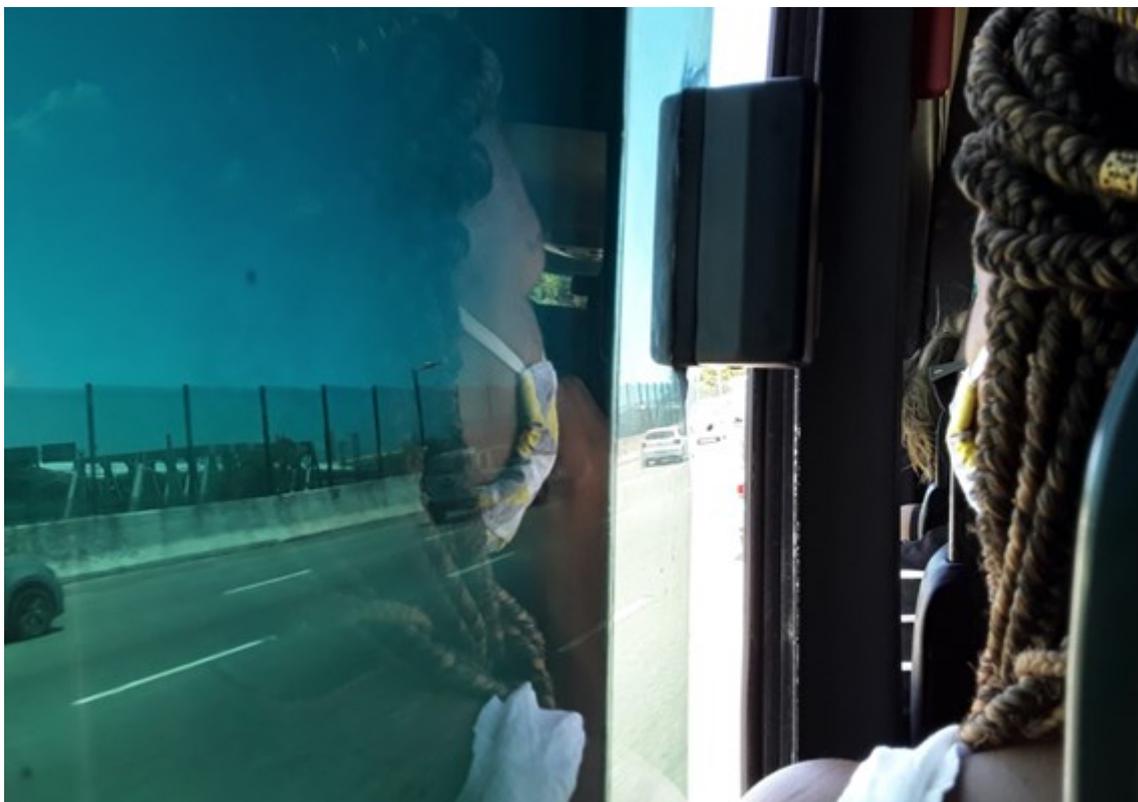
As máscaras de proteção seguiram a regra da lei de mercado de oferta e procura e foram confeccionadas em diversos modelos, estilos e cores, para atender a demanda da pandemia e o interesse da população, vista no cenário como consumidores. Foto: Waldson de Souza Costa (08/2020).



2.

De item de proteção à adereço da moda, o mercado se adapta aos cenários em busca de capital. Foto: Waldson de Souza Costa (10/2020).

Máscaras em trânsito



3.

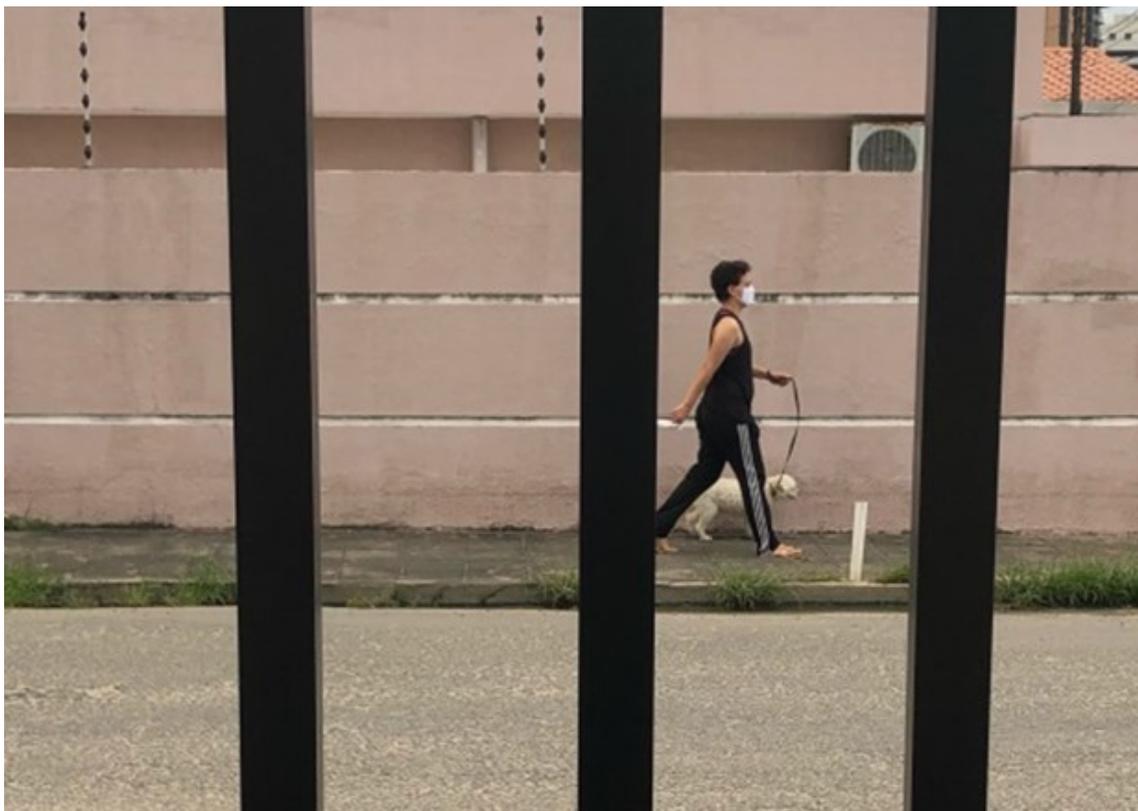
Máscara em trânsito em uma das capitais do Brasil.
Foto: Lucas Barreto de Souza (06/2020).



4.

Ambulante em trânsito no transporte público exhibe mercadorias e se protege com a máscara que expõe slogan de marca esportiva internacional.

Foto: Lucas Barreto de Souza (06/2020).



5.

Máscara como proteção e adereço para caminhada com animal de estimação no “novo normal”. Foto: Waldson de Souza Costa (11/2020).



6.

Interação mascarada durante atividade cotidiana entre profissional e criança. O personagem infantil também se mascara. Foto: Waldson de Souza Costa (12/2020).



7.

Fé em Deus e confiança na ciência durante ato religioso de rotina na igreja católica.
Foto: Waldson de Souza Costa (12/2020).



8.

Na roda de samba há quem use a máscara e quem descarte o item de proteção durante momento de interação. Foto: Lucas Barreto de Souza (09/2020).



9.

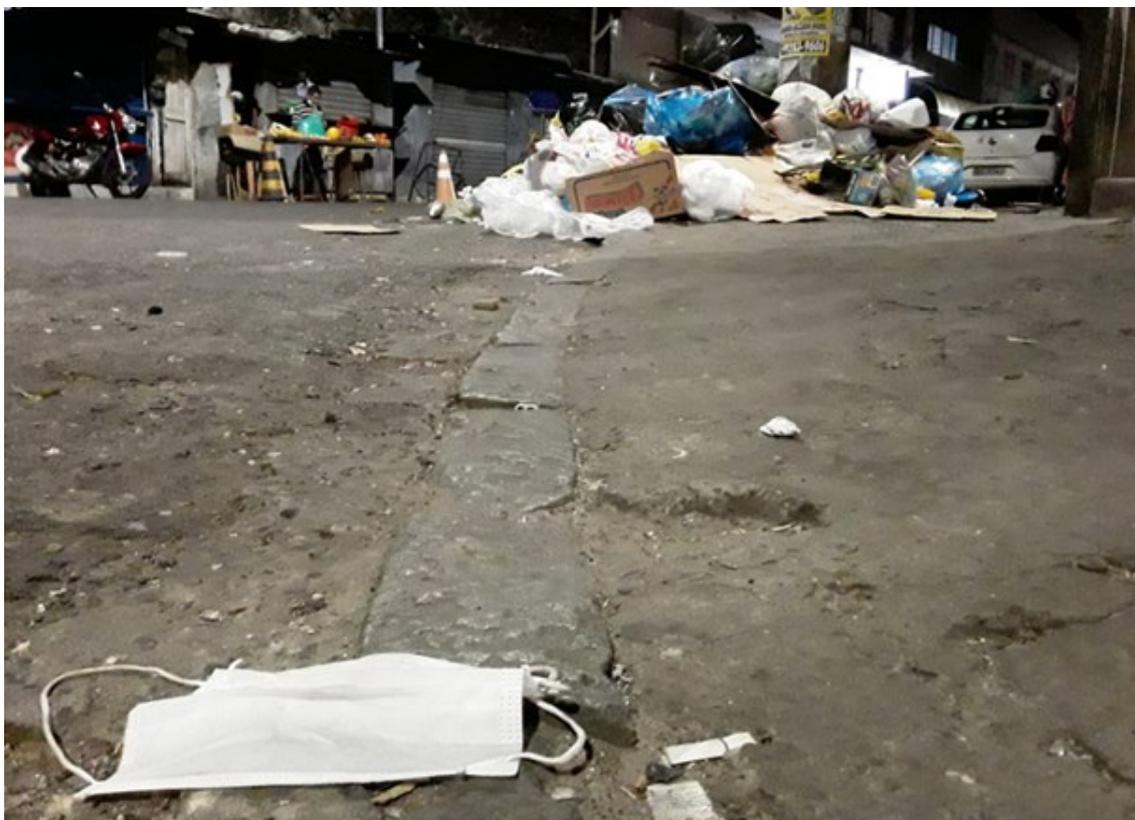
Na rua, no carro... por todos os cantos as máscaras marcam presença. Até mesmo na atividade, esforço e concentração, a máscara acompanha o artista de rua. Foto: Waldson de Souza Costa (06/2020).



10.

Faz uma selfie mesmo que de máscara. Um novo padrão nas imagens do tempo de pandemia. Foto: Lucas Barreto de Souza (08/2020).

Fim



11.

É o fim? Depois do uso, máscaras são descartadas de forma inadequada.
Foto: Lucas Barreto de Souza (11/2020).



12.

Não aprendemos nada durante a pandemia. Máscaras que já não servem são abandonadas por todos os cantos. Foto: Waldson de Souza Costa (09/2020).

Referências

ACHUTTI, Luiz Eduardo Robison. *Fotoetnografia – da Biblioteca Jardim*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2004.

GELL, Alfred. Definição do problema: a necessidade de uma antropologia da arte. *Revista Poiésis*, v. 10, n. 14, p. 243–259, 2009.

INGOLD, Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, v. 18, n. 37, p. 25–44, 2012.

ROCHA; Ana Luíza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. *Antropologia da e na cidade, interpretações sobre as formas da vida urbana*. Porto Alegre: Ed. Marcavisual, 2013a.

ROCHA, Ana Luíza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. *Etnografia da Duração – antropologia das memórias coletivas em coleções etnográficas*. Porto Alegre: Ed. Marcavisual, 2013b.

Recebido em 8 de março de 2023

Aceito em 14 de agosto de 2023



La gruta de Raúl: marcas territoriales en un barrio popular de Córdoba Capital, Argentina

A gruta de Raúl: marcas territoriais em um bairro popular de Córdoba Capital, Argentina

The grotto Raúl: territorial marks in a popular neighborhood of Córdoba Capital, Argentina

Ayelen Koopmann

Instituto de Antropología de Córdoba

sakoopmann@gmail.com

<http://orcid.org/0009-0000-7738-7053>

Apresentação

Barrio Los Cortaderos, de la ciudad de Córdoba Capital, se sitúa en el sector norte de la ciudad. El ingreso más usado para acceder al barrio es por una única calle asfaltada del sector, donde la parada de bus más cercana está a 15 cuadras, finalizado el asfalto sobre mano derecha, precedido por una cancha de fútbol y un centro de salud, comienza Cooperativa Mi Ilusión, más conocida como Los Cortaderos. Las primeras visitas las realizamos¹ en 2014 y las últimas en 2018. En el marco de la muestra “Entre altares y Pancartas. Imágenes, luchas y memorias de la violencia institucional”² fuimos con Natalia a entrevistar y fotografiar la primera gruta del Barrio, allí vecinas nos referían a la espacialidad singular del barrio. El primer lugar que visitamos fue la fábrica de macetas, un joven trabajaba con cemento mientras nosotras interrumpíamos su labor (imagen 1). Más tarde nos mostraría los cortaderos de ladrillos donde muchos jóvenes trabajan como sustento de su familia, jóvenes que son hostigados en los controles policiales en el ingreso del Barrio (imagen 2 y 3).

La intención de nuestra entrevista era poder dar cuenta de que era un barrio de trabajadores y no de “delincuentes”³ como la policía había hecho circular en sus versiones. Estos dichos devienen del fuerte entrecruzamiento entre la violencia policial que sufre gran parte del barrio por pertenecer a una comunidad vulnerable, pero fundamentalmente surgió posteriormente a causa del primer caso de “Gatillo Fácil”⁴ que se produjo en el barrio. Para *limpiar* y contrarrestar esto, la policía acusó a los jóvenes que mataron de ser “delincuentes y bandidos”, exponiendo no sólo ante la justicia, sino también ante los medios de comunicación que los disparos habían surgido de un “enfrentamiento armado”. De allí surgió un fuerte activismo por parte de familiares, vecinos y allegados, primero

¹ El uso del plural refiere a entrevistas colectivas y trabajo compartido con la Dra. Natalia Bermúdez y la Lic. Fernanda Caminos. Colegas del Núcleo de Antropología de la violencia, muerte y política radicado en el Museo de Antropologías de la Ciudad de Córdoba Capital, Argentina.

² La muestra retrata a doce familias en la lucha y el pedido de justicia por sus hijos muertos y desaparecidos por violencia institucional. Esta muestra es itinerante e implica un trabajo colectivo con las familias que participan activamente en la elaboración de ese material. 2“Entre altares y pancartas” fue exhibida en el marco del Cuarto (2013) y el Quinto (2014) Encuentro de la Red Provincial de la Memoria. Durante el mes de diciembre de 2014 se reinauguró en el Museo de Antropología, UNC, contando con la presencia de los familiares. A su vez, circuló por diferentes centros culturales y escuelas de la provincia, Tribunales y la Legislatura de Córdoba. Dicha muestra se puede realizar gracias a los miembros del equipo de investigación, el Archivo Provincial de la Memoria; la Comisión Provincial de la Memoria; IDACOR Museo de Antropología UNC y ARGRA Córdoba.

³ Las *itálicas* se usarán para dar cuenta de expresiones nativas.

⁴ Las *comillas* se usan para destacar o relativizar términos.

para dar cuenta que esos *pibes* no eran ladrones y segundo para pedir justicia y que se frene con la violencia policial.

El *Gordo* Raúl

Raúl Ledesma era un joven de 29 años que fue asesinado por una policía en circunstancias poco claras. Algunos comentarios plantean que el gordo estaba delinquiriendo, sin embargo, se sabe que Raúl no estaba armado y que quien le disparó en este momento estaba de civil, en barrio Los Boulevares. Lo mataron el 1 de enero de 2017. Cinco días después, a pesar de la feria judicial, la causa estaba cerrada (imagen 4).

El mayor de 10 hermanos dejó *un hueco irreparable* para la familia. Cuando entrevistamos a Delia⁵, su mamá, nos llevó a conocer la gruta, un espacio clave que se armó para *estar con el gordo*, es decir que en ese *estar* se iba territorializando (Flores Martos, 2014) también un espacio de conmemoración. Allí podemos encontrar algunas de las pocas imágenes que se imprimieron. No obstante, dentro de la casa, hay un cuadro que contiene cinco fotografías de momentos especiales, un bautismo, un festejo, un cumpleaños, el egreso escolar de su hermana, y una última imagen posando con un caballo. En la foto del centro, el Gordo sostiene a una beba que tiene un enterizo rojo. Delia comienza a hablar y le pide a Dios que lo haya dejado en silla de ruedas para que continúe con vida, Raúl está sentado, su cara está opaca, la imagen fue tomada cuando salía de terapia intensiva después de haber recibido seis balazos, en un enfrentamiento. Para defender a sus amigos “el gordo” se puso delante, sabía que si el resto recibía una de esas balas sería letal. Es esta fotografía que es recortada y vuelta reencuadrar para ser usada en remeras y pancartas para el pedido de justicia de Raúl. Sus amigos construyeron una gruta para estar más cerca de él, con materiales que Delia les regaló y con los que ampliaría el kiosco. Está pintada de boca, tiene banquitos de madera, era en ese mismo terreno donde el gordo con sus amigos se juntaba a *fumar porro* (imágenes 5, 6 y 7). Tal como explica Natalia Bermúdez (2019) “las grutas se establecen de alguna manera como “portales” de los márgenes, es decir, como territorios moralizados donde los grupos populares lidian con la muerte, disputan los sentidos que la sociedad le destina a sus muertos y apelan a valores “convencionales” para hacerlo” (p. 1). Y en esta espacialización, la fotografía cumple un rol especial, primero y como se ha estudiado en profundidad, la imagen

⁵ La investigación hizo espacial énfasis en los núcleos familiares, en este caso entrevistamos a su mamá que estaba acompañada de tres hijas y luego se sumó otro de sus hijos varones y varios nietos. Cuando llegamos a la Gruta charlamos brevemente con los amigos de Raúl que estaban allí.

contiene un nivel icónico en relación con lo que se retrata que es difícil despegarla de su referente, aún más cuando estamos pensando en el álbum familiar. Las fotos que fueron armando estos espacios al aire libre, por fuera de la casa, se conforman además con objetos y son las que permiten continuar con determinadas prácticas: *Jugar al fútbol, fumar un porro, encontrarse*, ahora materializado y transformado por la ausencia física de él, pero siendo las grutas recreadoras de esos lazos sociales que dan cierta continuidad con el fallecido, es en este caso la fotografía, los objetos y las pintadas las que permiten dar singularidad a cada gruta (imagen 8).

Para ir cerrando estas palabras quisiera reflexionar sobre la importancia de estos espacios, como espacios de conmemoración (Jelin, 2002). Lugares que permiten recrear, encontrarse, hablar, pero sobre todo siguen dando pertenencia al grupo de amigos y que allegados y familiares referencian también como lugares de encuentro. Espacios que permiten un contacto y un diálogo con el ser querido. La fotografía acompaña y es canal de comunicación con la persona fallecida, como dirá da Ludmila da Silva Catela:

La fotografía de personas transporta formas de comunicación y diálogo. Frente a las fotos de seres queridos muertos, las personas “conversan” en voz alta o en silencio, les comunican novedades, les piden consejos, los saludan, les colocan flores, los acarician. En estos casos, la foto funciona como una fuente de recreación de lazos sociales y parentales que han cesado con la ausencia física del muerto. (2012, p. 3).

En este pequeño recontó, intenté dar cuenta de cómo se produjeron algunas de esas fotografías usadas en las grutas, pero también quise hacer hincapié en los sentidos que imprime la imagen en estos espacios de conmemoración.



1. Fábrica de Macetas.

Fotografía digital (Canon T4i). Toma Directa. Autora: Ayelen Koopmann (10/2014).



2. Cortadero de ladrillos.

Fotografía digital (Canon T4i). Toma Directa. Autora: Ayelen Koopmann (10/2014).



3. Cortadero de ladrillos. Cortadero de ladrillos.

Fotografía digital (Canon T4i). Toma Directa.

Autora: Ayelen Koopmann (10/2014).

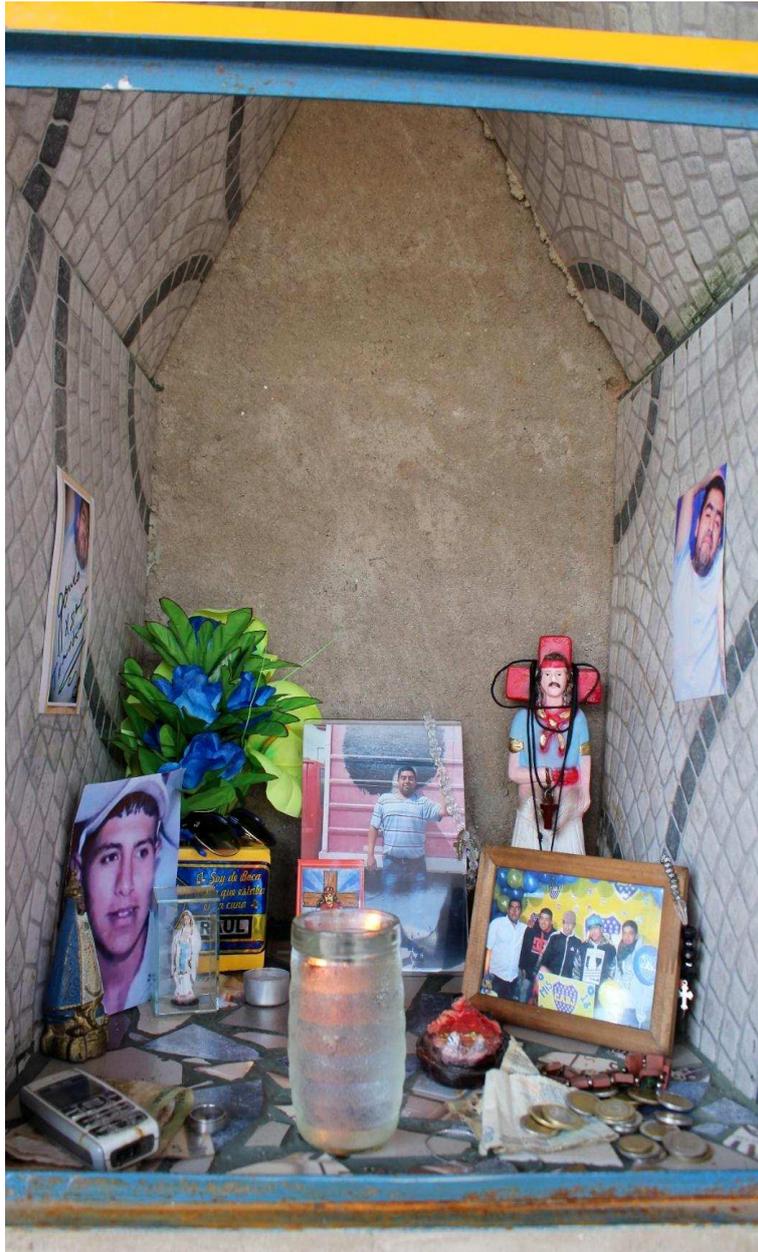


4. Mosaico de fotos y panfletos pidiendo justicia para el Gordo Raúl, este es uno de los dos cuadros que hay dentro de la casa de la Familia Ledesma. Fotografía digital (Canon T4i). Toma Directa. Autora: Ayelen Koopmann (10/2017).



5. Gruta del Gordo Raúl.

Fotografía digital (Canon T4i). Toma Directa. Autora: Ayelen Koopmann (11/2017).



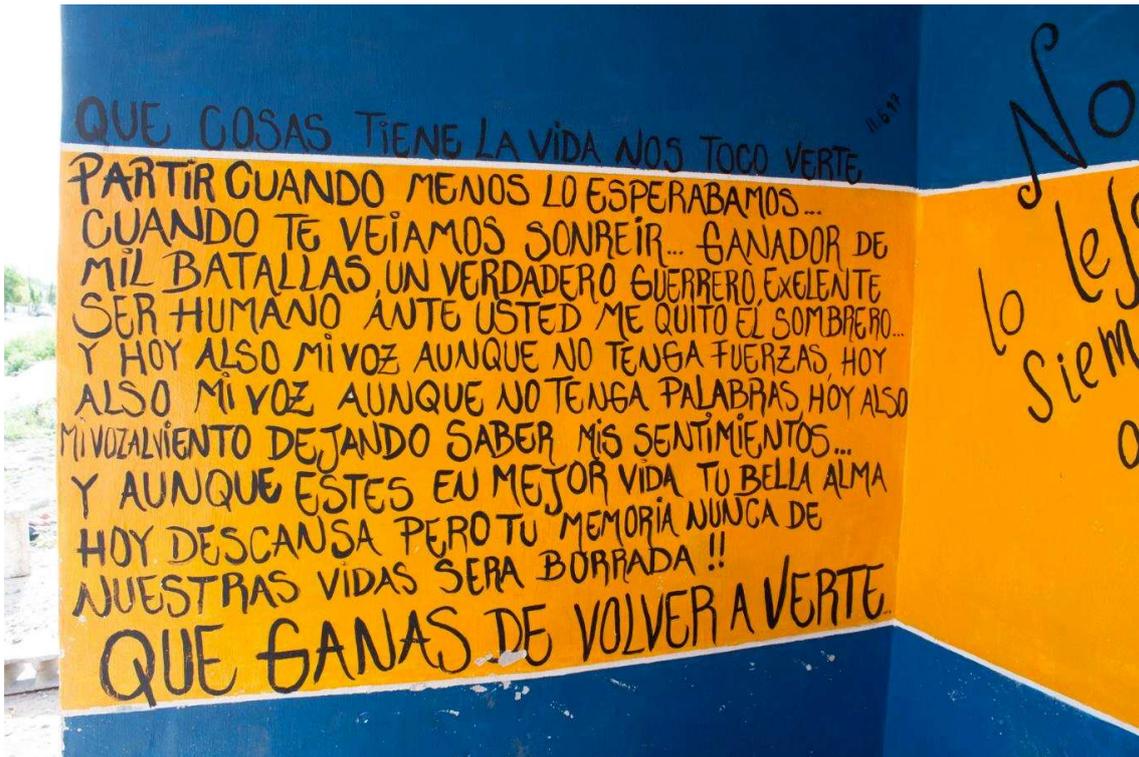
6. Detalle de la gruta del Gordo Raúl. Cotidianamente se enciende una vela y se pone un vaso de agua.

Fotografía digital (Canon T4i). Toma Directa. Autora: Ayelen Koopmann (11/2017).



7. Hermanas y hermanos de Raúl se tatúan el cuerpo con su nombre y con su foto.

Fotografía digital (Canon T4i). Toma Directa. Autora: Ayelen Koopmann (11/2017).



8. Detalle de la gruta del Gordo Raúl. Pintada con los colores del Club Atlético Boca Juniors. Cada objeto, inscripción y ofrenda remite a algo de la personalidad y los gustos de Raúl.

Fotografía digital (Canon T4i). Toma Directa. Autora: Ayelen Koopmann (11/2017).

Referências

BERMÚDEZ, Natalia. Grutas y altares moralizados. O de cómo territorializar las muertes violentas en sectores populares (Córdoba, Argentina). *Corpus*, v. 9, n. 2, p. 1–24, 2019. Disponível: <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/3267>. Acesso em: 31 mai. 2023.

CATELA, Ludmila da Silva. Re-velar el horror. Fotografía, archivos y memoria frente a la desaparición de personas. *Revista de Historia - IHNCA*, n. 27, p. 75–91. 2012. Disponível em: <http://ihncahis.uca.edu.ni/revistas/index.php/historia/article/view/113>. Acesso em: 31 mai. 2023.

JELIN, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina Editores, 2002.

FLORES MARTOS, Juan Antonio. Iconografías emergentes y muertes patrimonializadas en América Latina: Santa Muerte, muertos milagrosos y muertos adoptados. *AIBR Revista de Antropología Iberoamericana*, v. IX, n. 2, p. 115–140, 2014.

Financiamento (se houver)

Dicha investigación está realizada en el marco del Proyecto integral de investigación, preservación y transferencia del patrimonio, Instituto de Antropología de Córdoba, UNC-CONICET. Unidad Ejecutora: IDACOR – Instituto de Antropología de Córdoba. Director del Proyecto: Dr. Andrés Laguens. Responsables científicos técnicos del proyecto: Dr. Darío A Demarchi y Dra. Ludmila Da Silva Catela. Sub-proyecto dirigido por Natalia Bermúdez: “Muertos vivientes. Etnografías sobre la patrimonialización de las muertes violentas en sectores populares de Córdoba (Argentina)”. Res. 1691.

Recebido em 02 de fevereiro de 2023.

Aceito em 29 de maio de 2023.