A photograph of a woman, likely a traditional healer or spiritual leader, wearing a white headwrap and a yellow and white patterned garment. She is holding a large metal tray with a bowl on it. The background shows a wooden structure and some greenery.

O cuidado perigoso

tramas de afeto e risco na Serra Leoa

(A epidemia do ebola contada
pelas mulheres, vivas e mortas)

Versão Corrigida

Denise Pimenta

**Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Antropologia Social**

**O cuidado perigoso:
tramas de afeto e risco na Serra Leoa**
(A epidemia do ebola contada pelas mulheres, vivas e mortas)

Denise Pimenta

(Versão Corrigida)

**Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social do Departamento de Antropologia
Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São Paulo, para a
obtenção do título de doutora em Antropologia Social.
Orientador: Prof. Dr. John Cowart Dawsey**

São Paulo, 2019

O cuidado perigoso:
tramas de afeto e risco na Serra Leoa
(A epidemia do ebola contada pelas mulheres, vivas e mortas)

(Versão Corrigida)

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

P644c Pimenta, Denise
O cuidado perigoso: tramas de afeto e risco na Serra Leoa (A epidemia do ebola contada por mulheres, vivas e mortas) / Denise Pimenta ; orientador John Cowart Dawsey. - São Paulo, 2019. 351 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social.

1. Serra Leoa (África do Oeste). 2. Guerra Civil. 3. Epidemia do ebola (2013-2016). 4. Mulheres. 5. "Cuidado Perigoso". I. Cowart Dawsey, John, orient. II. Título.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Denise Moraes Pimenta

Data da defesa: 15/ 03/ 2019

Nome do Prof. (a) orientador (a): John Cowart Dawsey

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 10/05/2019

(Assinatura do (a) orientador (a))

Para Aisha, Laura, Doris e Jeneba.
Mulheres com quem tudo aprendi,
a quem tudo devo.

Para meu grande amigo Mohamed
(*in memoriam*). Pela memória dos
dias.

*Hoje um pensamento me assaltou.
Quando imagino a vida nas comunidades da Serra Leoa,
não vejo homens.
Talvez porque nas poucas fotos que você me mandou,
quase não aparecem homens.
Nas poucas histórias que você me contou,
quase não aparecem homens.
(...)
E, quando me imagino na Serra Leoa,
me vejo entre mulheres.*

(Conversas na casa materna - Brasil)

Resumo

Durante os anos de 2013 a 2016, a África do Oeste, mais precisamente a região do Mano River Union – Libéria, Serra Leoa e Guiné-Conacri – viveu sob uma das piores epidemias do vírus do ebola ocorridas desde 1976, ano do primeiro relato do vírus no antigo Zaire (atual Congo). Entendendo a epidemia como *locus* privilegiado para a compressão das estruturas de uma sociedade, podendo descortinar conflitos políticos e desigualdades sociais e econômicas, dediquei-me à feitura de uma etnografia na Serra Leoa, durante 9 meses, momento em que morei em Freetown, a capital do país, e também em comunidades rurais. Na medida em que a epidemia neste país matou mais mulheres do que homens, busquei entender o porquê deste fato. Para tanto, segui as histórias de três mulheres mortas por conta do vírus: Jinnah Amana da comunidade de Komende-Luyama, Isha Tullah de Devil Hole e Fatmata de John Thorpe. A partir de um intenso trabalho de campo, concluí que a maior mortandade de mulheres serra-leonenses estava diretamente relacionada ao trabalho do cuidado dispendido a seus familiares e amigos. Deste modo, a epidemia do ebola na Serra Leoa era generificada, colocando mulheres em risco por conta da pesada responsabilização destas perante a trama de parentesco e afetos. Diante disso, cunhei o termo “cuidado perigoso” como uma categoria boa para pensar as relações de gênero por detrás da epidemia do ebola na Serra Leoa. Portanto, esta pesquisa segue as narrativas reveladoras de mulheres, vivas e mortas, a respeito do ebola na Serra Leoa. Narrativas estas que apontaram para a impossibilidade de se entender a epidemia do Ebola – ou qualquer outro fenômeno social da Serra Leoa - sem se acessar as memórias da guerra civil vivida no país durante os anos de 1991 a 2002.

Palavras-chave: África do Oeste, Serra Leoa, guerra civil, epidemia do ebola, mulheres, “cuidado perigoso”.

Abstract

From 2013 to 2016, the West Africa, more precisely the Mano River Union region – Liberia, Sierra Leone and Guinea-Conakry – went through one of the worst Ebola virus epidemics since 1976, the year when the virus was first reported in Zaire (now, Congo). Understanding the epidemic as a privileged *locus* to understand the structures of a society, revealing political conflicts and social and economic inequalities, I dedicated myself to do ethnography in Sierra Leone for 9 months, when I lived in Freetown, the capital of the country, but also in rural communities. As the epidemic in this country killed more women than men, I sought to understand why this was occurred. In this way, I followed the stories of three women killed by the virus: Jinnah Amana from Komende-Luyama community, Isha Tullah from Devil Hole and Fatmata from John Thorpe. From an intensive fieldwork, I concluded that the large number of female death in Sierra Leonean was directly related to the work of the care expended on their relatives and friends. Thus, the Ebola epidemic in Sierra Leone was gendered, placing women at risk because of their heavy accountability to the network of kinship and affections. Faced with this, I coined the term "dangerous care" as a good category to think about the gender relations behind the ebola epidemic in Sierra Leone. Therefore, this research follows the revealing narratives of women, alive and dead, regarding the ebola in Sierra Leone. These narratives pointed to the impossibility of understanding the Ebola epidemic - or any other social phenomena in Sierra Leone - without accessing the memories of the civil war in the country during the years 1991 to 2002.

Keywords: West Africa, Sierra Leone, Civil War, Ebola epidemic, women, "dangerous care".

Agradecimentos

*Não consigo dormir. Tenho uma mulher atravessada
entre minhas pálpebras. Se pudesse, diria a ela que
fosse embora;
mas tenho uma mulher atravessada em minha garganta.*

A noite/1

– Eduardo Galeno, 2005

Foi um privilégio ter caminhado durante todo o processo da feitura desta etnografia ao lado de mulheres africanas e não africanas, vivas e mortas. Agradeço, primeiramente, à Jinnah Amara, Isha Tullah e Fatmata pela generosidade ao permitirem que eu contasse um pequena parte de suas histórias, garantindo que o mundo dos espíritos não se revoltasse diante de qualquer falha que eu viesse a cometer. Obrigada por permitirem que os céus não desabassem sobre minha cabeça, protegendo-me a partir do “acaso”, que me levou aos bons encontros com seus familiares, amigas, vizinhas e também desafetos. Busquei, verdadeiramente, respeitá-las e lhes conferir algum tipo de alma, presença e dignidade.

Agradeço às comunidades de Komende-Luyama, Devil Hole e John Thorpe por terem me acolhido com generosidade, permitindo que eu pudesse adentrar suas tramas de afetos. Agradeço especialmente, em Komende, às mulheres e meninas que me deixaram partilhar de seus cotidianos, transformando-me em uma mulher corajosa. Nunca permitiram que eu me abalasse diante de qualquer obstáculo: “*Take courage, Mariama! Take courage!*”. À Doris, devo mais da metade desta tese e agradeço sua paciência e amor. Agradeço também à Benita, Jenneh, Mamie e à *Mamie Queen* de Komende, mulher essencial para alimentar desejos de pesquisas futuras. Às meninas - Doris Vandí, Jama, Jamie e Musu - pela bondade de entenderem meu passo lento no aprendizado das coisas, devo a luta permanente por um mundo menos hostil às mulheres. Aos chefes de Komende, agradeço a permissão para entrar na comunidade e poder desfrutar da oportunidade única de viver entre os mende, um

povo tão forte. Além disso, não poderia deixar de agradecer a dádiva recebida, meu “nome africano” que me abriu portas, portões e corações: “Mariama”. Agradeço a todos sobreviventes do ebola de Komende-Luyama, guardo um carinho especial pelas mulheres, principalmente por Binta Bah e Messie Momoh. Ao amigo Mustapha Mambu, agradeço a boa amizade sem a qual esta pesquisa não teria tomado forma e cor. Mustapha, sem dúvida, deu esqueleto a esta tese.

Em Devil Hole, agradeço à Jeneba Shyllon e a Popay, que me deixaram entrar em suas casa e vidas, tomando-me por filha. À Isata, agradeço o direcionamento, à ajuda para andar entre as gentes e as comunidades. À *Aunty Amin*, *Mama Fish*, Haja, Hajariatu e Saidu agradeço todo o empenho em tornar minha pesquisa possível. Em John Thorpe, agradeço às amigas e vizinhas de Fatmata e ao chefe da comunidade pela disponibilidade e paciência.

Em Freetown, agradeço à família Ibrahim por me acolher e dar todas as condições para o meu bem-viver e também por me instigarem intelectualmente. Muito obrigado a Ibrahim Abdullah, Yasmine Bilkes e Jamil Ibrahim. No meio da minha trajetória de doutoramento perdemos o sobrinho da família, Mohamed, quem tudo me ensinou sobre como viver em Freetown. Não há palavras para exprimir minha gratidão e minhas saudades. Agradeço também à Aunty Adama Sande, Mariama Penyike e Sahr. Além disso, agradeço à minha grande amiga Aminata Koroma por enfrentar as margens comigo. Agradeço também aos amigos Abdulai Starwave, Sinava Lamin, Victoria Wells, Alhaji Seku Bangura e Abdul Koroma.

Agradeço às meninas e mulheres serra-leonenses por todo cuidado, sempre protegendo-me dos perigos desta vida tão arriscada para nós mulheres. Ao lado de vocês, eu tomei coragem!

À Aisha Fofana Ibrahim, professora da Fourah-Bay College/University of Sierra Leone e membro do Ingradoc, e à Laura Moutinho, professora da Universidade de São Paulo, sem qualquer tipo de exagero, devo esta tese. Estas intelectuais me transforam em uma antropóloga audaz, corajosa, curiosa e sempre atenta. Tenho Aisha Ibrahim e Laura Moutinho como exemplo e direção do que quero ser como pesquisadora e mulher. Eu, pavio; elas, fósforos. A gente, fogaréu!

A John Cowart Dawsey, meu carinhoso orientador, agradeço a coragem de embarcar nesta comigo, acreditando sempre em minha capacidade e me incentivando a pensar além do óbvio. Obrigada “João Branco” por ter confiado em mim!

À minha banca de qualificação, professor Wilson Trajano Filho e professora Heloísa Buarque de Almeida, agradeço a leitura atenta e generosa que, certamente, fez com que esta tese se adensasse e pudesse ser tornar uma etnografia com mais substância e profundidade.

Ao professores da minha banca de arguição, Andréa Lobo (UnB), Omar Ribeiro Thomaz (Unicamp), Laura Moutinho (USP), Patrícia Gomes (UFBA) e Ana Claudia Marques (USP), agradeço a generosidade e a oportunidade de poder ter meu texto lido e avaliado por pessoas que tanto admiro. Um agradecimento especial a Omar Thomaz por ter me aceitado, no ano de 2018, como aluna ouvinte em uma de suas disciplinas na Unicamp, esta experiência foi fundamental para que eu pudesse acessar discussões sofisticadas sobre o continente africano, a partir de autores africanos.

Agradeço também aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da USP e aos funcionários do Departamento de Antropologia Social da USP. Agradeço também aos colegas de pesquisa dos núcleos de estudos LabNAU-USP e NAPEDRA.

Ao grupo de orientandos da professora Laura Moutinho devo o aprendizado do exercício da boa escrita e da insistente leitura, “escrever é (re)escrever!”. Meu muito obrigada à Thais Tiriba, Valéria Alves, Caio Mader, Alessandra Tavares, Milena Mateuzi, Laís Higa, Maria Isabel Zanzotti, Helena Ciampolini, Bruna Galichio, Celso Junior, Márcio Zamoni, Léa Tosold, Phillip Willians e Mariana Boujikian. Um agradecimento especial a Pedro Lopes, revisor desta tese, que cuidou de meu texto com dedicação e entusiasmo, sempre me incentivando em tantos aspectos diversos da vida e da escrita. Enquanto eu falava de “quem cuida”, ele cuidava de mim, fazendo a vigília das palavras!

Aos amigos, esteio da vida, também agradeço o cuidado que dedicaram a mim e ao meu projeto de vida. Meu muito obrigada à Marina Barbosa, Bruna Triana, Camila Mainardi, Gabriela Mainardi, Lucas Amaral, Carlos Freire, Denise da Costa, Lilian Alves, Flora Gonçalves, Lívia Froes, Raquel Lanza, Andrea Resende, Uriella Coelho, Gustavo Saldanha, José Paulo Neto, Tatiana Ramalho, Alexandre Duarte, Mariana Vieira e Daniel Madsen.

À minha família, agradeço o apoio emocional e financeiro e as boas risadas. Obrigada à minha avó, Yvonete de Moraes; à minha madrinha, Ronaldia de Moraes Lembi; à minha irmã, Flávia Pimenta; ao meu irmão, Antônio Pimenta Filho, ao meu

padrasto, Antônio Mendes; ao meu pai, Antônio Pimenta; e à minha sobrinha, Isabela Pimenta. À minha mãe, Raquel de Moraes Lembi, uma revisora atenta e minuciosa desta tese, agradeço a dedicação, o cuidado e a paciência. À minha mãe devo tudo que em mim transborda e é belo.

A Fernando Martins, meu porto; eu, tormenta e rebelião.

Por fim, é de suma importância frisar que a realização desta pesquisa só foi possível através do financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES), que é mantida a partir dos cidadãos brasileiros. Assim sendo, esta pesquisa acredita e defende a gratuidade da educação pública de excelência para todas e todos. Sou fruto da Universidade Pública e luto para que ela possa se abrir para todas e todos, pretas e pretos, índias e índios, nós e todas as variedades de outros potentes e diferentes. A alteridade é força e beleza da vida!

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

Sumário

A etnografia – No limite, uma pesquisa sobre “amor”	11
Serra Leoa – Mapas e trajetórias	22
Prólogo – <i>A temporalidade dolorosa</i> : para entender a Serra Leoa, para compreender a tese	33
Parte I – Os dias violentos.....	43
A vida privada da guerra	47
I – Durante a guerra, o que fazem as mulheres?: memória, agência e esquecimento	48
III – Homens “incompletos”: crianças da guerra.....	96
IV – Aw di bōdi?: a amputação punitiva e a memória corporal da guerra...	111
V – “Teriam os rebeldes, caudas?": Freetown, sempre a última a saber.....	118
VI – Capas de se fazer invisível e armas ocultas: a feitiçaria, máquina de guerra.....	124
VII – Passadiço.....	131
VIII – <i>Polaroids</i> : as personagens/interlocutoras.....	133
Parte II – A violência dos dias	137
Jinnah.....	146
I – O cemitério como casa: redes de parentesco, amizade, risco e morte <i>na</i> Komende-Luyama durante a epidemia do ebola	147
II – Cemitérios do ebola: entre porcos, túmulos, coveiros e história	182
III – O sorriso de Mustapha: a alegria dos enfermos	212
IV – <i>Polaroids</i> : as personagens/interlocutoras.....	215
Isha.....	218
I – O hospital como cemitério: as mulheres e o medo.....	219
II – Estado, Cooperação Internacional e ONGs (doadores): a violência das instituições.....	260
III – <i>Polaroids</i> : as personagens/interlocutoras.....	278
Fatmata	280
I - As mulheres e os rumores: explicações para uma epidemia.....	281
II – Fotografia: as personagens/interlocutoras	314
Desfecho – Os dias que virão	317
Referências Bibliográficas	328

A etnografia – No limite, uma pesquisa sobre “amor”

Because of Love

A base da vida é o cuidado. Cuidar é um ato transformador, ambivalente e ambíguo. Cuidado é *phármakon*¹: remédio, veneno e cosmético. O mesmo cuidado que salva, mata. Cuidado, entendido como decorrência do “amor”, é um fardo que recai sobre as mulheres. Trata-se de um ônus cultural de uma existência feminina. Na Serra Leoa, uma pessoa torna-se mulher através das obrigações do cuidado. Dificilmente alguém se tornará mulher sem que se tenha acendido o fogo, pilado a pimenta, carregado sobre a cabeça os pesados baldes de água, cortado toras de madeira para a feitura da lenha, lavado roupas e assistido velhos e crianças. Lembro-me com clareza da cena observada em uma das comunidades em que vivi: a mulher, de 35 anos, fazia a comida no fogão de pedra e, quando meteu os peixes no óleo de palma fervente, a pequena cozinha, de telhas de amianto, foi tomada por fogo e fumaça. As três meninas que ajudavam a preparar o almoço, correram de medo. Irada, apesar de também ter se levantado receosa por conta do fogaréu, a mulher ralhou com as crianças: “Medo de fogo? Não sei como vão fazer na vida! E quando casarem? Não vão cozinhar?”. O medo do fogo era sempre visto com jocosidade, ironia, mas também vergonha. Na ocasião, tive a certeza de que ser mulher naquele lugar era uma experiência que passava pelo cuidado e pelo risco.

No ano de 2015, ainda sob o domínio do ebola² no este africano, perguntei a jovem serra-leonense Aminata Koroma o porquê de mais mulheres do que homens terem morrido com a epidemia. Como se fosse algo óbvio, estranhando que eu não soubesse a resposta, disse: “*Don’t you know? Because of love!*”³. Completando: “Uma mulher não tem coragem de deixar para trás seu marido doente, e nem seus filhos”. Sua resposta é praticamente espelho do que disse uma das interlocutoras da pesquisadora serra-leonense Aisha Fofana Ibrahim. Quando inquirida sobre seu posicionamento frente à epidemia na Serra-Leoa: “*I am a woman. How can I not help?*” (Ibrahim, 2017, pág 163)⁴. Desse modo, o espaço da omissão ou da

¹ Ver *A farmácia de Platão* (1991) de Jacques Derrida.

² Durante todo o processo de pesquisa e escrita, redigi a palavra ebola com letra maiúscula. No entanto, não sendo uma regra ortográfica, notei que, de certa forma, a palavra grafada com inicial maiúscula, pode sugerir uma dimensão espetacularizada à epidemia, o que não é objetivo desta etnografia. Sendo assim, optei pela grafia da palavra em letra minúscula.

³ “Você não sabe? Por causa do amor!”

⁴ “Eu sou uma mulher. Como poderia não ajudar?”.

autopreservação não é cogitado pelas mulheres, porque não existe. Negar ajuda, sendo mulher, não está em questão nestes lugares.⁵

Mundo afora, enaltece-se o cuidado das mulheres para com os seus e também para com os outros, fala-se em “dedicação”, “sacrifício”, “devotamento”, “amor” e “amor incondicional”. De modo geral, a mulher é associada ao cuidado de forma direta, natural, como se esta fosse uma relação óbvia e dada, e não uma construção social que carrega afetos e sentimentos considerados nobres, mas também impregnada por risco e perigo. Chama-se de “amor” o cuidado promovido por mulheres desde meninas, sem que se reconheça esse cuidado como um trabalho, um investimento de tempo, dedicação, paciência e força física; mas também um engajamento que leva a perdas, exaustão, debilitação física, bem como possíveis doenças e morte. A percepção sobre o cuidado feminino sofre de uma romantização perversa que coloca mulheres em cotidiano estado de risco e enfrentamento de muitos perigos.

A etnografia que aqui se desenrolará é uma pesquisa sobre (e com) mulheres em estado de risco. O trabalho busca compreender como essas mulheres negociavam com o perigo, todo o tempo, para promoverem o cuidado em suas redes de afetos durante a epidemia do ebola ocorrida na África do Oeste, entre os anos de 2014 e 2016. Esta é uma pesquisa sobre mulheres e suas vulnerabilidades durante a crise humanitária na Serra Leoa, mas também sobre sobrevivência e resiliência. Esta história não é, de forma alguma, uma história romantizada: os sobreviventes não são heróis ou vítimas, antes, são estigmatizados pelas famílias e comunidades, além de sofrerem com as consequências físicas da doença, tais como cegueira, surdez e fortes dores musculares. Aqui sequer os mortos descansam em paz, muitas famílias nem ao menos sabem onde estão enterrados e vizinhos e amigos ainda gestam ressentimentos entre si. Contudo esta não é uma pesquisa sobre a falta, é uma investigação sobre – e dentro – do cotidiano. É em suas tramas que, mesmo durante a guerra-civil ou epidemia, a vida pôde ser refeita, reproduzida. Ao meu ver, o cotidiano, prenhe de criatividade, suporta o mundo nas costas.

Consequentemente, esta não é uma pesquisa sobre Antropologia Médica (ver, por exemplo, Good, 2003 e 2010) ou *Global Health* (ver, por exemplo, Abramowitz, 2014; Schroven, 2014; Biruk, 2014) apesar de reconhecer a contribuição destas áreas durante a epidemia do ebola. Aqui, portanto, não se dará destaque às discussões sobre

⁵ Todas as traduções apresentadas nesta tese são de minha autoria, exceto aquelas referenciadas na bibliografia.

a precária estrutura de atenção à saúde dos três países mais afetados pelo vírus nos anos 2000 – Libéria, Serra Leoa e Guiné-Conacri – ou a detalhes a respeito do trabalho das agências humanitárias internacionais de saúde e seus médicos, enfermeiros e demais funcionários, nem mesmo buscarei dissertar sobre a antropologia como ofício de tradução entre culturas e suas noções de saúde, doença e cura. Tampouco, pretendo assinalar erros cometidos pelas organizações internacionais, muito menos traçar pontos a serem melhorados na resposta à epidemia na Serra Leoa no intuito de melhorar e otimizar uma futura atuação. Estes esforços são próprios de muitos estudos promovidos pela *Global Health*, em sua busca de respostas e soluções sempre mais rápidas e mais eficientes na lida com a urgência dos fenômenos que enfrentam.

Contudo, a celeridade na promoção da “tradução” entre entendimentos locais sobre o ebola e o tratamento da medicina dita ocidental nunca se dá de forma horizontal ou livre de dissensos, podendo produzir inúmeras violências e “epistemicídios”. Muitas vezes, a agilidade na administração da “medicina universal”, tendo como parâmetro as diretrizes da Organização Mundial da Saúde (OMS), pode levar ao reducionismo de uma ampla diversidade de entendimentos, também a processos de cristalização das dinâmicas culturais e à tutela do Outro, no caso, o Outro africano. Acredito que, em algum nível, métodos utilizados pela área da *Global Health* possam representar certo tipo de violência. Dessa maneira, diante do áspero cotidiano da maioria das mulheres serra-leonenses, influenciada pelo antropólogo estadunidense Michael Taussig (1993), esforcei-me pela feitura de uma pesquisa e escrita não violentas.

Apesar disso, paro e me repenso a partir do honesto questionamento do antropólogo Jean-François Vérant, durante a Reunião da *Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais* (Anpocs) do ano de 2018, que vive a delicada articulação entre o mundo acadêmico e sua posição enquanto antropólogo da agência de ajuda humanitária Médicos Sem Fronteiras (MSF): “Mas como o antropólogo deve se comportar quando as pessoas literalmente estão morrendo?”. Naquele momento, não houve antropólogo que pudesse responder a Vérant, pois de fato não há respostas únicas ou diretas que deem conta desse problema.

Porém, algo me inquieta diante de muitos dos trabalhos realizados pela área da *Global Health*. Existe uma incansável busca por apontamentos objetivando melhorias futuras e possíveis resoluções, o que é interessante a partir do que este campo se

propõe, no entanto, parece-me que as importantes conclusões e avaliações apreendidas em uma determinada experiência de crise humanitária, dificilmente são utilizadas em futuras (e similares) situações tensas e instáveis. Para exemplificar, sabe-se da grande influência dos *elders* (anciãos) na tomada de decisões nas comunidades africanas, o que não é diferente na Serra Leoa. Desta maneira, num evento crítico como a epidemia do ebola, o contato imediato das agências de resposta ao vírus com os velhos do local seria imprescindível para otimizar e garantir confiabilidade popular ao trabalho da ajuda humanitária. No entanto, apesar deste conhecimento prévio, esta relação foi estabelecida em poucos locais e tardiamente. Observando o caso da Serra Leoa, penso haver uma desarticulação entre as agências internacionais da ajuda humanitária, não apenas em relação às comunidades locais, mas também entre elas, havendo pouca circulação das pesquisas realizadas e dos trabalhos que estão sendo feitos na região, muitas vezes ocorrendo ampla divulgação internacional, mas não em âmbito local.

Há outros motivos para que esta pesquisa não se alinhe à perspectiva da *Global Health*, apesar de também ser por esta atravessada em alguns pontos. Este campo de estudos patrocina grandes projetos ao redor do mundo, proporcionando aos seus pesquisadores infraestrutura, o que evidentemente facilita a realização das pesquisas. No entanto, no Brasil, a área de estudos recebe poucos investimentos, pelo menos no campo da antropologia. O país é, portanto, muito mais um recipiente da *Global Health*, do que um agente desta. Assim, a antropologia médica brasileira estaria muito mais voltada para questões internas, referentes à saúde pública nacional. Um segundo motivo, pelo qual minha etnografia não se orienta por esta perspectiva é a divergência em relação ao modo de se fazer pesquisa. Enquanto volto-me para uma longa imersão cotidiana na realidade das comunidades locais, enxergo as pesquisas da *Global Health* como sendo menos intensas e íntimas, porém, focadas em pontos específicos e, no limite, mais ágeis e eficazes no que diz respeito a resoluções de questões a curto prazo, buscando, principalmente, o desenvolvimento e a difusão de vacinas para o combate de endemias, epidemias e pandemias.

O roteiro de uma pesquisa regida pela *Global Health* tende a ser padronizado e busca não fugir à metodologia proposta. Ao contrário, uma pesquisa como a que aqui se desenhou, norteadada pelo campo, não só se abre, mas dá boas-vindas às mudanças que acompanham o cotidiano, não deixando, contudo, de manter padrões ou questões a serem respondidas. Portanto, são formas diferentes de se construir uma pesquisa,

não havendo exatamente uma diferença em relação à qualidade de ambas na medida em que não são de fato comparáveis em todos os aspectos. Talvez, o ponto comparável desta etnografia e as pesquisas realizadas pela *Global Health* de mesmo tema seja o uso do trabalho de campo como ferramenta. Contudo, apesar desta enorme distância nas feições das pesquisas, dificilmente uma pesquisadora dedicada a entender questões a partir de um contexto de crise humanitária como uma epidemia não será encaixada, *a priori*, nas pastas da Antropologia Médica ou da *Global Health*. Por isso mesmo, entendo como imprescindível este primeiro posicionamento, que seja, esta etnografia se volta muito mais para os estudos de gênero do que para discussões sobre doença, cura ou traduções culturais entre “medicina Ocidental” e “medicinal tradicional”.

A presente pesquisa partiu do que as mulheres serra-leonenses realmente desejavam conversar e contar. Eram os assuntos do cotidiano os mais importantes para elas: *fambul* e *pekin den*⁶. Assim, esta é uma etnografia sobre as mulheres e o trabalho do cuidado durante a epidemia do ebola, e tudo o que isso envolveu, como parentesco, redes de afetos, desigualdade de gênero⁷, rumores, medo, ressentimentos, amizades. Por meio da experiência do adoecer sob a perspectiva feminina, busco observar a epidemia sob o ângulo de quem ofereceu cuidado e sobreviveu, ou não, às suas consequências. A partir de uma pesquisa realizada na capital da Índia, Nova Deli escreve a antropóloga indiana Veena Das:

(...) a história da doença, em muitos casos, foi também a história das relações de parentesco, de quem ajudou e de quem traiu. No decorrer da pesquisa, os respondentes buscavam relacionar os acontecimentos relatados a episódios anteriores a suas próprias doenças ou às moléstias dos outros, ou refletiam sobre as condições sociais e econômicas na qual viviam (...) Posteriormente, a doença revelou-se com um sentido profundamente social (Das, 2015, págs. 31 e 32)⁸.

⁶ Do krio, *Fambul*: família; *pekin den*: filhos.

⁷ A partir de algumas análises comparativas sobre os feminismos em África (Guiné-Bissau) e no Brasil, promovidos pela antropóloga Patrícia Gomes Godinho e pela socióloga Ângela Figueiredo no artigo *Para além dos feminismos: uma experiência comparada entre Guiné-Bissau e Brasil* (2016), questiono-me se estou fazendo bom uso do termo “desigualdades de gênero”, ou apenas promovendo uma importação de termos para pensar contextos muito diferentes entre si.

⁸ Texto original: “(...) *the story of illness in many cases was also the story of kinship relations, of who helped and who betrayed; in the course of interaction over survey questions respondents often went into other stories of how the episode of the related to earlier episodes of their own or others’ illnesses, or they reflect on the social and economic conditions in which they lived. Illness is the later sense revealed itself to be profoundly social*”.

De acordo com a autora, nem toda doença promove reflexões adensadas sobre aspectos sociais, contudo, outras podem trazer uma profunda reflexão sobre o corpo físico e também sobre o que ela chama de “mundo social”. Entendo que a epidemia do ebola seja um ótimo exemplo do tipo de doença que possa propiciar a reflexão sobre as experiências relacionadas ao adoecer. Acreditando que as experiências da doença e do adoecer são bem diferentes para as mulheres daquelas vividas pelos homens, na medida em que são moldadas pelo arriscado e perigoso trabalho do cuidado, busco, inspirada pelo filósofo alemão Walter Benjamin (1994), não apenas “escovar a história a contrapelo”, mas também escovar a contrapelo a experiência da epidemia do ebola na Serra Leoa, percorrendo as narrativas das mulheres vivas e mortas. Procuro, além da subversão da História, também sua radicalização, fazendo da mulher não apenas a personagem principal desta crônica da vida cotidiana, mas também sua autora. Portanto, a experiência do adoecer para as mulheres desce ao cotidiano, mesmo quando se trata do extraordinário. Todos os elementos das narrativa das mulheres são garimpados no dia a dia das comunidades.

Seguindo o que acho ser mais honesto com a voz das mulheres com as quais convivi, esta etnografia não subscreve a romantização do trabalho do cuidado e os papéis sociais de mãe, avó, anciã ou menina. As relações muitas vezes podem parecer cruas ou brutas demais, ora fantasiosas ou singelas, porém, nada disso foge do próprio cotidiano das serra-leonenses. A pesquisa não prescinde obviamente das vozes masculinas, ao contrário, para sua realização dependi da ajuda e amizade de vários homens. Com toda certeza, a segunda pergunta que mais me fizeram no país, após “*What’s your mission, here?*”⁹, foi “*Why women?*”¹⁰. Esta pergunta era feita apenas por homens, quando descobriam que minha pesquisa na Serra Leoa era voltada para a perspectiva das mulheres locais sobre a epidemia. Minha resposta era sempre algo do tipo: “Porque a maioria das pesquisas realizadas já é sobre homens”. Isso nem sempre fazia sentido para aqueles homens que, na verdade, nunca haviam tido suas vozes ouvidas, como, a princípio, eu supunha. Certamente, a História Oficial é contada e redigida por homens, porém, com o tempo, entendi que aqueles que conheci em campo não eram “homens oficiais”. Por isso, inúmeras vezes também estes fazem parte do que nomeio por perspectiva feminina ou, como chama Ibrahim (2006), “*other voices*”, “outras vozes”.

⁹ “Qual a sua missão, aqui?”.

¹⁰ “Por que mulheres?”.

O formato da etnografia que ora se apresenta inspira-se no livro *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre terror e cura* (1993) de Michael Taussig, obra que é dividida em duas partes: *Primeira parte - Terror* e *Segunda parte - Cura*. Assim, esta também se divide em duas metades: *Parte I - Os dias violentos* e *Parte II - A violência dos dias*. A primeira porção do texto rememora a Guerra Civil (1991-2002) vivida na Serra Leoa, acontecimento imprescindível para se compreender o país e seus posteriores eventos críticos. A segunda parte trata diretamente da epidemia do ebola vivenciada pelas mulheres serra-leonenses, dando destaque a três personagens: Jinnah, Isha e Fatmata. O investimento neste formato de texto, que se orienta pela criação de personagens mulheres, inspira-se no trabalho de outras autoras, como as antropólogas Veena Das, Andrea Lobo. Sobretudo, esta escritura é devedora dos textos e trabalho docente de Laura Moutinho, também de seu grupo de orientandos na Universidade de São Paulo, que se dedica com grande empenho a escrita e reescrita, entendidas como *locus* de “criação” de personagens e cenários que adensem a experiência do campo.

Deixo, contudo, o alerta de que o excesso de referências a variadas formas de violências não é o todo da etnografia, podendo operar como um *trickster*, “trapaceiro”. Ao contrário, há aqui uma história das tentativa de subversão das violências, mesmo que muitas vezes frustradas. A meu ver, se o estudo das violências pode nos ser útil em alguma instância, é ao nos ensinar que podemos contar com a “feroz resistência” cotidiana que faz o mundo se erguer mesmo quando destruído, e com o poder da risada, que, como já argumentou Taussig (1993), faz rachar o mundo, e, acredito eu, desequilibra a inércia das violências. Tenho certeza de que, como eu, você também já tenha se questionado, ao ver e escutar de relance no noticiário, sobre lugares avassalados recentemente por formas de violência como a Síria, o Congo, a Venezuela, o Haiti e a Serra Leoa, além de Mariana e Brumadinho, no Brasil: “Como estas pessoas conseguem viver numa situação dessas?”. Persistem, porque persistem também o cotidiano e o trabalho do cuidado, que no limite é o “trabalho do amor”.

Mama Gɔboy: de quando virei a mulher do Diabo

Olhando fotos de alguns dos cemitérios da Serra Leoa, lembrei-me da questão colocada por uma colega do Departamento de Antropologia da USP: “Em campo, você não tinha medo de nada? De contrair ebola? De viajar sozinha?”. Disse a ela que não, pois, apesar da epidemia ainda existir no país (2015/2016, época da minha primeira estada em campo), ela encontrava-se controlada e caminhando para o seu fim. A respeito de viajar sozinha, sempre considerei mais exaustivo do que perigoso. Além disso, tenho no país uma rede de amigas e amigos que me garantia uma razoável sensação de segurança. O fato de ter sido furtada por duas vezes e ter estado na delegacia de polícia, também por duas vezes, não representava algo perigoso em si, talvez estressante e não esperado.

Contei que existiam outras coisas que me desgastavam, como as visitas ao Hospital Mortuário e aos cemitérios, mas não era medo. Pensei mais um pouco e disse, com muita seriedade, apesar de ter causado risos no grupo de amigos que conversava sobre dificuldades relativas ao trabalho campo: “Ah, tem uma coisa que eu tinha muito medo. Eu tinha medo de quebrar a perna!”.

No meio dos risos, tentei me explicar e dar sentido àquele medo. Sendo uma pessoa muito desastrada no meu dia a dia, receava quebrar uma das pernas e ficar impossibilitada de fazer viagens em direção ao interior do país e impedida de andar pelas cidades, justamente em busca dos hospitais, necrotérios e cemitérios. O que poderia parecer risível para todos, para mim era uma preocupação real na medida em que eu já havia escorregado para dentro de um buraco profundo em uma calçada de Freetown, capital da Serra Leoa, e também caído na fossa da comunidade de Komende-Luyama (etnia mende), sudeste do país e um dos locais-cenários de minha pesquisa. Esta apreensão pela possibilidade de machucar uma das pernas vinha da absoluta consciência de que me locomover por estradas, cidades, vilas e comunidades era imprescindível para a realização do meu trabalho de campo.

Viajei para Freetown, pela primeira vez em 12 de outubro de 2015. Lá, fui recebida pela professora e pesquisadora da linha dos Estudos de Gênero da *Fourah-Bay College/University of Sierra Leone* e ativista feminista Aisha Fofana Ibrahim, que me mostrou inúmeros locais do país, e também me apresentou às primeiras mulheres com quem eu viria a estabelecer interlocução. A partir destes nós de rede, fui destrinchando toda uma trama de afetos que possibilitaram a realização deste trabalho. Hoje, pode-se dizer que possuo uma razoável rede de contatos, amigos e “parentes”, que me permite circular com certa tranquilidade pelo país. No entanto, a

formação destas relações se deu de forma lenta, dependendo de muitas viagens e deslocamentos. Muitas vezes, viajei quilômetros sozinha pelo fato de algum conhecido ter me indicado um lugar ou pessoa que pudesse ser importante para a pesquisa. Raramente achava o que tinha ido buscar, porém, ampliava cada vez mais minha trama de afetos e também meus conhecimentos sobre o país e sua gramática social, o que me foi fundamental, dado que as pessoas que conhecia pelo caminho se demonstravam mais abertas conforme percebiam que eu conhecia um pouco mais sobre a Serra Leoa do que uma simples estrangeira.

Ao todo, passei nove meses no país, três deles entre os anos de 2015 e 2016, os outros seis meses no ano de 2017. Confesso que a intimidade com meus interlocutores não se deu de primeira, tornou-se real na última estada em campo. O fato de ter cumprido a promessa de que voltaria para a Serra Leoa no ano de 2017 criou entre nós confiança e o surgimento progressivo de uma intimidade que me permitiu transitar do *status* de estrangeira para o de família. Das três comunidades em destaque na pesquisa, morei em duas delas: Komende-Luyama e Devil Hole. A experiência do cotidiano me permitiu estabelecer uma grande intimidade não só com as mulheres e crianças locais, mas também com alguns homens. Em Komende, foi-me atribuído, pelo chefe local, o nome africano e muçulmano “Mariama”, que passou a me acompanhar em todas as incursões em campo. Na verdade, com exceção das pessoas de Freetown, quase ninguém me conhece pelo nome de registro, dado por minha mãe, no Brasil. Os primeiros dias como Mariama não foram fáceis, pois não era mais a estrangeira, mas não chegava a ser alguém da comunidade, habitava eu um lugar ambíguo. Lugar este que nunca deixaria, mesmo porque a intimidade nunca me tornaria uma nativa, o que também jamais busquei, sequer acreditei que isso seja possível. Sendo Mariama um nome extremamente comum na comunidade, chamavam-me de “Mariama *pumwi*”, do mende, “Mariama branca”.

Depois de ter me tornado Mariama, passei a “comer junto”, “comer no mesmo *pot*¹¹”, o que é muitas vezes tornar-se família. “Comer junto” concedeu-me a estreiteza de relação necessária para tornar-me audiência confiável para as memórias e conversas das mulheres. Com os dias, os homens se inquietaram para saber qual era a etnia de meu pai e qual era o nome de meu marido. Diante das negativas sobre etnia e também sobre esposo e casamento, propunham com jocosa seriedade me darem seus

¹¹ Panela, pote, vasilhame.

nomes. Deste modo, poderia eu ter um segundo nome, um sobrenome africano, que ali, onde estava, era o primeiro nome do marido. Frente a uma “gafe antropológica” cometida por mim, as mulheres resolveram meus problemas de nomeação.

“Comendo junto” com as enfermeiras Benita (esq.) e Doris (dir.).
Acervo pessoal, Komende-Luyama, Serra Leoa, 2017.
Fotografia: Mojama Baima/Jama

Numa tarde, havia chegado à comunidade um dos diabos da Sociedade Secreta dos Homens¹² (Newland, 196; Little, 1976), *Poros Society: Gɔboy*. Enquanto as mulheres corriam do diabo, eu fascinada por seu balanço, abracei-o e também com ele dancei. Sem saber, havia cometido um grande erro, mulheres não devem ter contato íntimo a não ser com *Swei*, o diabo da *Bondo Society*, a Sociedade Secreta das Mulheres. O que poderia ter sido um problema, foi transformado pelas mulheres em uma eterna piada, virei então “*Mama Gɔboy*”, a Sra. *Gɔboy*. Com uma única e sagaz piada, minhas interlocutoras de Komende haviam resolvido três questões: o assédio

¹² As Sociedades Secretas estão presentes na região que compreende a Serra Leoa, a Libéria e a Guiné-Conacri. Dividem-se em *Bondo Society* (conhecida também por *Sande Society*), sendo exclusivamente de mulheres e; *Poros Society*, destinada aos homens, podendo contar com a presença de algumas mulheres em determinadas posições de liderança quando necessário - no entanto, estas adquirem um *status* ambíguo, deixando de participar da Sociedade das Mulheres. Ambas sociedades são responsáveis pela realização de rituais de passagem para a fase adulta. Tais sociedades também são encarregadas pela educação comportamental de cada grupo, culto aos ancestrais e aos vários diabos. A *Bondo Society*, já faz algum tempo, é tema de debates e polêmicas visto que realiza a circuncisão feminina (extraíndo, durante o ritual iniciatório, o clitóris e até mesmo a vulva da menina, em alguns casos), acreditando com isso garantir a fertilidade das mulheres bem como padrões de moralidade sexual. Prática contestada por muitas feministas africanas e não africanas, que defendem a abolição da prática de circuncisão e, não da *Bondo Society* enquanto instituição social. Nomeiam a prática não como ritual iniciatório e sim como FGM (*Female Genital Mutilation*/“Mutilação Genital Feminina”). Em contraposição, mulheres e homens da região, que defendem a existência do rito, argumentam se tratar de um elemento da “cultura”, da “tradição”. Certa vez, um homem serra-leonense questionou publicamente que o termo “Sociedade Secreta” é colonial e apenas serve para exotizar os grupos e seus costumes, que são considerados muito importantes nos três países e também em outros lugares como Costa do Marfim. O que pouco se comenta é que o rito de iniciação da *Poros Society* também é questionado por muitos ativistas, estando também envolvido em discussões. Ambas sociedades são de origem mende, tendo sido introduzidas em muitas outras etnias.

masculino, meu sobrenome africano e a atribuição de uma etnia para mim (no caso, mende). Quilômetros distante de Komende-Luyama, em Devil Hole, a minha anfitriã Jeneba Shyllon reforçava meu caráter ambíguo chamando-me de nomes que transitavam entre o total afastamento até a completa intimidade. Em meus primeiros dias na comunidade, apresentava-me aos moradores por “*i na mi strenja*”, “ela é a minha estrangeira”. Com o passar do tempo, quando vizinhos elogiavam minhas atitudes como a realização de atividades domésticas, carregar peso e lavar minha própria roupa, Jeneba dizia orgulhosa “*i na black uman*”, “ela é uma mulher negra”. No final da minha estada em Devil Hole, passei a ser chamada de “*na mi daughter*”, “minha filha”, forma de tratamento que se estende até os dias de hoje.

Goboy, diabo da *Poro Society*.
Acervo pessoal, Komende-Luyama, Serra Leoa, 2015.

Serra Leoa – Mapas e trajetórias

Esboço do Mapa-Múndi, Caderno de Campo III.
Acervo pessoal, Serra Leoa, 2017.

Nem todo lugar está no mapa. E nem tudo que está no mapa é conhecido. Porém, também é certo que nem todo mapa consegue abarcar o mundo inteiro, que não é maior do que a comunidade de Komende-Luyama, com seus pouco mais de mil habitantes e algo em torno de 69 casas. Komende pode não estar no Mapa-Múndi, mas encontra-se no mapa da Serra Leoa, vendido nas ruas de Freetown. A comunidade está a aproximadamente sete horas e meia da capital, no distrito de Kenema, no sudeste do país. Para quem habita Komende, as novidades vindas do mundo estão na *Junction*, que quer dizer entroncamento, um lugar onde se pode comprar água, refrigerante e até iogurte. Além disso, pode-se pegar uma *okada* (motocicleta-táxi) para Kenema, a maior cidade da região, com mercados e bares, onde se pode comprar pão, artigo raro na pequena comunidade. De Kenema, por meio do transporte do governo, ou dos ônibus privados, pode-se ir a Freetown e, depois, ao mundo. Mas o que seria o mundo?

Komende me fez lembrar coisas guardadas e repensar o mundo. Nas primeiras viagens que fazemos, temos a impressão de que nosso mundo se amplia, torna-se gigante. Novos países, novas paisagens, novos sabores e outros medos.

Porém, com o passar do tempo, o distante torna-se logo ali, de fácil acesso, é o exato momento em que o mundo se apequena. Vez por outra, na comunidade de Komende-Luyama, pegava o grande mapa da Serra Leoa que havia comprado ainda em 2015. Eu o abria na varanda do Posto de Saúde, onde morava junto às enfermeiras Doris e Benita, também com as meninas Jama, Abie e Jamie, com seus 15, 10 e 9 anos. Quando esticava o mapa no chão, as crianças logo o rodeavam, tentando achar suas comunidades de origem¹³, tiravam os chinelos e, com muito respeito, se debruçavam sobre o grande papel *couché*. Logo, juntavam-se a elas a parteira Jenneh, as enfermeiras e as mulheres que esperavam alguma parturiente da família dar à luz, pois a unidade de saúde era também maternidade. As poucas mulheres que sabiam ler procuravam e apontavam com o dedo as comunidades, as outras gritavam com empolgação, como num jogo de bingo. Todas riam bastante, inclusive eu, que de tudo participava. Olhando as meninas debruçadas sobre o mapa, tentando achar o nome Komende diante de tantos outros muitos nomes grafados no papel, recordava-me de quando me punha diante do mapa de meu estado, Minas Gerais, com mais de 800 municípios – bem como o distrito de Kenema que possui muitas comunidades – tentando achar a pequena cidade em que nasci no Vale Jequitinhonha

Figura I: Localização de Komende-Luyama.

Fonte: Weather Forecast (2018).

Naqueles momentos, eu olhava aquelas crianças e mulheres com admiração, o mundo delas era maior do que o meu. Com isso, não busco infantilizá-las, romantizar

¹³ Algumas das crianças haviam se deslocado de suas comunidades de origem para residir com tias, avós e amigos da família, o que será melhor explicado na segunda metade da tese.

sua precária escolarização ou mesmo a falta dela. Em momento algum desconheciam que o mundo era grande e plural, mas apresentavam outro ponto de vista, o mundo começava em Komende-Luyama. Para chegar lá, eu precisei desenhar o Mapa-Múndi para mostrar o Brasil e sua distância em relação a *Mama Salone* (“Mãe Serra Leoa”) ou *Swit Salone* (“Doce Serra Leoa”), como é chamada carinhosamente pela população local, em krio, língua franca do país (que também é o nome de uma etnia local: *creole*/krio). O país que conta ainda com 17 outras línguas e etnias, sendo elas: mende, temne, mandingo, fula, gola, sape, kissi, sherbro, kono, susu, koranko, krim, vai, limba, yalunka, loko e kru.

Figura II – Grupos étnicos da Serra Leoa.

Fonte: Thomas (2014).

Mende e temne são consideradas as duas maiores etnias do país. Mende é a etnia da comunidade Komende-Luyama (Komende faz referência a “dos Mende” e Luyama é o nome do rio que banha o território), a primeira comunidade onde vivi, tendo estado por lá desde a primeira estada em campo, em 2015. Os moradores de lá vivem da produção das *farms* (pequenas roças) de cacau, que vendem para cidades maiores, e também das roças de arroz, para consumo local. Além disso, possuem *gardens* (hortas ao redor das casas), onde plantam milho, berinjela, *okro* (tipo de

quiabo), noz-de-cola e mandioca, tanto para o consumo próprio quanto para vender numa feira a alguns minutos da comunidade. Foi nesta comunidade, em 2015, que estabeleci meus primeiros contatos com sobreviventes do ebola. A princípio, nesse encontro, construí uma aura romantizada sobre a sobrevivência, o que, com o tempo, foi desconstruída por eles próprios.

Em Komende, minhas principais interlocutoras eram Doris, enfermeira de 35 anos, Benita, enfermeira com mais de 50 anos, as meninas moradoras do centro de saúde e as nove sobreviventes mulheres da epidemia, além de Mustapha, um dos sobreviventes homens. Por lá, busquei “reconstituir” a história de Jinnah, primeira mulher morta pelo vírus na comunidade, por meio das narrativas produzidas pelas mulheres vivas de sua família, vizinhas e amigas. De Komende, no distrito de Kenema, com a capital de mesmo nome, sudeste da Serra Leoa, desloquei-me para Devil Hole, comunidade localizada na parte rural do distrito Western Area, que tem como capital a cidade de Waterloo, que abriga um dos chamados “cemitérios do ebola”. Devil Hole possui uma população dividida entre pessoas da etnia Krio e da etnia temne. Sendo a comunidade bem próxima de cidades maiores como Waterloo, Jui e Freetown, seus moradores vivem de pequenos comércios ambulantes ou trabalham nas cidades vizinhas. No local, morei na residência do casal Shyllon, uma policial e um caminhoneiro aposentado. Lá, percorri juntamente com Jeneba Shyllon, *Aunty Amin*, *Mama Fish* e Isata, a história da doença e morte de Isha, a primeira morta por ebola da comunidade.

A partir de Devil Hole, onde fixei moradia, fiz frequentes visitas à comunidade de John Thorpe, também localizada na área rural do distrito Western Area, onde conheci a história de Fatmata, também a primeira pessoa morta pelo vírus em sua comunidade, através das narrativas de suas amigas e do chefe do lugar. Esta era uma comunidade temne, localizada à beira do mar, vivendo da comercialização da areia. Das três comunidades em que estive, era certamente a mais pobre e com menor infraestrutura sanitária.

Na região urbana de Western Area, vivi em Freetown, cidade montanhosa, extremamente movimentada. Se dizem os paulistanos que “São Paulo não dorme”, os moradores da capital da Serra Leoa afirmam: “Freetown não para”. A cidade vive dos vários serviços que oferece, mas também da complexa e ambígua relação socioeconômica com as organizações internacionais da ajuda humanitária. Na capital, transitei entre favelas, o centro e as regiões mais caras da cidade. Visitei

recorrentemente hospitais, cemitérios, faculdades e ONGs. Fiquei hospedada em uma casa no pé da serra que dá nome ao país, no bairro *Leicester Peak*, uma casa confortável de um casal de professores universitários da *Fourah-Bay College/University of Sierra Leone*. Tive como anfitriões a professora Aisha Fofana Ibrahim, que posteriormente seria minha supervisora no país, e seu marido, o historiador Ibrahim Abdullah.

Figura III – 14 Distritos da Serra Leoa e suas capitais

Fonte: UN Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (2000).

Na região central da cidade de Freetown – que não só é a capital do país como também do distrito de Western Urban Area – está enraizada a *Cotton Tree* (“Árvore de Algodão”), árvore antiga e imponente, símbolo da liberdade na medida em que está atrelada à história das pessoas escravizadas que, quando libertas, voltaram a Serra Leoa: “os retornados”. Todo dia 27 de abril, vários serra-leonenses se reúnem ao redor do “monumento vivo” para celebrar o dia da independência em relação ao Reino Unido, que ocorreu no ano de 1961. Festejam em volta da árvore, portando bandeiras e todo tipo de adorno com as cores verde, branca e azul. Membros não apenas da diáspora como também negros de várias localidades do mundo reconhecem a Serra Leoa como um dos símbolos do pan-africanismo. Os moradores locais se

regozijam ao dizer que Freetown é *the city of freedom* (“a cidade da liberdade”) ou ao afirmar que a cidade está sob *the air of freedom* (“o ar da liberdade”). O historiador serra-leonense Arthur T. Porter completou seu doutoramento em filosofia pela Universidade de Boston, na década de 1960, apresentando o texto *Creoledom*, que viria a ser uma das obras clássicas na historiografia da Serra Leoa, fazendo referências inclusive ao trabalho de Gilberto Freyre no Brasil, *Casa-Grande & Senzala* (1933), como indispensável para o entendimento do processo de colonização e as posteriores questões raciais no país da América Latina. Diz Porter sobre a capital da Serra Leoa:

O curioso e característico sabor de Freetown, que a faz diferente de outras cidades e metrópoles na África tropical provém principalmente de uma fonte, do *Creoledom*. O termo *Creole* é usado para se referir aos descendentes dos Colonizadores e dos Africanos Libertados da Serra Leoa e de outros, que cultivaram seus hábitos e vieram a aceitar seus modos de vida. (Porter, 1963, pág. 3)¹⁴.

A história da colonização da Serra Leoa é peculiar, sendo um projeto do Reino Unido para assegurar um território de retorno no continente africano àquelas pessoas que, escravizadas, tinham sido enviadas para outras regiões do mundo. Experimento britânico que se articulava ao seu *status* antiescravagista durante os séculos XVIII e XIX, condizente com seus interesses econômicos da época. Localizada na costa oeste da África, a região foi denominada de Serra Leoa (por conta do formato da grande montanha vista do mar, que lembrava uma leoa, o que era reforçado quando chovia e os trovões pareciam rugidos do animal) por Pedro Sintra, português que foi o primeiro europeu a aportar no local em 1460, iniciando a comercialização de pessoas escravizadas da Serra Leoa em 1462.

Na medida em as primeiras feitorias foram estabelecidas pelos portugueses, a região foi vista como lucrativa, o que levou a disputas frequentes por seu controle entre portugueses, ingleses e franceses. Apesar de pouco conhecida por não africanos, a presença portuguesa na região foi crucial para o estabelecimento do lucrativo e perverso comércio de pessoas capturadas e escravizadas na costa da Serra Leoa. Talvez por isso, pela relação estabelecida entre Portugal e Brasil no comércio de negros africanos escravizados, um dos meus interlocutores chama atenção para o fato

¹⁴ Texto original: “*The curious and distinctive flavour of Freetown which makes it different from other cities and towns in tropical Africa derives mainly from one source, from Creoledom. The term Creole is used to refer to descendents of Settlers and Liberated Africans in Sierra Leone and others who had cultivated their habits and had come to accept their way of living*”.

de que meu país muito deve a Serra Leoa (ver adiante). Não por coincidência, uma das formas de se designar uma pessoa branca pelos temne é o termo *oportó*, fazendo referência direta aos portugueses.

Diante do empreendimento britânico antiescravagista, no século XVIII, os *oportó* foram expulsos da costa da Serra Leoa. Neste momento, iniciou-se o projeto do *Creole*dom, ou seja, um sistema de colonização que tinha como dirigentes os *Creoles*, que eram ex-escravizados do Reino Unido, dos Estados Unidos, do Canadá e os *Maroons* da Jamaica. Com exceção destes últimos, muitos dos retornados já não mais falavam suas línguas de origem e haviam adquirido outros hábitos a partir das experiências vividas em contextos não africanos. Além destes, havia também os *Liberated Africans*, libertos de navios negreiros clandestinos por forças britânicas. Por fim, chegaram à região comerciantes sírios e libaneses durante o século XIX, mas até hoje não são reconhecidos como serra-leonenses, mesmo que muitos nunca tenham visitado os países de origem de suas famílias. Apesar da comunidade libanesa ter se fixado na Serra Leoa há mais de 100 anos, ainda são tidos como estrangeiros, sendo alvo de ressentimento e inveja por conta dos vultuosos negócios que possuem no país como supermercados, restaurantes, locais de entretenimento (como cassinos), tendo destaque também na construção civil¹⁵.

Freetown, portanto, foi desenhada como um experimento para servir à *Black Settler Colony* (“Colônia de Colonos Negros”), assumindo os cargos mais altos aqueles ex-escravizados que primeiro haviam chegado à região, que estabeleceram relações próximas e diretas com os poucos brancos europeus que na Serra Leoa residiam. Com o tempo, por conta da habilidade para o comércio, os *Liberated Africans* ascenderam socialmente. Apesar do *Creole*dom poder parecer, a um primeiro momento, um projeto fascinante, por outro lado, também apresenta sérios problemas e reproduz a estratificação social de sua metrópole, o Reino Unido. A colônia britânica era regida por colonos negros, mais não quaisquer negros, neste grupo não eram inseridos os *Tribal Africans* (“Africanos Tribais”), aqueles que já estavam na região da Serra Leoa bem antes da chegada dos negros retornados e liberados/libertados. Assim sendo, enquanto os *Black Settlers* e os *Liberated Africans* conseguiam transitar e ascender dentro do sistema de estratificação social arquitetado pelo *Creole*dom, os

¹⁵ Atualmente, outro grupo atuante na Serra Leoa é o de chineses, que se dedicam à construção de estradas, rodovias e implementação de pedágios. Porém, diferentemente dos libaneses, os chineses, em sua maioria homens, não se envolvem com a sociedade local, não tendo interesse em fixar residência no país.

nativos da terra permaneciam na base da pirâmide social, sem qualquer possibilidade de movimentação (Porter, 1963).

Enquanto isso, os *Creoles* desenvolviam um estilo de vida próprio e sofisticado, que priorizava o estudo dos filhos na Europa, rigorosas práticas religiosas cristãs, elegantes modos de vestir, falar e se portar à mesa – além, é claro, da manutenção de uma boa e próxima relação com os brancos. Com este estilo de vida buscavam demonstrar distinção, explicitando aquilo que não podia ser alcançado pelos demais, como os *Tribal Africans*, excluídos dos acessos e oportunidades trazidos pela colonização. Contudo, é importante que se saiba que o modelo do *Creoledom*, que reproduzia e devia obrigações ao Reino Unido, não agradou a todos os nativos. Um dos heróis nacionais da Serra Leoa, é Bai Bureh¹⁶, respeitado guerreiro mende, que convocou os “tribais” a se revoltarem contra a colonização britânica, em 1898. Os guerreiros de Bai Bureh, homens das etnias temne e loko, chegaram a ter grande sucesso em certo momento, chegando a matar muitos colonizadores britânicos, mas acabaram por sucumbir ao poder dos ingleses.

A historiadora guineense Patricia Alexandra Godinho Gomes, professora da Universidade Federal da Bahia, discorrendo a respeito dos países africanos de língua oficial portuguesa (PALOP), demonstra como este processo de colonização foi comum no continente africano, conduzindo uma “política assimilacionista” na qual os africanos que não se encaixassem carregariam o rótulo de primitivos. Dessa forma, a colonização em África buscou não apenas extrair as riquezas naturais do continente, bem como objetivava moldar costumes, crenças religiosas e formas de se fazer política, ou seja, a mesma estrutura de segregação social vivida no continente europeu foi exportada para as colônias. Escreve Gomes:

A política “assimilacionista” praticada decretava como “não civilizadas” as populações nativas da Guiné, de Angola e de Moçambique, obrigando as mesmas a passar por um “teste de civilização” a fim de adquirir direitos de cidadania. A criação de mecanismos legais de segregação praticada através de um sistema jurídico e institucional erguido exclusivamente para sujeitos coloniais seria o primeiro passo no sentido de discriminar os africanos no contexto de Estado colonial. (2016, pág. 124).

¹⁶ No ano de 2018, como forma de homenagem, um antigo retrato de Bai Bureh foi reproduzido, em forma de pintura mural, nas paredes externas do mercado de Freetown, *Big Market*.

A colonização deixou profundas marcas na Serra Leoa, como a desbalanceada distribuição dos serviços no país, privilegiando-se Freetown para todos os investimentos, relegando às demais cidades e comunidades uma infraestrutura precária. Nada mais comum do que ouvir dos moradores de Komende-Luyama, Devil Hole e John Thorpe, além das tantas outras regiões do país: “*It is everything to Freetown, nothing to us!*” (“É tudo para Freetown, nada para nós”). Além disso, há também complexos sentimentos em relação àqueles que vivem e trabalham em Freetown: desdém, inveja, admiração, encantamento – o que não me parece ser diferente em relação aos países vizinhos e suas capitais.

A Serra Leoa faz parte da região do Mano River, composta ainda por Libéria e Guiné-Conacri. Os três países possuem grande proximidade geopolítica, o que leva a inúmeros teóricos africanos, e também não africanos, afirmarem que é difícil falar de um país sem fazer referências aos demais. Por exemplo, para pensar a guerra civil da Serra Leoa é importante entender a influência da Libéria sobre esta.

O Mano River, de modo geral, percorre uma região de grande exploração mineral. Nesse sentido, destaca-se a Serra Leoa por conta da espetacularização midiática que atrelou o tráfico de diamantes como elemento principal da guerra, o que não é verdadeiro em qualquer narrativa ou relato histórico. No entanto, foi assim que a Serra Leoa ganhou visibilidade no imaginário global da violência, ou seja, como lugar dos “diamantes de sangue”, um país extremamente violento.

Pode-se não saber a localização do país no Mapa-Múndi, no entanto, a Serra Leoa é apontada como um lugar perigoso na geografia imaginária e imaginada da violência. Isso apenas se fortaleceu, mesmo depois de findada a guerra, por conta das produções cinematográficas que tiveram o país como palco, interpretadas por dois atores muito conhecidos: *Blood Dimond (Diamantes de sangue)* de 2007, interpretado por Leonardo de Caprio e *Lord of War (O senhor das armas)* de 2005, que tem como protagonista Nicolas Cage. Certa estou de que estes filmes causaram um impacto nas pessoas ao redor do mundo, o que contribuiu para a moldura do terror que envolve, até hoje, a Serra Leoa, mesmo a guerra civil tendo acabado há 17 anos e apesar do país ser considerando um dos mais pacíficos e com maior tolerância religiosa do globo. Obviamente, a guerra é estruturante no país, é um evento crítico que marcou o modo da sociedade existir, contudo, em nada tem que ver com o terror espetacularizado destas produções, que ajudam a Serra Leoa a ficar cristalizada no tempo como um lugar violento, levando pessoas a sempre me perguntarem: “Como

anda a guerra por lá?” ou afirmar “Teria medo de viajar pra lá, parece ser muito violento!”. Aqui, é importante que nos questionemos: de qual violência se fala? De qual violência estrangeiros têm medo? E de qual violência (violências) realmente se trata?

Diante disso tudo, não é muito justo ser a Serra Leoa apenas um ponto vermelho no mapa do continente africano e lembrada apenas pela violência contada por homens brancos e não africanos. Se a guerra estrutura este país, que seja também contada pelas mulheres. Além disso, que elas possam contar suas versões sobre as violências, como lidam com estas e, como a partir delas, resistem e existem.

Figura IV – Continente Africano, Serra Leoa (em vermelho).

Fonte: Braga (2008).

Quando me perguntavam se o Brasil era na África ou na *America*, fazia eu um precário esboço de Mapa-Múndi no meu caderno de campo. Nesse empenho, eu desconsiderava continentes e ilhas do mundo, lugares dos quais nunca estamos muito certos a respeito de suas localizações, ou seja, reproduzia a enraizada força colonialista de fazer desaparecer mundos e gentes, mesmo que fosse no papel.

Os desenhos, mapas e conversas me levaram não apenas a pensar a Serra Leoa de forma diferente, mas a enxergar o tempo e o espaço através de novas lentes. Muitas vezes, as meninas de Komende riam de quando eu saía da varanda e olhava para o céu completamente coberto de estrelas, apesar de não ser uma pessoa dada a admirar os

astros. Explicava a elas que em minha cidade – São Paulo – não se viam tantas estrelas por conta das intensas luzes artificiais e da portentosa dimensão dos arranha-céus. Ficávamos horas conversando sobre Komende-Luyama, Freetown, São Paulo e as coisas do mundo, ouvia perguntas do tipo: “Mas como é possível um lugar que tenha tanta luz que não se possa ver estrelas?”, “Como é possível um povo comer sem pimenta?”, “Sua cidade é maior do que a Serra Leoa?”. Entre as muitas perguntas, contavam-me que Kabala, cidade ao norte do país, era tão montanhosa que fazia frio, eu ficava imaginando aquele lugar que tanto queria conhecer. Assim, passávamos as noites – as mulheres, as meninas e eu – desenhando nossos mapas imaginados.

Quando uma das meninas demandava: “Agora fala alguma coisa na língua do seu país... fala... fala o nome da sua irmã”, riam alto dada a dificuldade da pronúncia do nome para elas, que eram Mende.

- Flávia! Flá-vi-a... (falava eu, estressando as sílabas.)
- Fra-vri-a... Fravria! (todas nós ríamos de nosso atrapalhado, mas ávido desejo de conhecer o mundo umas das outras).

Prólogo – A temporalidade dolorosa¹⁷: para entender a Serra Leoa, para compreender a tese

*Suas conversas sempre eram temperadas
com afirmações acerca do tempo.*

- Veena Das, 1999

“*Om̄s yu ol?*”. Perguntei a *Aunty Ada*¹⁸. Ela olhou para mim, pude senti-la alguns segundos em suspensão. Como quem tem a resposta na ponta da língua, mas receava que eu não compreendesse na medida em que sabia de antemão que eu esperava números e datas, olhou então para Mina e pôs-se a falar. Até que parou, esperando que Mina fizesse uma tradução do krio para o inglês. Ambas sabiam que eu andava estudando, por isso mesmo, tinha ousado perguntar “Quantos anos você tem?” fazendo uso da língua local. Porém, ambas também sabiam que dificilmente eu teria entendido aquela resposta longa, falada de modo rápido.

Mina respondeu: “Ela não sabe!”. Inquietei-me com aquela breve resposta, tendo em vista que *Aunty Ada* havia falado por mais de um minuto e, mesmo que a língua fosse diversa da minha e mesmo do inglês, aquela não poderia ser a tradução adequada para a extensa explicação dada por Ada. Demandeí saber o que ela havia falado ao certo. Mina então me disse que a cozinheira era do meio rural e que as pessoas de lá se referiam ao tempo de outra maneira. Contou a jovem: “Por exemplo, quando perguntam a idade, dizem que têm a idade daquela árvore. Quando perguntam quando uma criança nasceu, falam que foi na última estação das chuvas, ou falam que tal criança nasceu quando houve esta ou aquela tempestade. Coisas assim, coisas da vila”. Tragada por meus pensamentos, refletindo como aquilo explicava muito dos modos de viver na Serra Leoa, fui salva das minhas “tartarugas profundas” quando Mina, com grande praticidade, disse: “Ah, mas ela disse que pode colocar aí que ela tem 52”.

¹⁷ O título foi inspirado no termo francês “*la temporalité douloureuse*”, utilizado pela etnóloga Anne-Christine Taylor em seu artigo *L’oubli des morts et la mémoire des meurtres: expériences de l’histoire chez les jivaro* (1997).

¹⁸ *Aunty Ada* – apelido carinhoso de Adama, “tia Ada” – é cozinheira da casa da professora serra-leonense Dra. Aisha Fofana Ibrahim. Mina, apelido de Yasmine, é a filha mais velha de Aisha e estudante de francês na mesma universidade em que a mãe e o pai dão aula e realizam pesquisa.

Aunty Ada, Adama Sande, “52 anos”

Assim foi feito, escrevi na legenda da polaroide que acabara de tirar: “Adama Sande, Age 52”. Mina acrescentou que as pessoas das vilas, no interior da Serra Leoa, faziam alguns cálculos aproximados, tomando como referência eventos de destaque ocorridos em suas comunidades ou no país, para responderem a estes tipos de questões, que no caso são: “Quando ele nasceu?”, “Quando ela morreu?”, “Quando eles se casaram?”, “Quando ele adoeceu?”. Perguntas que se referem às etapas biológicas e sociais esperadas que uma pessoa percorra ao longo da vida, pelo menos na Serra Leoa, ou seja: nascer, crescer, reproduzir e morrer. Durante todo meu trabalho de campo, recebi respostas fazendo referência a fenômenos naturais ligados à chuva, tempestades, secas, crescimento de árvores; mas também relacionadas a acontecimentos sociais como construção de edifícios, mandatos governamentais, períodos de chefia e grandes festas.

Foi então que comecei a prestar atenção nestes marcadores temporais comuns naquelas comunidades da Serra Leoa por onde eu passava. Notei que a guerra era um desses marcadores de tempo, usada para definir acontecimentos ocorridos antes, durante e após o conflito. Muitos serra-leonenses, principalmente velhos e jovens adultos, que foram crianças durante a guerra civil, usam a expressão em krio “*Na wo tem*” (“No tempo da guerra”) para informar em que momento ocorreu determinado acontecimento. Não necessariamente tais eventos seriam relativos à guerra, mas teriam se dado durante o período do conflito, podendo ser a época em que meninas e meninos passaram por seus rituais de iniciação nas Sociedades Secretas ou o período

em que determinados jovens se casaram ou, ainda, quando anciãos morreram. Certa feita, em uma das comunidades onde morei, uma mulher insatisfeita com o andamento do então governo e desiludida com a miséria em que viviam os moradores de sua vila, disse-me com rancor e indignação: “Na época da guerra, a gente tinha mais comida do que hoje”. Enquanto falava, apontou para a panela onde cozinhava o arroz que serviria para alimentar várias mulheres e meninas.

Se a guerra civil na Serra Leoa durou quase 11 anos completos, de 1991 a 2002, pode-se perguntar: como identificar o exato momento de determinado acontecimento? O fato é que o momento preciso – ou seja, o que entendemos por data, ano, mês e dia em números – não poderá ser identificado com minúcia, mesmo porque este não é o marcador temporal da gramática de conhecimento sobre o mundo utilizado pelas pessoas comuns das comunidades, aquelas que não tiveram contato com a forma habitual de marcar o tempo da “cidade grande”. Quando precisam fazer a tradução entre diferentes marcadores temporais, recorrem aos sábios da vila, professores, enfermeiras ou àqueles jovens que possuem acesso rápido à informação (rádio, celular, internet). Porém, em uma conversa cotidiana em que não precisem fazer uso do ano exato de algum evento, referem-se a “no início da guerra”, “bem antes da guerra”, “no fim da guerra”, “logo após a guerra”, “uns anos depois da guerra”. Ou ainda, para conferir maior exatidão: “quando os rebeldes invadiram Freetown”, “quando os rebeldes pilharam a comunidade”, por exemplo.

Desejando entender mais sobre as formas do viver e do cuidar das mulheres durante o período da epidemia do vírus do ebola na Serra Leoa, que durou entre 2014 e 2016, notei que as conversas não seguiam uma forma linear, apesar de, num primeiro momento, assim terem parecido a mim. Falavam da epidemia, mas sempre fazendo pontuações sobre a guerra. Apontamentos às vezes tão rápidos que, para mim, no início de meu trabalho de campo, pareciam dispersos, sem conexão com o assunto central. Pois bem, aprendi com essas mulheres que não existe um assunto central na medida em que todos os temas formam as conversas. E, geralmente, a guerra, atravessava todas elas. Porém, com todas essas pistas etnográficas, nada foi tão elucidativo a respeito da compreensão dos serra-leonenses sobre o tempo do que a reação ao trágico deslizamento de terras em Freetown na madrugada do dia 15 de agosto de 2017, após fortes e constantes tempestades, recorrentes no período das chuvas, que é tido também como o inverno serra-leonense. O desmoronamento de terras levou a mais de 400 mortos, 600 desaparecidos e milhares de desabrigados,

além da abrupta ruptura de vários laços de parentesco e amizades, deixando inúmeros órfãos, viúvas e viúvos.

Logo após o desmoronamento da *Sugar Loaf Mountain* (“Montanha Pão de Açúcar”), as pessoas da capital e também do interior do país começaram a repetir variações da seguinte frase de lamentação: “Primeiro a guerra, depois o ebola, agora os deslizamentos de terra, ano que vem as eleições... Oh *Papa Allah*, o que virá depois?”. Relacionando os vários eventos que haviam ocorrido e que ocorreriam no país, como as eleições de março de 2018, os serra-leonenses formulavam no presente uma forma dolorosa de compreender o tempo. Seguindo a antropóloga indiana Veena Das, uma das grandes inspirações teóricas desta tese, tento entender como a dimensão violenta dos eventos críticos (1995) se esvai pelos dias, pela vida ordinária e cotidiana. Busco acompanhar como a violência da guerra é filtrada no cotidiano e vivida pelas pessoas comuns do país, como a violência de um conflito armado deságua lentamente e de forma irreversível no cotidiano, que se torna, ele mesmo, testemunha da violência.

Imagem recebida via *Whatsapp*
15 de agosto de 2017¹⁹

¹⁹ Tradução dos dizeres da imagem que circulou por grupos do aplicativo *Whatsapp*: “Por que Mãe Serra Leoa? Guerra veio, ebola veio, agora, enchente em Freetown. Mãe Serra Leoa está chorando”.

Fonte: Imagem referente ao deslizamento (2017).

Imagem divulgada em 24 de agosto de 2017²⁰

Dessa maneira, ajusto o foco aos tempos explícitos e implícitos das múltiplas violências vividas pelos serra-leonenses, mas dando destaque às experiências das mulheres e ao que entendem por importante, seus filhos e suas famílias. Para tanto, na primeira parte da tese, *Os dias violentos*, busco compreender a atuação das mulheres no conflito armado da Serra Leoa. Na segunda parte, *A violência dos dias*, dedico-me a ouvir as experiências das serra-leonenses diante da epidemia do ebola dos anos 2000.

Objetivando falar de questão tão delicada, que seja, o sofrimento que é associado às violências e que percorre e molda a elaboração e a percepção temporal no país, alinho-me à antropóloga Cynthia Sarti (2014). A autora aponta que não existe “a” violência ou mesmo o entendimento comum do que seria “a violência extrema”. A violência só existe estando em relação a algo ou alguém (indivíduo ou coletivo).

Põe-se em questão a própria conceituação do que é violência. Pensada contextualmente, fala-se em violências, uma vez que há lógicas culturais diversas a partir das quais a violência é qualificada como tal (...) É no terreno móvel das relações que buscamos sua compreensão. Não se parte, portanto, de um *a priori* do que constitui violência, mas sua definição é sempre referida ao sistema simbólico no qual se inscreve (Sarti, 2014, pág. 80).

Neste trabalho, a violência faz parte de uma ampulheta contínua, que tem sua maior vazão durante a guerra civil da Serra Leoa, nos anos de 1990. Mas ela se estende, após o conflito armado, com menor velocidade e exuberância dentro dos

²⁰ Tradução dos dizeres de imagem postada no site <https://medium.com>: “Diamantes de sangue. Ebola. Desmoronamentos de terra”, acesso em 24 de agosto de 2017.

dias, despejando grãos de violências que vão se entranhando no viver ordinário principalmente das mulheres e meninas serra-leonenses. Assim, em um cenário em transformação ao longo dos anos, que segue os eventos críticos da guerra, da epidemia do ebola, dos desmoronamentos de terra e da projeção de eleições hostis, a violência é um *continuum*. Trata-se de uma experiência que sai dos momentos extraordinários e se incrusta no dia a dia, no fazer da vida e das relações. Desse modo, meu trabalho é, antes de tudo, uma pesquisa sobre mulheres e seus modos de viver e sobreviver aos acontecimentos extraordinários através das práticas ordinárias, também estas perpassadas pelas violências ordinárias dos dias.

Por um lado, portanto, esta é uma pesquisa que privilegia as vozes e os silêncios das mulheres, como habitam o mundo de *temporalidade dolorosa*, como negociam com a vida e a morte e administram o sofrimento. Por outro lado, penso também que, através da tese, é possível visualizar que a linha temporal de violências cotidianas não faz dessas mulheres pessoas pesarosas ou tristes, pelo contrário, enfrentam e manejam os eventos críticos que escorrem pelo cotidiano com resiliência e alegria, rindo na cara do risco. Viver na *temporalidade dolorosa* não quer dizer, para essas mulheres, sucumbir à ela. Entendo que é uma forma de contar o mundo, de conhecer e pontuar os eventos e também denunciar as mazelas do dia a dia.

As personagens que negociam com esse mundo são vibrantes, detentoras de certos poderes, desafiadoras, constrangedoras e ambíguas. Percebem-se não enquanto vítimas ou figuras que elaboram traumas passados, anunciam-se sempre como sobreviventes, borrando a compreensão sobre o que é ser vítima, ter vivido um evento traumático e ser sobrevivente. O “ser sobrevivente” dessas mulheres não carrega uma aura heroica como o de outros povos que passaram por guerras e desastres. O “sobrevivente” aqui é ambíguo e não se incomoda em sê-lo. Na Serra Leoa, quando alguém se diz sobrevivente, não necessariamente está fazendo referência óbvia à guerra, à epidemia do ebola ou aos deslizamentos de terra. Faz referência às manobras e táticas para lidar com as violências diárias vividas no país.

A fim de captar a narrativa sobre a violência dos dias no período da epidemia de ebola e após esta, vou em direção a três comunidades da Serra Leoa: Komende-Luyama (sudeste do país), Devil Hole e John Thorpe (oeste da Serra Leoa). Nestas comunidades, sigo as histórias de três mulheres mortas pelo vírus. A partir delas, tramas de afeto, risco, parentesco, amizade, precariedade, inimizades, ressentimentos e invejas vão se formando e demonstrando a epidemia do ebola como um momento

singular para se observarem as relações que constituem esta sociedade, como sua penosa desigualdade de gênero e seu modo de metaforizar todo e qualquer evento a partir da guerra vivida no passado. Porém, como fazer isso? Como partir de mulheres mortas para traçar todas as redes e tramas deste estudo?

Para isso, faço uso da construção de personagens e cenários reais para tecer a escritura etnográfica desta tese. Tomo como inspiração as fortes protagonistas do trabalho etnográfico de Veena Das na Índia: Manjit, Asha e Shanti (1999, 2006), bem como as elaboradas cenas e personagens criadas pela antropóloga Laura Moutinho (2014) a partir sua longa pesquisa na África do Sul: Cindi e Anne (2014). Encorajo-me a elaborar minhas personagens reais centrais, mulheres infectadas e mortas pelo vírus. Através dos habitantes locais vivos – parentes, amigos e desafetos – traço as narrativas de sobrevivência e morte do ebola, tendo como ponto de partida três mulheres, pertencentes a três comunidades diversas. Jinnah era natural de Komende-Luyama, mulher influente, morreu infectada pelo vírus em 2014. Em torno dela, uma rede de familiares e amigas, que cuidaram da mulher enquanto ela convalescia, também adoeceu, algumas pessoas morreram. Isha era moradora da comunidade de Devil Hole, em volta dela também se constroem inúmeras histórias, principalmente sobre a violência e a militarização da saúde. Por fim, Fatmata morreu em John Thorpe, tomada por bruxa. As linhas de sua história explicam muito sobre os rumores que percorreram a Serra Leoa nos anos da epidemia.

Pelas narrativas das mulheres, crianças, velhos e homens, tracei/traçamos uma história cotidiana da epidemia, demonstrando como as violências dos dias afetaram muito mais mulheres que homens durante o período, e continua afetando em tantas outros momentos e esferas do país. Assim, coloquei-me a contar histórias destas três mulheres mortas, narradas a partir dos vivos. Mas, como pergunta o psicanalista Paulo Endo (2008), professor da Universidade de São Paulo e estudioso do gênero literário testemunho: “Poderiam os sobreviventes falar os mortos?”. No caso da minha pesquisa, eu colocaria a inquietante questão no gênero feminino: poderiam as sobreviventes contar as mortas? Essa pergunta só pode ser respondida se articulada a outra questão: mas se não elas, quem? Quem contaria os motivos de mais mulheres terem morrido durante a epidemia do ebola, que não mulheres? Quem poderia dar tanto peso e importância ao cotidiano, a não ser as mulheres serra-leonenses?

Por fim, é importante se dizer que a tese não se apresenta exatamente de uma forma linear, pois também as narrativas não são assim apresentadas pelas mulheres e

homens. Histórias e comunidades se cruzam, personagens aparecerão antes mesmo que sejam introduzidas suas comunidades e suas histórias, dado que se começa pela guerra. Começa-se, assim, antes da história da tese propriamente dita. Começa-se no tempo em que a ampulheta virou!

parte I

os dias violentos

*Mulher, como você se chama? – Não sei.
Quando você nasceu, de onde você vem? – Não sei.
Para que cavou uma toca na terra? – Não sei.
Desde quanto está aqui escondida? – Não sei.
Por que mordeu o meu dedo anular? – Não sei.
Não sabe que não vamos te fazer nenhum mal? – Não sei.
De que lado você está? – Não sei.
É a guerra, você tem que escolher. – Não sei.
Tua aldeia ainda existe? – Não sei.
Esses são teus filhos? – São.*

– Wislawa Szymborska, 2011

Sargento – *Até aqui você deu a entender que vive da guerra, agora quer viver de quê? Como pode haver guerra sem soldados?*

Mãe Coragem – *Mas os soldados não precisam ser meus filhos.*

– Bertold Brecht, *Mãe Coragem e seus filhos*, 1996

Parte I – Os dias violentos

Esta não é uma pesquisa sobre a guerra, pensava e afirmava eu com veemência (talvez pela desilusão com o primeiro projeto frustrado de doutorado²¹). Resistia a margeá-la enquanto, na verdade, todo o trabalho já era atravessado por ela. Algumas vezes, atropelado. Desejava me manter longe dos relatos oficiais, das narrativas lineares masculinas e das entrevistas com autoridades, no caso, homens em posições de destaque. De repente, engolfada pela guerra e seus relatos, foi necessário decidir entre mergulhar até o cerne da questão – o que aquela experiência violenta tinha a ver com o ebola e suas vivências? – ou sucumbir. Era difícil lidar com o que não queria, apesar de estar por toda parte.

Queria conversar com as mulheres sobre a epidemia e as redes de cuidado, no entanto, a guerra não saía das cozinhas e varandas onde se encontravam minhas interlocutoras. Ao contrário, como um saber picante, a guerra atravessava todas as minhas conversas, não importando se tristes ou alegres. Compreendi que o saber da guerra era como a pimenta para aquele povo, impossível de ser retirada do paladar na medida em que constituinte de quem eram.

Perdi as contas de quantas vezes vi crianças bem pequenas, entre um e dois anos de idade, tomando o desjejum e tossindo pelo excesso de pimenta no caldo de folhas de mandioca que cobria o arroz, chegando a ficarem vermelhas e arrebitarem lágrimas dos olhos. As mulheres ao redor olhavam para a criança e diziam em krio: “*Dis na salone pekin*” (“Esta é uma criança serra-leonense”). A mãe então olhava orgulhosa para sua cria, muitas vezes dando água à criança que soluçava. A pimenta brava está presente em todos os pilões das cozinhas da Serra Leoa (impossível viver por lá sem ter contato com ela); talvez, assim também o seja a guerra naquele país. Quiçá para ser um serra-leonense há que ter sido marcado de alguma forma por ela, seja diretamente ou pelas histórias contadas pelas mães, avós e *elders*.

²¹ Meu primeiro projeto de doutoramento, apresentado ao PPGAS-USP em 2013, era denominado “*Fambul Tok*: lembrar para contar, contar para perdoar/ A experiência de perdão e cura na sociedade de Serra Leoa após a guerra civil (1991-2002)”. Objetivava investigar os efeitos de atividades comunitárias pautadas pela justiça de transição, após a guerra. No entanto, antes mesmo que estivesse estado em campo pela primeira vez, o que apenas ocorreu em outubro de 2015, e mesmo antes que tivesse finalizado o primeiro semestre do curso de doutorado, os primeiros casos de pessoas infectadas com o vírus ebola na Serra Leoa foram divulgados. Tal evento me levou a modificar o andamento da pesquisa, desenvolvendo um novo projeto, que ao longo do campo também seria modificado algumas vezes, sendo ele: “Sobrevivendo à sobrevivência: a experiência dos sobreviventes da epidemia de Ebola na África do Oeste – Serra Leoa (2013-2015)”.

Creio não ser exagero traçar esta comparação, uma quase metáfora, pois foi exatamente nas cozinhas em que se pilavam vários tipos de pimentas, entre mulheres e crianças, que ouvi a maioria das histórias da guerra civil não contadas nos livros de História. Igualmente, ouvi as contações das mulheres nas varandas no cair dos dias, olhando a chuva ou a lua, ou enquanto esperávamos crianças nascerem. Passei bastante tempo entre as mulheres Mende que, sempre que uma das suas entrava em trabalho de parto, reuniam-se para esperar, e esperando, mascavam tabaco e contavam histórias de outra época. O risco da guerra era lembrado com o afrontamento do riso.

Esperando uma mulher parir, uma senhora Mende me perguntou: “Mariama, quantos filhos você tem?”. Quando disse ao grupo que não tinha nem pretendia ter filhos, a mesma senhora me alertou: “Não, não... Você precisa ter filhos, pelo menos uns três... Eu tive pouco, cinco filhos, dois morreram na guerra. Imagina se eu tivesse tido só dois filhos, quem ia cuidar de mim? Aqui na África se morre muito, a gente precisa ter muito filho!”. Todas as muitas mulheres Mende, que ali esperavam o nascimento do bebê, gargalharam. Eu também ri bastante, o jocoso daquelas mulheres desafiava a morte e o risco no mesmo momento em que uma delas enfrentava um ariscado e delicado trabalho de parto de gêmeos, uma das crianças havia nascido e a outra não. Naquela noite, muitos risos ainda seriam desferidos para enfrentar o medo. Ofereceram-me tabaco, masquei. Enquanto mascava, pensava. E pensava que aquelas mulheres estavam todo o tempo desafiando a morte e apresentavam uma descrição dos eventos cheia de vitalidade, mesmo que nem tão validadas pela História.

Há um movimento de mulheres pesquisadoras e também alguns homens estudiosos esforçando-se para dar expressão acadêmica a essas experiências, posso citar como exemplo os Estudos Subalternos, as Epistemologias do Sul, os Estudos Decoloniais. Essa tendência cresce na medida em que cresce o número de mulheres acadêmicas com interesse pelas experiências femininas nos mais variados contextos, a exemplo de Aisha Fofana Ibrahim. Contudo, algo ainda me incomoda nos termos usados para descrever essas experiências, como “o outro lado da guerra”, “as outras vozes”, “falas não oficiais”. Dessa maneira, o conflito que apresento não é uma “outra perspectiva da guerra”, ele é a própria guerra – muito dificilmente a guerra poderia ser feita apenas de armas e homens.

Nesta primeira parte, tomei a decisão de focar nas mulheres não apenas pelo gosto pelo chamado “não oficial” ou apenas como uma resistência ao que nos “estudos oficiais” se apresenta, apesar disto também ser verdade. Creio que as

mulheres serra-leonenses e as crianças da guerra, em suas narrações, possuem uma visão mais ampla dos fatos e principalmente da conexão entre os eventos, conseguindo – com a sabedoria agri-doce do fluir dos dias no árduo trabalho do cuidado – relacionar acontecimentos como guerra, ebola, eleições e deslizamentos de terras. Por isso, foco primeiramente nas contações das mulheres no intuito de trazer um panorama mais abrangente do que a discussão estrita da guerra, geralmente produzida por interlocutores e pesquisadores homens.

No início de meu doutoramento, tive contato com a impactante obra autobiográfica da austríaca Ruth Klüger, *Paisagens da memória: autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto* (2005). Klüger escreveu um testemunho completamente diverso daqueles até então escritos por homens sobreviventes do holocausto judeu (*Shoah*) – neste caso, destacam-se, por exemplo, *É isto um homem?* de Primo Lévi (1988), e *A Noite* de Elie Wiesel (2006). Diferentemente destes dois autores, Klüger é desafiadora, fazendo revelações que chegam a ser constrangedoras, como o fato de nunca ter vivido tão feliz quanto em um dos guetos em que foi “colocada” com sua mãe.

A autora passou a infância e o início da adolescência em guetos e campos de trabalho forçado. Por ter sido criança no período da Segunda Guerra, seus relatos foram desmerecidos por historiadores homens europeus (inclusive por um ex-esposo), que afirmavam que suas lembranças eram confusas e inacabadas. Klüger problematizou a posição da mulher e da criança diante do holocausto judeu, revelando opiniões ácidas de difícil digestão e, por isso mesmo, teve a importância de seu trabalho questionada. A obra da autora é intragável para outros autores sobreviventes da *Shoah* na medida em que expõe uma narrativa crua sobre uma das tragédias mais estudadas da História a partir de experiências de dor, mas também de alegria e entusiasmo. Desafiando o saber hegemônico sobre o evento, Klüger incomoda e perverte as linearidades dos fenômenos, competindo e podendo distorcer as histórias masculinas até então contadas.

Tenho a cabeça cheia de tais histórias e ponderações (...) Também tenho o que contar, quer dizer, tenho histórias a contar caso alguém pergunte, mas poucos o fazem. As guerras pertencem aos homens, e assim também as lembranças de guerra (...) Além disso: mulheres não têm passado. Ou não têm que ter nenhum. É indelicado, quase indecente (Klüger, 2005, pág. 13).

Penso que seja exatamente isso que aprendi com as mulheres e crianças que viveram a guerra civil da Serra Leoa, ou seja, a memória indecente, indelicada, que ri das desgraças, usando o riso como a própria arma (e vingança) da dor da guerra. Escreve Klüger que a “a lembrança nos une, a lembrança nos separa”, creio que seja exatamente isso que faz da guerra civil e do ebola memórias coletivas de toda a comunidade e, ao mesmo tempo, memórias diferentes quando atravessadas pelo gênero de quem as conta. Tendo passado nove meses entre muitas mulheres e outros tantos homens, de diversas etnias, conversando com todos a respeito da guerra, jamais ouvi risos de um homem frente aquele evento. Ao contrário, sempre empostavam a voz e mudavam a performance do corpo ao rememorar o conflito. As mulheres riam muito, talvez, como alegria e vingança por terem desafiado e vencido a morte – assim como Ruth Klüger e suas jovens companheiras do campo de concentração:

(...) nesses dias logo antes do fim da guerra, estávamos tão esperançosas como nunca, rindo à-toa e cheias de energia. Este é um comportamento... [que] não diminui sequer em uma única morte a tragédia daquele tempo. Ríamos muito durante a fuga. O perigo é solo fértil para a comicidade (...) (Klüger, 2005, pág 156).

A vida privada da guerra

Uma história de mulheres e crianças

(mas também de “aleijados”, curandeiros e não humanos)²²

*Não existe negociação com a guerra.
Ela está viva no corpo; ela penetra em nossa consciência coletiva,
mesmo quando tentamos esquecer.*

2 meses após a invasão

*É um dia quente. É natural que grandes gotas de suor escorram por sua pele
marrom-carvalho, caindo livremente na superfície dos vegetais picados.
O suor agirá como tempero doce, tentando substituir a nostalgia.
Estou hipnotizada por suas mãos, que ela costuma hidratar com óleo de palma.
Vovó me trouxe ao mundo com aquelas mãos.
Ela abriu as pernas da minha mãe para me trazer...*

(...)

*Foi aqui que ele morreu naquela tarde quente.
Eu me lembro que o ar estava doentivamente doce e vazio. Cheirava como tudo e
nada. Sangue respingou nas paredes, colorindo o marrom sem graça.
Nesta mesma cozinha.
É aqui que a comida é feita – banquetes orquestrados e oferecidos...
Era aqui que as crianças pequenas tomavam banho, apanhavam, eram amadas e
poupadas. A cozinha produziu gratuitamente vida
enquanto estava a mercê da presença iminente da morte.*

(...)

Aqui ele morreu. Aqui eu nasci.

– Fatou Wurie, *A vida privada da guerra*, 2013²³

²² Título inspirado no poema da serra-leonense Fatou Wurie: *The private life of war* (2013).

²³ Texto original: “There is no negotiating war. It is in the body, it seeps into our collective consciousness even when we try to forget. / 2 months after invasion / It is a hot day. It is natural that large balls of sweat roll down her oak brown skin, freely dropping into the skin of chopped vegetables, which she often moisturizes with palm oil. Nana had brought me into the world with those hands. She had opened my mother’s legs to bring me... (...) It was here he had died that warm afternoon. The air I remember was sickly sweet and void of origin. It smelt like everything and nothing. It was here. Blood splattered on the walls colouring the bland brown. In this very kitchen. It is here food is cooked – feasts orchestrated and delivered... It was here little children were bathed and spanked, loved and spared. The kitchen had gratuitously produced life while at the mercy of death’s imminent presence. (...) It is here he died. It is here I was born”.

I – Durante a guerra, o que fazem as mulheres?: memória, agência e esquecimento

Mama Shyllon e Isata: a memória involuntária da guerra

Era um sábado chuvoso e frio do mês de outubro de 2017 em Devil Hole, comunidade próxima a Freetown. A pedido de *Mama*²⁴ Shyllon, Isata seguiu até a cidade de Waterloo para comprar peixe, frango e batatas inglesas, queriam fazer um almoço especial. Horas passadas, depois de muitas trovoadas, chegou Isata carregando umas três sacolas e reclamando do preço da batata: 5 mil leones por três batatas pequenas – as batatas inglesas eram sempre muito mais caras do que as batatas-doces. Contava também de como estava cheio o mercado de Waterloo, afinal era sábado, dia das compras, a despeito da tempestade.

Isata havia demorado muito tempo fora de casa, o que me levou à preocupação com seu bem-estar no meio do temporal. *Mama Shyllon*, contudo, não se inquietou, apenas ligou para o celular de sua pupila-protégida na intenção de saber onde ela se encontrava, pois receava que eu estivesse com fome. Esta despreocupação não era uma falta de cuidado de *Mama Shyllon* em relação a Isata, ao contrário, era uma certeza de que a moça era das suas, ou seja, esperta e confiável, o tipo de mulher que sabia lidar com partos complicados, “combater” o FGM (*Female Genital Mutilation* / “Mutilação Genital Feminina”) e enfrentar um temporal cotidiano na estação chuvosa da Serra Leoa.

Quando Isata voltou à casa de *Mama Shyllon*, explicou que depois das compras, havia passado em sua própria casa, localizada numa comunidade próxima, para lá deixar o que tinha comprado para alimentar a própria família. Assim, Isata não desperdiçou tempo e oportunidade, realizou várias atividades numa mesma viagem. Em casa, ainda foi capaz de avaliar as condições de saúde do marido, que há alguns dias apresentava forte febre, administrou-lhe o remédio, deu instruções sobre o almoço para a filha mais velha e partiu em direção à casa de *Mama Jeneba Shyllon*, onde a esperávamos. Tomou uma *okada* (motocicleta-táxi) carregando os peixes, o frango e as três batatas.

²⁴ *Mama*, de acordo com *A Krio-English Dictionary*, compilado por Jones e Fyle (1980), possui inúmeros significados. Porém, dentre os elencados pelos autores, os usos mais comuns na Serra Leoa são: mãe e mulher respeitável, especialmente quando mais velha. Para este uso, é possível e comum a utilização da abreviação *Ma*.

Por conta da ventania, que fazia a forte chuva entrar pelas janelas e portas, as mulheres acharam por bem não cozinhar no fogão de metal, alimentado por carvão. Esse era o fogão do dia a dia e ficava no quintal da casa, onde não havia proteção contra a chuva gelada e o vento frio. Resolveram preparar a comida na cozinha, dentro da casa de *Mama Shyllon*, em um pequeno fogão amarelo a gás. Enquanto limpavam e temperavam as carnes, as mulheres rendiam uma conversa em krio. Isata descamava os peixes com uma pequena faca, eu cortava as batatas (caras), o óleo se aquecia na frigideira para fritar a comida. A cozinha estaria cheia de fumaça não fosse a fresta aberta na janela, por onde entrava uma leve friagem e umas poucas gotas de chuva. *Mama Shyllon* se responsabilizava por verter água nas bacias para a limpeza das carnes.

Enquanto fazia o movimento de retirar água, com uma caneca, do enorme recipiente azul de plástico²⁵, no intuito de despejá-la na bacia em que Isata lavava os peixes e os pedaços de frango já cortados, *Mama Shyllon* deu uma risada para si mesma, uma gargalhada abafada, íntima, mas não reservada. A lembrança que causara aquele riso era privada, porque remetia à sua antiga casa, mas não deixava de ser de todos, pois acessava, de modo geral, uma memória coletiva da Serra Leoa, a “guerra dos rebeldes”.

Para emergirem, as memórias possuem seus “gatilhos”, assim ocorreu naquela cozinha em Devil Hole. Olhando o tambor de água, *Mama Shyllon* ativou uma memória involuntária. Fitando o grande balde d’água azul, Jeneba Shyllon nos contou, rindo, que, durante a “guerra dos rebeldes”, deparou-se com uma criança quase completamente submergida no tambor de água de sua casa. A mãe havia enfiado o menino no recipiente para escondê-lo dos rebeldes que entravam na comunidade e ateavam fogo nas casas da vizinhança.

Walter Benjamin argumenta que a “maioria das recordações que buscamos aparecem a nossa frente sob a forma de imagens visuais” (1994, pág. 48). Assim, por mais improvável que possa parecer, a comparação entre o famoso aroma das *madeleines* de Marcel Proust (1982) e a imagem do tambor cheio de água de Jeneba Shyllon não estão tão distantes no que diz respeito aos processos de acionamento da memória involuntária por meio de imagens. Proust acessa, através das *madeleines*, seus dias de infância em Cambray, na França, enquanto Jeneba, pela água do tambor

²⁵ Na comunidade não existe sistema de água encanada, como na maioria das casas do país. A água do uso diário é estocada em galões de plástico ou metal.

azul, lembra-se da guerra civil na Serra Leoa. *Mama Shyllon*, inclusive, no momento em que se conecta ao passado pela rememoração, faz isso de maneira que mobiliza o cômico, algo que também a aproxima da cena de Proust, visto que tragédia e comédia sempre estão atreladas.

Ainda na leitura de Benjamin, o autor escreve: “O lado subversivo da obra de Proust aparece aqui... Mas não é tanto o humor, quanto a comédia, o verdadeiro centro da sua força; pelo riso, ele não suprime o mundo, mas o derruba no chão, correndo o risco de quebrá-lo em pedaços, diante dos quais ele é o primeiro a chorar” (1994, pág. 41). Sem dúvidas, o riso das mulheres estava diretamente ligado à lembrança dos riscos enfrentados para sobreviver, o que era perigoso naqueles dias violentos. Risco e riso não são opostos, ao contrário, são complementares na medida em que o último debocha do primeiro, mostrando-se que se sobreviveu.

De imediato, Isata riu demonstrando a solidariedade de quem compartilhava daquelas histórias privadas da “guerra dos rebeldes”. Em seguida, ela começou a falar sobre quando os rebeldes invadiam as comunidades e como as pessoas comuns reagiam. Também em tom jocoso, disse que quando os rebeldes entravam nas comunidades em direção às casas, as pessoas corriam para o mato e ficavam por horas escondidas atrás das árvores, às vezes um dia inteiro. Escondiam-se até o momento em que os rebeldes acabassem de saquear as casas e deixassem suas comunidades: “ficávamos atrás das árvores quietos, não podíamos nem respirar”. Caso contrário, seriam alvos fáceis para as armas dos rebeldes, descreveu Isata.

Dentre todas as estratégias possíveis para sobreviver aos ataques dos rebeldes e às dificuldades diárias colocadas pela guerra, como a falta de comida e de abrigo, existia um grupo que, de certa forma, era “excluído” nos momentos em que eram exigidas táticas caseiras de sobrevivência, como procurar esconderijos durante os ataques. Tratavam-se das *bobi uman*, mulheres/mães com crianças de peito, lactantes. “Ninguém queria ficar perto de mulheres que estavam amamentando” – Isata explicava que as pessoas receavam que as crianças de colo pudessem chorar e chamar atenção dos rebeldes para os locais-esconderijos, geralmente na mata. A revelação de Isata coaduna-se com o relato do livro *A guerra não tem rosto de mulher*. A autora bielorrussa Svetlana Aleksiévitch (2016) apresenta uma narrativa semelhante de uma ex-combatente do Exército Vermelho durante a Segunda Guerra Mundial, o que mostra as dificuldades de ser mulher e mãe durante uma guerra, sendo combatente ou civil.

Os alemães descobriram onde ficava o acampamento dos *partisans*. Cercaram a floresta e fecharam as passagens por todos os lados. Nos escondemos em um matagal fechado, fomos salvos pelos pântanos onde a tropa punitiva não entrava. Um lodaçal. Ele encobria muito bem tanto as pessoas quanto os equipamentos. Passamos alguns dias, semanas, com a água na altura do pescoço. Havia conosco uma operadora de rádio que tivera um filho há pouco tempo. A criança estava com fome... Pedia peito. Mas a própria mãe estava passando fome, não tinha leite, e a criança chorava. Os soldados da tropa punitiva estavam por perto... Tinham cachorros... Se os cachorros escutassem, todos nós morreríamos... O comandante tomou a decisão... Ninguém se animava a transmitir a ordem para a mãe, mas ela mesma adivinhou. Foi baixando a criança enroladinha para a água e segurou ali por um longo tempo... A criança não gritou mais... (Aleksiévitch, 2016, pág. 32).

Mulheres são, portanto, personagens presentes e ativas em um cenário de guerra, tanto na Europa quanto na Serra Leoa, e, muitas vezes, enfrentam os mesmos desafios para sobreviver e fazer sobreviver seus filhos. O cuidado destas mulheres para com suas crianças é investido de trabalho mental e físico, além do real enfrentamento de riscos e perigos para si próprias, para seus filhos e toda uma comunidade. As mulheres são responsáveis pelos cuidados do fazer viver e sobreviver, mas também do morrer, em muitas das ocasiões.

Naquela cozinha apertada em Devil Hole, aquelas mulheres contavam este outro olhar para a guerra, o olhar a partir da casa, do cuidado com os filhos e com a comunidade. *Mama Shyllon* é, de certo, uma personagem da guerra como elaborada na escrita etnográfica que aqui se desenrola, bem como uma personagem que muito explica a conhecida proatividade das mulheres da costa da África do Oeste, neste caso, da Serra Leoa.

Jeneba Shyllon, à época com 53 anos, era uma mulher da etnia limba, neopentecostal, policial havia mais de 30 anos e ativista pelos direitos *di uman den en di pekin den* (do krio, “das mulheres e das crianças”). Mãe de dois filhos, já adultos, uma mulher e um homem, estava em seu segundo casamento. Seu marido, adorado e respeitado na comunidade por sua bondade e delicadeza, era chamado carinhosamente de *Popay*²⁶. Tendo por volta de 60 anos, ele era da etnia susu (vindo da Guiné-Conacri), muçulmano e ex-caminhoneiro.

²⁶ *Papa*, segundo *A Krio-English Dictionary*, significa pai ou alguém que represente esta função, sendo igualmente um pronome de tratamento para se referir a um homem respeitável de uma dada comunidade. Também pode se aplicar para um homem que fornece proteção a uma mulher mais nova. Por fim, representa uma forma de se referir a Deus: *Papa God*. Um dos usos do termo é sua abreviação, *Pa*. Além disso, há o diminutivo, que seria nosso correspondente a papai, *Popay*.

Mama e Papa Shyllon tinham uma vida confortável se comparada à maioria dos serra-leonenses. Moravam em uma casa com cômodos bem divididos, dois quartos, cozinha e três banheiros, sendo dois internos e outro externo – não existindo, no entanto, água encanada. A casa não era grande, mas tinha móveis conservados, além dos eletrodomésticos: rádio, fogão elétrico, geladeira, freezer, televisão (os quatro últimos, sempre desligados por conta da falta de energia elétrica). Pagavam por um sistema de energia solar de pequeno porte que permitia que carregassem seus telefones celulares e pudessem ter acesso à energia durante a noite, por exemplo, para acender lâmpadas. Além disso, possuíam um gerador a diesel encostado em uma das paredes, habitualmente sem uso por conta do preço elevado do combustível. Além do acesso limitado à energia, algo raro e caro na Serra Leoa, o que mais chamava atenção era a quantidade de banheiros, principalmente os dois internos, que eram ladrilhados e possuíam vasos sanitários, sem, contudo, contar com elaborado sistema sanitário.

Quando estive lá, o casal estava construindo uma casa mais espaçosa no mesmo terreno daquela onde moravam, separadas apenas pela enorme macieira que fazia certa sombra nos dias de calor insuportável. A nova casa tinha pé direito mais alto, era mais ampla e com detalhes que remetiam à arquitetura árabe. A construção ainda se encontrava no esqueleto, sem portas, janelas ou telhado, com montes de areia à espera do dinheiro para pagar por sua finalização. Porém, entre o desejo da conclusão da obra e sua realização, impunha-se a realidade do desemprego e da saúde instável de *Pa. Shyllon*. O trabalho diário e cansativo de Jeneba no Posto Policial de Waterloo sustentava a casa, pagava pelos remédios do marido e garantia uma ajuda financeira aos filhos. Além disso, ela dispendia muito do seu tempo na tentativa de erguer sua própria organização não governamental voltada para a qualificação e proteção dos direitos das meninas e mulheres da comunidade.

Mesmo cansada, acima do peso e com dores nas articulações, Jeneba saía para trabalhar todos os dias, sempre se preocupando em deixar dinheiro com o marido, que comprava pão e remédios dos vendedores ambulantes que passavam por sua casa quase todas as tardes. *Mama Shyllon* carregava uma grande angústia de não poder ajudar os filhos como gostaria. Referia-se à sua filha com mais preocupação e ternura do que ao filho. Isatu seguiu a mesma profissão da mãe, é policial (de trânsito) em Freetown, tinha dois filhos pequenos, em idade escolar, e seu marido estava desempregado. A constante aflição de Jeneba por conta da filha em muito se devia, justamente, a seu árduo trabalho de ser uma policial mulher na capital da Serra Leoa.

Quando tinha oportunidade, numa performance dramática que envolvia choro e real desespero, ela pedia às suas conhecidas, mulheres de *status* e hierarquia superior, outro tipo de trabalho para a filha. Isatu não deixava de ser para Jeneba seu próprio retrato e também a imagem de tantas mulheres ao redor, responsáveis pelos cuidados com a casa, família e naquele momento, mais do que nunca, também responsáveis pela sobrevivência financeira do lar. É interessante notar que, apesar de ser um fenômeno em escala mundial, que seja, mulheres tornando-se chefes de família (*breadwinners*), as mulheres da costa oeste africana são conhecidas pela sua significativa atuação como *traders*, isto é, comerciantes. Na Serra Leoa, é sabida a habilidade das mulheres krio para o comércio, o que também se estende para as mulheres dos demais grupos étnicos. Desta maneira, as transformações globais referentes à economia financeira afetam também a Serra Leoa, mas é imprescindível se ter em mente que as serra-leonenses sempre estiveram à frente dos pequenos comércios locais, uma forma de promover a sobrevivência da família.

A filha, para *Mama Shyllon*, reforçava a história traumática de luta pelos direitos das meninas na Serra Leoa, inclusive o direito aos estudos e à melhor qualificação profissional. Assim, não é errado dizer que a guerra civil, o ebola, as hostis eleições no país são contextos, panos de fundo, para sua real preocupação: o cuidado com sua filha, com as mulheres, com as meninas serra-leonenses. Na parede de fora da casa de Jeneba havia um grande cartaz com a foto de uma menina negra chorando, com dizeres de “combate” à prática da circuncisão feminina, que acontece na *Bondo Society*, a sociedade de iniciação à vida adulta para as meninas.

A filha de Jeneba, Isatu, ainda criança, possivelmente durante a “guerra dos rebeldes”, fora levada pela família do pai ao *Bondo Bush* (“Mata Bondo”), onde ocorria a iniciação das meninas, momento em que sofriam o processo de excisão genital²⁷. Isatu passou pela iniciação ainda pequena e sem o consentimento da mãe. Passados anos, *Mama Shyllon* ainda se emocionava com o fato, guardando uma grande mágoa da família do primeiro marido.

Quando perguntei a Jeneba se, sendo policial, ela teria sido convocada pelo Estado serra-leonense para combater os rebeldes durante o conflito, respondeu-me

²⁷ Segundo relatório do Unicef (2016), entre os anos de 2004 a 2015, 90% das meninas e mulheres de 15 a 49 anos da Serra Leoa passaram pela FMG (*Female Genital Mutilation*), que é a excisão realizada nos rituais de iniciação às Sociedades Secretas das Mulheres. Disponível em: https://data.unicef.org/wp-content/uploads/2016/04/FGMC-2016-brochure_250.pdf, acesso em 15 de outubro de 2018.

que sim. Porém, decidiu seguir para outra região com o ex-marido e com os filhos: “O que eu ia fazer lá com meus filhos? Eu não quis não”. Não pude compreender exatamente se Jeneba fugiu ou desertou, se informou sua decisão aos seus superiores ou mesmo se o exército era algo desorganizado, que não se daria conta de sua ausência. O que ficou claro para mim foi sua preocupação primeira em proteger a família, principalmente os filhos, de um conflito que não fazia sentido para ela.

As questões domésticas também teciam a narrativa de Isata sobre a “guerra dos rebeldes”. Na cozinha em Devil Hole, enquanto misturava as carnes para melhor temperá-las e já principiando jogá-las na frigideira com óleo fervente, falava das dificuldades daqueles tempos de guerra. Ela dizia não haver emprego, muito menos condições e possibilidades de estudo. Aproveitando que estávamos nós três ali cozinhando, perguntei a Isata: “Como vocês faziam para comer? De onde vinham os alimentos?”. Como se nunca tivesse sido questionada sobre isso ou mesmo parado para pensar a respeito, respondeu, entre espanto e obviedade, que muitas vezes se alimentavam dos restos deixados em casas abandonadas ou invadidas e pilhadas pelos rebeldes.

A “guerra dos rebeldes” narrada pelas mulheres se trata da longa guerra civil ocorrida na Serra Leoa entre os anos de 1991 e 2002. Foi um violento conflito entre a *Revolutionary United Front* – RUF (Frente Revolucionária Unida) e o Estado serra-leonense, que atingiu e fragilizou o país tanto do ponto de vista sociopolítico quanto econômico, estigmatizando sua imagem como um lugar violento e perigoso. Esta guerra deixou muitas sequelas na sociedade serra-leonense, uma herança de mortes, estupro, amputações e meninos-soldados.

O que conhecemos desta guerra, geralmente contado pelos homens, são histórias sobre armas, sangue, diamantes e mortes. Apesar de ter muito menos sangue nas narrativas de guerra das mulheres serra-leonenses, estas podem ser mais inquietantes e mesmo constrangedoras na medida em que colocam em xeque a própria noção de trauma e a construção da ideia de Razão Humanitária. A perspectiva feminina não se contrapõe à masculina sobre a guerra e os conflitos, porém, torna centrais questões antes tidas como menores, não expostas ou sequer pensadas enquanto pontos relevantes para a construção de uma história do conflito.

O trabalho da pesquisadora serra-leonense Aisha Fofana Ibrahim, professora da *Fourah Bay College/University of Sierra Leone*, complexifica e revisa a história da guerra da Serra Leoa. A autora se dedica a acompanhar as histórias de pelo menos 20

mulheres serra-leonenses, dos mais diversos grupos étnicos. A tese de Fofana Ibrahim é impactante tendo em vista que – entre mortes, mutilações e estupros recorrentes – as mulheres apontam o cotidiano de pobreza e fome, este existente antes mesmo da guerra, como o grande trauma vivenciado no país.

O que elas descrevem é dificilmente o foco da história dominante sobre guerra. Seus testemunhos me fizeram perceber que muito do que foi escrito sobre guerra – história, memórias, autobiografias, e romances do tipo – foi escrito por homens e a partir de uma perspectiva masculina. Estes textos focam em conquistas, batalhas travadas e vencidas, táticas políticas e militares e grandes líderes e heróis; elas são raramente sobre mulheres e como elas apresentam o cotidiano da guerra (...) Como resultado, às mulheres é negada uma voz na “versão oficial” da guerra, primeiro pelo fato de não serem esperadas na guerra e, segundo, pois o que elas teriam a dizer sobre a guerra estaria relegado à esfera doméstica. (...) Meu argumento é de que a abordagem ocidental direcionada ao apoio psicológico pós-conflito, que foca principalmente no estupro e no trauma de guerra, não foi apropriada ou efetiva na Serra Leoa porque a principal forma de trauma experimentada por muitas está diretamente relacionada à sobrevivência econômica. A maioria das mulheres é traumatizada pela violência de viver na miséria, tornando-se chefes de família e não tendo lares apropriados para sustentá-las (Ibrahim, 2006, págs. 1-3).²⁸

Atribuir o espaço doméstico às mulheres durante as guerras, por si só, não está errado posto que, com algumas exceções²⁹, mesmo durante confrontos é sobre elas que recai o trabalho do cotidiano e da casa. O que está equivocado em muitas das interpretações da História Oficial é supor que o espaço ordinário, do cotidiano, pouco ou nada tem a dizer sobre a guerra. Dessa forma, a perspectiva das mulheres sobre os eventos da Serra Leoa, ou, como elas mesmas denominam, a “guerra dos rebeldes”, abre novas possibilidades de entendimento sobre o lugar da casa, da mulher, dos filhos, bem como de todos aqueles que muitas vezes são tidos como marginais na

²⁸ Texto original: “What they described is hardly ever the focus of dominant war story. Their testimonies made me realize that much of what has been written about war, history, memoirs, autobiographies, and novels alike, has been written by men and from a male perspective. These texts focus on conquests, battles fought and won, military and political tactics and great leaders and heroes; they are rarely about women and how they present the daily life of war (...) As a result, women are denied a voice in the “official version” of the war story because first, they are assumed not to be in the war and second, what they have to say about war is relegated to the domestic sphere. (...) I argue that the western approach to post-conflict psychological support, which focuses mainly on rape/war trauma, has not been appropriate or effective in Sierra Leone because the prevalent form of trauma experienced by many is directly connected to economic survival. Most of the women are traumatized by the violence of living in abject poverty, becoming heads of household and having no homes in which to raise their families”.

²⁹ Aqui são lembrados os exemplos de mulheres conhecidas por participarem (ou terem participado) como combatentes em conflitos: as soldados do Exército Vermelho durante a Segunda Guerra Mundial, as curdas que lutam contra o DAESH e o alistamento obrigatório de mulheres pelo exército de Israel.

construção das histórias oficiais dos eventos tensos e densos, de uma forma geral: crianças, “loucos”, “deformados” e não humanos.

A perspectiva das mulheres sobre a guerra pode calar, causar espanto e constrangimento porque para além da dor e das perdas humanas e materiais, elas também trazem um “alívio”. Trata-se de algo que, em um primeiro momento, pode desafiar nossa própria concepção moral. Nas várias entrevistas colhidas por Ibrahim (2006), há relatos de sequestros e estupros recorrentes de mulheres, dores e traumas, o que já era esperado apesar de difícil digestão. Aqui, o inesperado vem com o que estas mulheres “ganham” com a guerra e o fato delas assumirem isso para uma pesquisadora e para si mesmas.

Aminata Sankoh é umas das interlocutoras de Ibrahim, que descreve a brutal violência da guerra em seu próprio corpo. Contudo, em dado momento, mesmo nos campos dos rebeldes, ela conta que sua vida muda para melhor no que diz respeito ao acesso a mantimentos, o que até então nunca havia sido de fácil alcance. A fala de Aminata desafia e constrange a narrativa oficial, pois coloca os pontos ambíguos do conflito, violência e alívio, restrições e possibilidades. Seu testemunho demonstra que a guerra é um terreno de pesquisa árido, mas também ambivalente. As “oportunidades” que se abrem não são apenas para os “donos da guerra”, aqueles que comercializam armamentos, mas também para pessoas comuns, mulheres e crianças de comunidades pobres que chegam a poder desfrutar de coisas que nunca antes tiveram livre acesso: comida e poder.

Aminata Sankoh

Eu fui raptada e estuprada até ficar inconsciente (...) Eu me tornei uma parte deles, dos rebeldes, da facção, carregando suas coisas e indo de um lugar a outro. O campo dos rebeldes era em Rotfula, em Makeni. Lá tinha muita comida (...) Naquele momento, meu filho estava vivendo uma vida melhor porque tudo estava disponível e tinha muita gente cuidando do meu bebê. Eu fui raptada apenas três dias após ter meu bebê. No campo, eu fui escolhida como mulher de um homem Mende e a vida no acampamento era muito boa para mim e para meu filho. Nós tínhamos um monte de coisas acumuladas dos ataques às diferentes cidades e comunidades. Eu realmente sofri da primeira vez em que fui raptada pelos rebeldes (...) De todo modo, quanto mais eu ficava com os rebeldes, melhor e mais fácil a vida se tornava para mim (Ibrahim, 2006, págs. 63 e 64).³⁰

³⁰ Texto original: “Aminata Sankoh / I was abducted and raped until I became unconscious (...) I became a part of their, the rebels, entourage, carrying their stuff and moving from place to place. The rebel camp was at Rotfula in Makeni. There was a lot of food (...) At that point in time my child was living a better life because everything was available and there were lots of people taking care of my baby. I was abducted just three days after I had my baby. I was chosen as the wife of a Mende man in

O testemunho de Aminata Sankoh é corroborado pelo relato de Marie Kamara, outra interlocutora de Ibrahim, que explicita que se tornar “mulher de rebelde” salvou sua vida:

Os primeiros dias para as raptadas no campo eram o inferno. Elas eram diariamente estupradas por vários homens. Depois de mais ou menos uma semana, as abduzidas eram divididas entre os rebeldes como esposas do campo. Eu me tornei “esposa” de um rapaz que “me salvou” (Ibrahim, pág. 82, 2006)³¹.

A partir deste tipo de relato, não pretendo de maneira alguma relativizar a violência da guerra civil na Serra Leoa, ou dizer que a vida de todas as mulheres mudou para melhor com o violento conflito, o que seria irresponsável e irreal. As narrativas de mulheres, diferentemente das dos homens, entretanto, desafiam nossa compreensão. Seria exagero dizer que a percepção masculina da guerra é maniqueísta e ordenada, separando de forma binária “bem” e “mal”. Mesmo assim, há certa organização em seus relatos, distinções mais nítidas entre vítimas e perpetradores, governo e rebeldes, início e fim da guerra. É como se tudo o mais desaparecesse: mulheres, velhos, crianças (a não ser os meninos-soldados), casas, tarefas diárias, práticas mágico-religiosas. Os relatos das mulheres serra-leonenses nos confrontam com o conhecido, mas quase insuportável, entendimento de uma guerra complexa, onde até podem existir perpetradores e vítimas – diferentemente do difícil caso do genocídio Tutsi em Ruanda³² –, mas suas fronteiras não são claras e fixas, ao contrário, são fluídas e borradas.

As mulheres “vão” à guerra: a criatividade de sobreviver

Para se compreender como as mulheres “vão” à guerra, estão na guerra, ou seja, têm uma ativa participação tanto na manutenção do conflito quanto no

the camp and the life was quite good for me and my baby at the camp. We had a lot of stuff accumulated from attacking diferente towns and villages (...) I really suffered the first time that I was abducted the rebels... However, the longer I stayed with the rebels the better and easier life became for me”.

³¹ Texto original: “The first few days for abductees in the camp are hell. They are raped by a lot of men on daily basis. After a week or so, abductees are divided among rebels as camp wives. I became the ‘wife’ of the guy that ‘saved’ me”.

³² Ver o livro de Mahmood Mamdani *When victims become killers* (2002). Mamdani faz uma sofisticada análise sobre a guerra no Ruanda, demonstrando a tênue linha entre vítimas e perpetradores no conflito travado entre os Hutu e os Tutsi, que levou ao genocídio deste último grupo. Trata-se de uma obra importante na medida em que demonstra como vítimas e perpetradores podem ser posições situacionais e transitórias dependendo do contexto em que os grupos se encontram e da leitura que se faça do conflito.

estabelecimento posterior da paz, deve-se entender quais são as mulheres que se retiraram da guerra. Saber quem são as mulheres que partem da guerra ajuda a compreender o porquê de algumas ficarem. Torna-se possível apreender como agem e o que as motiva. Com esse objetivo, recupero trechos de meu primeiro caderno de campo.

Freetown, 7 de novembro de 2015

Ontem, dia 6 de novembro, ocorreu a *Candle Night*, noite de vigília pelos agentes de saúde locais mortos durante a epidemia. Momento também de realizar a contagem regressiva para o fim do ebola no país, todos esperavam a celebração do *Zero Ebola*. Muitas pessoas se reuniram em volta da *Cotton Tree* (símbolo da liberdade)³³, no centro da cidade. Muitos grupos de mulheres tocando instrumentos, a banda do exército, discursos inflamados e emocionados de meninas sobreviventes. A primeira-dama *Mrs. Sia Koroma* fez um longo discurso a respeito dos cuidados e da atenção necessários para manter a epidemia longe do país, usando a palavra para sublinhar a importância da mulher naquela tarefa. *Mrs. Koroma* não estava ali à toa. Seu marido, o presidente, não discursou, e sim ela. Aquele era um discurso interessado, direcionado às mulheres.

Candle Night.

Acervo pessoal, Freetown, Serra Leoa, 2015.

³³ No ano de 1787, pessoas africanas escravizadas seguiram para a Serra Leoa enquanto retornados/libertos. Conta-se que os libertos reuniram-se ao redor da grande árvore em comemoração e celebração de Ação de Graças.

Candle Night.

Acervo pessoal, Freetown, Serra Leoa, 2015.

(...)

Era notória a discrepância social e como ela era demarcada. De um lado estavam os políticos, representantes da elite e da equipe de saúde serra-leonenses, imprensa local e estrangeira, as autoridades e médicos estrangeiros brancos, todos sentados embaixo de uma tenda branca, de frente para o palco (lugar privilegiado em que eu também me encontrava); do outro lado da praça, serra-leonenses de baixas qualificação e hierarquia social, ou seja, o povo, atrás de um parapeito de metal, sendo olhado de perto por membros do exército. Em um dado momento, quando houve relativa mistura dos dois grupos, veio uma mulher carregando o filho pequeno e me pediu dinheiro, em uma mistura de inglês com krio. Uma serra-leonense, ativista feminista, mulher da elite financeira e intelectual local, membro da organização que eu acompanhava de perto, exaltou-se com a pedinte e disse que ela não devia expor uma criança àquela situação. A moça, bem jovem e articulada, olhou-me enquanto a ativista se distanciava e me disse: “Eu estou usando meu filho pra pedir dinheiro pra ele mesmo, pra ele comer. Eu nunca pude morar e nem estudar nos Estados Unidos como elas. Elas, quando o ebola começou, pegaram o avião e foram pra Europa, pros Estados Unidos. Na guerra também! Melhor pedir do que deixar meu filho com fome!”.

Partindo das anotações do diário de campo, evidencia-se a grande desigualdade social na Serra Leoa. Apesar das máximas do senso comum, que afirmam, vez ou outra, que as doenças são “democráticas”, pois não escolhem seus alvos, sabe-se, ao contrário, que tanto epidemias quanto guerras podem assolar uma região, mas que toda “tragédia” possui um recorte de classe e de gênero, e muitas vezes também de raça. Penso que seria injusto dizer que os mais abastados não foram afetados tanto em uma ocasião quanto na outra. Porém, é certo que as possibilidades de escapar da guerra e do ebola foram muito maiores para aqueles serra-leonenses detentores de melhores condições socioeconômicas. Puderam se manter em segurança

no próprio país durante a epidemia, entre 2014 e 2016, e também se deslocaram para Europa e Estados Unidos durante o conflito armado de 1991 a 2002. É importante se ter em mente que muitos dos que se deslocaram durante o ebola ou que tiveram as mais seguras condições de permanecer na Serra Leoa durante a epidemia são os mesmos que “fugiram” da guerra. Assim, aquela jovem pedinte, carregando seu menino no colo, apontava-me para um ressentimento em relação ao mesmo gênero, pautado pelo recorte de classe, mas não pelo recorte da raça, visto que a elite serra-leonense é, quase que completamente, negra.

As mulheres que “vão” à guerra são as mesmas que não tiveram a oportunidade de “fugir” dela, elas simplesmente tiveram que ficar, não tinham para onde ir ou como se deslocar. Assim, elas “vão” à guerra quando capturadas, raptadas, sequestradas, quando fogem para o mato e quando articulam e negociam com rebeldes, militares e milícias em busca da própria sobrevivência e da sobrevivência de seus filhos, maridos, pais, irmãos, da família em geral. A atuação dessas mulheres durante a guerra civil da Serra Leoa nunca foi o foco de interesse dos pensadores e formuladores da História Oficial, pesquisadores homens serra-leonenses e não serra-leonenses. Artigos inteiros discorrem de maneira aprofundada sobre as causas do conflito armado, debatem sobre a racionalidade (ou falta desta) durante o processo da guerra, não citando sequer uma vez o papel das mulheres, sequer os milhares de casos de estupro conhecidos por todos. Quando chegam a fazer referência às mulheres, tendem a colocá-las em um tópico específico, uma informação a mais, complementar ou mesmo suplementar, dando raso destaque à participação destas na manutenção da guerra.

As novas perspectivas sobre a guerra, que seguem narrativas de mulheres, devem-se ao esforço de ativistas feministas, escritoras e acadêmicas africanas, bem como pesquisadoras estrangeiras³⁴. Não fosse seu trabalho persistente, não seria possível saber, nem ao menos em hipótese, o que teria acontecido com a irmã de Abul, um dos meus jovens interlocutores.

³⁴ Elenco algumas das pesquisadoras e escritoras – de romances e testemunhos – interessadas sobre a temática de gênero e conflito em África: as serra-leonenses Aisha Fofana Ibrahim, Fatou Wurie, Mariatu Kamara; a guineense Patrícia Godinho Gomes, as moçambicanas Alcinda Honwana, Esmeralda Mariano e Teresa Cruz e Silva; a senegalesa Fatou Sow; a ruandesa Scholastique Mukasonga; as nigerianas Ifi Amadiume, *Oyèrónké* Oyèwùmí e Chimamanda Adichie, entre outras. Dentre as pesquisadoras estrangeiras interessadas na questão de gênero, especificamente a respeito da guerra da Serra Leoa, destaco: Susan Shepler, Anita Schroven e Megan Mackenzie.

Abul, por volta de 23 anos, era garçom do *Francesca's*, restaurante localizado em Freetown, ao lado do *National Stadium*, a casa do time de futebol masculino *Lion Stars*. Atrás do balcão, entre uma tarefa e outra, contava-me como a guerra invadiu a vida de sua família. O assunto surgira a partir de seu descontentamento com a situação do país, e o fato de jovens como ele não terem boas oportunidades de emprego. Falou com autoridade de questões relativas às operadoras de celular, da precária comunicação no país e o que poderia ser feito, reforçando sempre “*I have intelligence to help my country*”, “Eu tenho inteligência para ajudar meu país”.

Ouvi esta afirmação de jovens rapazes, das mais variadas formas, durante todo o meu campo. O coveiro do cemitério *Kim Tong* dizia que com seus conhecimentos da história recente do país e com seus saberes místicos poderia ajudar a mudar a Serra Leoa. Também os vários jovens que atuavam nas agências internacionais se diziam mal aproveitados pelas ONGs e que se recebessem auxílio para cursar universidade fariam a diferença para o país. Escutei estas confissões frustradas principalmente de rapazes, mas também de moças, que tinham várias habilidades e falavam inglês com certa fluência, o que não é tão comum no país, e queriam bem mais do que serem empregadas domésticas.

Era notável uma frustração grande entre a juventude em relação ao baixo investimento na educação e à escassa possibilidade de trabalho. Essa situação era muito parecida com o período pré-guerra civil, mas, possivelmente, creio eu, não ocasionará um novo conflito armado por conta de uma administração tensa do medo, realizada pelas várias manobras entre lembrar e esquecer, sempre presentes na Serra Leoa. Esquecer para deixar viver e lembrar para não voltar a ter/ser guerra.

Falando da vontade de ajudar a Serra Leoa e de sua capacidade para isso, Abul apontava para a urgência de uma boa rede de comunicação no país, visto que as estradas eram precárias. Neste momento, ele interrompeu a reflexão sobre o contexto presente e fez referência aos rebeldes, culpando-os pela péssima infraestrutura da Serra Leoa. Aproveitando esta oportunidade, perguntei-lhe sobre sua experiência durante a guerra. Fez-se então a “cena” (Crapanzano, 2005). O restaurante, que já era pequeno e escuro, tornou-se menor e praticamente sombrio. Abul fechou as mãos e cravou as unhas na pele, seus olhos estavam oleosos e mareados. Todos nós nos voltamos para Abul, não apenas eu, mas também quem entreouvia a conversa, a jovem que tomava uma taça de cidra e os outros dois homens que trabalhavam no *Francesca's*.

“Eu era pequeno quando os rebeldes invadiram minha casa, tinha uns 8 anos. Meu pai não aceitou dar a mão da minha irmã para um rebelde, aí bateram nele. Mataram meu irmão e levaram minha irmã com eles”, contou Abul, com as mãos agarradas na madeira escura do balcão em que eram servidas as bebidas, segurando para não sucumbir seu corpo alto e magro. Atravessei o embriagante silêncio que se instalara ali e perguntei qual havia sido o paradeiro de sua irmã, se eles haviam se reencontrado após a guerra. Levando as mãos no ar, como alguém que acabava de ouvir uma pergunta para a qual não tinha resposta, Abul me olhava balançando a cabeça e indicava que ela teria morrido. Porém, Abul não tinha certeza disso, estava certo apenas do que ocorrera ao seu pai e irmão. Afirmou que sua irmã havia morrido, pois nunca mais tinha tido notícias dela e, como fora raptada pelos rebeldes, provavelmente sua história acabava ali. Naquele balcão de bar não havia mais lugar para aquele assunto.

Apesar de entender a atitude de Abul, creio que há muito mais sobre a história de sua irmã, de quem nem ao menos o nome conheço. Sua falta de história pode revelar muito sobre a forma oficial e masculina de narrar a História e, ao mesmo tempo, sobre como as mulheres sobreviveram para além dos registros históricos oficiais. Tomando a própria narrativa de Abul, há ainda o que se possa falar da possível trajetória de sua irmã, com quem o rapaz nunca mais esteve e dava por morta. Aqui não se busca a adivinhação, mas por meio de casos semelhantes, procuro recompor o papel de garotas e jovens mulheres na “guerra dos rebeldes”.

Contou-nos Abul que seu pai, quando da invasão dos rebeldes, recusou-se a “dar a mão” da filha a um dos rebeldes. O termo “dar a mão” demonstra o interesse de um rebelde, provavelmente tão jovem quanto sua irmã, de tê-la como esposa. Sendo capturada, possivelmente a jovem tornou-se “esposa de rebelde”. Garotas sequestradas e levadas para os campos dos rebeldes poderiam desempenhar inúmeras funções, até mesmo pegar em armas caso fossem obrigadas. Muitas eram abusadas sexualmente continuamente por vários rapazes, estas eram as “escravas sexuais”, apontadas assim por uma parte da literatura sobre o tema. Diferentemente, a “mulher de rebelde” servia apenas a um homem, deixando de ser estuprada por outros, garantindo uma vida mais tranquila comparativamente às outras jovens que não tinham este papel. As mulheres/meninas dos campos dos rebeldes também eram responsáveis por ajudarem a saquear comunidades, carregavam o que havia sido pilhado (como alimentos e armas), preparavam a comida e tomavam conta de

possíveis filhos que viessem a gerar ali: *rebel pekin* (“filho de rebelde”). Elas também podiam ser pressionadas a auxiliar nos assassinatos e nas amputações cometidas pelos rebeldes.

Mats Utas, em seu revelador texto *Agency of victims: young women in the Liberian civil war* (2005), descortina o papel da mulher na guerra. Seguindo a autora americana Jean Bethke Elshtain³⁵, Utas aponta: “as pessoas do mundo ocidental ‘são herdeiras de uma tradição que pressupõe uma afinidade entre mulheres e paz’ e ‘entre homens e guerra’.” (2005, pág. 55)³⁶. Afirma o autor que o ambiente da guerra é muito mais intrincado do que a simplória oposição de homens para a guerra e mulheres para a paz, e acrescenta que não é mais possível manter a ideia da inocência das mulheres durante o processo. Utas, ao contrário, utilizando-se das categorias de Michel de Certeau (1998), demonstra como as mulheres e garotas tiveram *tactical agency* (agência tática).

As mulheres não tinham exatamente estratégia, já que não eram livres para escolher os caminhos a seguir, porém, no espaço em que habitavam, usavam de táticas para obter vantagens situadas. Inclusive, umas das formas de sobrevivência era a participação no que Utas denomina “economia da pilhagem”, meninas e mulheres demandavam a seus “maridos rebeldes” que lhes trouxessem mimos e presentes dos vários saques realizados.

A relação de muitas destas garotas, sendo mulheres ou namoradas dos rebeldes, era importante não apenas para a sobrevivência de si mesmas, mas também da família. Ter um homem protetor – sendo este um rebelde, um soldado do exército, membro das milícias, ou ainda um *big man* (homem importante, poderoso) – fazia toda diferença numa economia da sobrevivência, já que poderia garantir segurança e recursos às mulheres com as quais se relacionavam e também aos seus parentes. Muitos rebeldes chegavam a ter várias namoradas e mulheres, o que gerava ciúmes e rivalidade entre as garotas. É importante entender que em uma guerra que instaura a economia da sobrevivência, garantir seu homem, mesmo sendo um violento rebelde, era imprescindível.

A máquina da guerra é complexa e ambígua, gira a partir das armas, da violência, mas também dos mais variados afetos, como medo, ciúmes e sensação de

³⁵ Jean Bethke Elshtain é autora do livro *Women and war* (1987).

³⁶ Texto original: “*people in the Western world ‘are heirs of a tradition that assumes an affinity between women and peace’ and ‘between men and war’*”.

segurança. Diante de tamanha agência tática das mulheres tidas como “esposas de rebeldes”, tenho bastante resistência ao lugar dado a elas no trabalho de Christian Geffray. Em *A causa das armas: antropologia da guerra contemporânea em Moçambique* (1991), trabalho importante para a antropologia política e da guerra, assinalo uma indefensável lacuna. Geffray defende que “estas mulheres são companheiras submissas” (pág. 79), chegando inclusive a exagerar na romantização desta relação. Ao contrário, “mulheres de rebeldes” não são passivas, agindo ativamente no espaço em que a elas é permitido viver.

Possivelmente, a irmã de Abul se tornou uma dessas “mulheres de rebeldes”, agenciando sobrevivências. Porém, para além das mulheres capturadas e tornadas “esposas de rebeldes”, haviam aquelas que administravam suas sobrevivências e suas sobrevivências alargadas (filhos, maridos e família) através das inúmeras ações criativas para fugirem dos campos dos rebeldes e da morte. Essa criatividade é narrada no testemunho da serra-leonense Mariatu Kamara, autora de *The bite of the mango* (2008). Kamara sobreviveu à guerra civil da Serra Leoa, tendo suas duas mãos amputadas pelos rebeldes quando ainda tinha 12 anos. A autora narra, além do medo e da violência, a criatividade impressa no dia a dia para que a sobrevivência fosse possível, traçando planos de fuga e buscando refúgios minimamente mais seguros do que as frágeis residências, alvos fáceis aos ataques rebeldes, quando estes adentravam às comunidades.

Sempre que ouvíamos um boato de que os rebeldes estavam por perto, o chefe ordenava que todos os habitantes de Magborou fugissem para o mato. A primeira vez que isso aconteceu, nós abandonamos nossas casas e não levamos nada conosco, nos escondendo no mato por vários dias enquanto escutávamos nossos estômagos roncando de fome. Depois retornávamos seguramente para a vila. Marie e Alie fizeram um plano. Eles encheram sacos vazios de arroz com vegetais secos e mandioca. Todos nós colocamos uma muda de roupas e alguma roupa de cama dentro do saco também. Daquele momento em diante, sempre que o chefe dizia que os rebeldes estavam a caminho novamente, agarrávamos nossos sacos e caminhávamos dentro do mato em uma fila única (...) Depois de um tempo, o esconderijo começou a se tornar normal. Nós espalhávamos nossas esteiras de palha na clareira da floresta e ficávamos lá, algumas vezes por um mês. Eu realmente não estava com medo (Kamara, McClelland, 2008, págs. 22 e 23)³⁷.

³⁷ Texto original: “Whenever we heard a rumor that the rebels were close, the chairman would order all the villagers in Magborou to flee into the bush. The first time it happened, we abandoned our homes and took nothing with us, hiding in the bush for several days as we listened to our stomachs moan in hunger. After we’d returned safely to the village, Marie and Alie came up with a plan. They filled empty rice bags with dried vegetables and cassava. We all stuffed a change of clothes and some bedding into the bags too. From then on, whenever the chairman said the rebels were into their way

Igualmente à serra-leonense, a escritora ruandesa Scholastique Mukasonga, no livro *A mulher de pés descalços* (2017), faz um testemunho da experiência da guerra no Ruanda entre os Hutu e os Tutsi, e o genocídio Tutsi, grupo do qual ela e sua família faziam parte. Toda a obra é dedicada a narrar as atividades e habilidades de sua mãe para salvar os filhos e possibilitar que eles sobrevivessem à guerra. Mukasonga conta com humor como que, apesar de viverem em meio ao conflito, sua mãe não deixava de ser considerada a “casamenteira” da comunidade, continuando a promover enlances mesmo durante aquele momento delicado. O livro apresenta um olhar feminino sobre a guerra e narra como as mulheres africanas sobrevivem e tecem a trama social apesar dos conflitos armados, recorrendo a táticas criativas.

Minha mãe tem somente uma ideia na cabeça, o mesmo projeto para todos os dias, uma única razão de viver: salvar os filhos. Para isso ela elaborava estratégias, experimentava táticas. (...) Mamãe não deixava nada nas mãos do acaso. Normalmente, quando anoitecia, fazia um ensaio geral. Assim sabíamos exatamente como entrar no matagal cheio de espinhos, como nos esconder debaixo do mato seco (...) seguindo as instruções de mamãe, tínhamos aprendido a nos esconder. (...) Sempre havia batata-doce, banana e uma pequena cabaça de cerveja de sorgo enrolada em um pedaço de pano. Essa trouxa ficava pronta para quem conseguisse escapar (...) Todos os dias, ela dava um jeito de trapacear o destino implacável a que, por sermos tutsis, estávamos condenados. Seus filhos continuavam vivos, estavam ali ao seu lado. Ela tinha conseguido evitar a morte (Mukasonga, 2017, págs. 12, 14, 16 e 20).

Em seus relatos, as mulheres demonstram que, assim como os homens, tinham agência na guerra, informando-nos sobre habilidades e táticas de sobrevivência, negociação e resiliência. Apesar de ser difícil imaginar o cotidiano de um período de conflito armado, a despeito da violência e de todas as mazelas, a vida é soberana e as pessoas, apesar dos apuros, continuam praticando seus rituais de vida e de morte, de iniciação nas Sociedades Secretas, continuam dançando ao redor de seus diabos, fazendo adivinhação e rituais de cura e proteção. Muitas vezes, continuam plantando e até mesmo fazendo pequenos comércios. A engrenagem da vida e a economia da sobrevivência não param mesmo durante o jogo violento da guerra. Não tenho qualquer dúvida de que a maquinaria da vida transcorre funcionando mesmo dentro da *warmachine*, “máquina de guerra”, sob o comando de seus *warlords*, os “senhores

again, we would grab our bags and walk into the bush in single file (...) After a while, the hiding began to seem normal. We would spread our straw mats in a forest clearing and stay there, sometimes for as long as a month. I wasn't really scared”.

da guerra”, por conta das mais variadas táticas das mulheres enquanto civis ou “mulheres de rebeldes”.

Portanto, é possível afirmar que as mulheres agem durante e através da guerra, buscando a sobrevivência. A maior preocupação aqui é apontar a agência das mulheres durante a guerra, mas também durante a epidemia de ebola. Para isso é importante se ter em mente que “a vida privada da guerra”, que seja, o lugar da domesticidade reservado às mulheres na Serra Leoa, deve ser compreendido para além da ideia restrita do doméstico, que diz respeito unicamente à família nuclear e à imagem reduzida do que seja a casa. Há que considerar que a noção de casa, lar, espaço doméstico nas comunidades africanas ultrapassa o formato da família nuclear, dizendo respeito à comunidade, à família alargada.

O mundo doméstico das mulheres serra-leonenses se estende por toda a comunidade e pelos saberes sobre a mata (*bush*), conhecimentos indispensáveis para entender as práticas serra-leonenses. Assim, assinalar que às mulheres – tanto na guerra, quanto na epidemia do ebola – é destinado o lugar doméstico, não se reduz à casa enquanto estrutura física. Refere-se ao trabalho do cuidado e às artimanhas da sobrevivência, tanto na vila entre seus parentes, como no mato entre os rebeldes. Trata-se das práticas cotidianas de sobrevivência, apesar do perigo englobante.

O esquecimento: o último lugar da agência

Sobre o ato de testemunhar, escreve o historiador francês Jacques Sémelin: “Muitas vezes, e qualquer que tenha sido o método da morte em massa, alguém escapa (...) Se ainda puder falar, ele há de querer contar ao mundo aquilo por que passou, por que passaram os que morreram...” (2009, págs. 208-209). Ele aponta que o testemunho é “capital para que se acesse o massacre” e demonstra uma preocupação: “mas acredita-se nela [na testemunha]?”. Sémelin parte da *Shoah*, o holocausto judeu durante a Segunda Guerra Mundial, que se tornou, na literatura sobre o tema do testemunho, o parâmetro universal de genocídio, a despeito de outros extermínios em massa terem ocorrido anteriormente, como dos Herero na Namíbia e do Povo Armênio³⁸. É compreensível a preocupação de Sémelin, indicando o

³⁸ Atualmente, alguns processos coloniais que levaram a massacres étnicos estão sendo repensados enquanto possíveis genocídios, é o caso da etnia Herero, da Namíbia, que durante a colonização alemã sofreu intensa violência e extermínio, no período de 1904 e 1907. Há, no entanto, uma disputa de discurso entorno da questão. Para melhor compreensão do tema, ver a dissertação de mestrado de Josué

testemunho como uma vontade e uma necessidade visto as implicações da corrente negacionista do holocausto judeu eram (e ainda são) danosas.

Entende-se o fato de Sémelin falar de um lugar específico, implicado e engajado, visto que é uma das maiores autoridades em estudos sobre a *Shoah*. Porém, questiono: seria desejo de toda testemunha de massacres, falar? Há um desejo universal pela fala, por testemunhar a tragédia vivida? O imperativo da fala como lugar de cura, reparação e *locus* possível de se fazer justiça não me parece algo realmente universal, chegando a ser inclusive problemático em algumas situações como no caso da Serra Leoa.

Com o fim da guerra, o advento da paz e o estabelecimento da *Truth and Reconciliation Commission* (TRC), ou seja, a Comissão da Verdade e Reconciliação (CVR), narrativas foram publicizadas e algumas tensões e ressentimentos se fizeram notar.

Diante do conhecimento íntimo das violências praticadas durante o conflito, ao final da guerra, as “mulheres de rebeldes” eram desacreditadas. Duvidava-se que tivessem estado em situação de vulnerabilidade, violações e riscos, por conta de certo “conforto” e “tranquilidade” que puderam desfrutar no que diz respeito à alimentação e segurança, mas também por terem participado de atos de violência como matar e realizar amputações. Muitas dessas mulheres, que haviam sido tidas como “mulheres de rebeldes”, após a guerra, foram reclassificadas como rebeldes elas próprias, rótulo que rejeitaram veementemente, posição que as deixava com sentimento de vergonha quando confrontadas por seus vizinhos e comunidades.

Outras questões assaltam o pensamento diante da delicada situação de quem ocupou esta categoria nativa “mulher de rebelde”, ou mesmo rebelde. A discussão, neste caso, remete à longa trajetória da “Questão Moral” que, na disciplina antropológica contemporânea, tem como um dos seus maiores expoentes, o antropólogo e médico francês Didier Fassin. Pergunta o autor: “Por um lado: o que é a moral? Como a caracterizar teoricamente? Como a estudar empiricamente? Por outro

Tomasini Castro (2009). No que tange ao Povo Armênio, também há disputas de narrativas sobre o extermínio sistemático deste grupo pelo governo Otomano, atual Turquia, no período de 1915 a 1917. Sobre o assunto, ver a iniciação científica de Mariana Boujikian (2016).

lado: o que fazer com a diversidade de Morais? É exclusiva de algum critério universal? É compatível com fundamentos comuns?” (Fassin, 2013, pág. 141)³⁹.

As questões morais não são novas, novos são os modos de problematizá-las. Fassin (2013) argumenta que todos os aspectos da vida humana têm sido interpelados por questões éticas e morais e que situações locais crescentemente são traduzidas – no âmbito do debate público – como questões humanitárias universais. O autor aponta que, como a questão da moral está atrelada ao objeto de estudo da antropologia, a maioria dos pesquisadores não vai a fundo nessa discussão, muitas vezes tomando a moral e suas performances como um dado do que é pesquisado pela disciplina – como se, pelo fato de tudo estar revestido por morais diversas, os estudos antropológicos não precisassem dispensar tempo a esta questão. Indo contra esta inércia, Laura Moutinho (2012) enfrenta a questão moral exatamente no que tange à Comissão da Verdade e Reconciliação na África do Sul (que iniciou seus trabalhos em 1995) e o Movimento de Regeneração Moral (MRM), do mesmo país. Moutinho apresenta a Comissão e o MRM envoltos em várias controvérsias na medida em que ambos se revestiram de “uma ordem moral humanista” cristã, que não exatamente era compartilhada por todos, tampouco desprovida de paradoxos e controvérsias.

Questionamentos como os de Moutinho (2012) também povoam a minha discussão e certamente perpassam os acontecimentos do pós-guerra civil na Serra Leoa. Seguindo os relatos das interlocutoras de Aisha Fofana Ibrahim (2006), que expõem sentimentos de vergonha e medo ao rechaço social por terem sido “mulheres de rebeldes”, pergunto-me se estes sentimentos nascem das experiências cotidianas das mulheres ou são fruto do contato com a Comissão da Verdade? Tendo vivido entre serra-leonenses no período final da epidemia de ebola e durante o pós-ebola, questiono-me sobre como este sentimento de “vergonha” se desenvolve numa sociedade onde as pessoas costumam identificar a todos e todas como sobreviventes, inclusive justificando pequenas trapaças e a tentativa comum de se tirar vantagem em atitudes comezinhas do cotidiano, dizendo sempre: “ele (ela) faz isso para sobreviver”. O que tento elaborar é a suspeita de que uma sociedade que tem como fundante a ideia de sobrevivência poderia singularizar e repudiar aqueles que

³⁹ Texto original: “*D’une part: Qu’est-ce que la morale? Comment la caractériser théoriquement? Comment l’étudier empiriquement? D’autre part: Que faire de la diversité des Morales? Est-elle exclusive de tout critère universel? Est-elle compatible avec des fondements communs?*”.

perpetraram violências, porém, creio que dificilmente criticaria mulheres que tiveram como única possibilidade de sobrevivência, assumir a posição de “mulher de rebelde”.

Parece-me que alguns desses sentimentos podem ter sido “importados” dos modos de funcionamento da própria Comissão da Verdade e Reconciliação. Talvez, mais do que a imaginada cura, a publicização dos relatos possa ter gerado suposições, rumores, fofocas, apontamentos, receios, ressentimentos e “vergonha”. Destaco que esta é uma reflexão analítica, que se baseia no material de pesquisa sobre a guerra civil e tenta, a partir do trabalho de campo e da pesquisa com foco na epidemia de ebola, estabelecer analogias entre períodos diferentes, mas que estão ligados diretamente.

Assim, eu, como pesquisadora, tenho dificuldade em aceitar de forma tranquila, sem questionamento, o argumento de que as ditas “mulheres de rebeldes” se sentiriam apontadas por outrem pela posição que ocuparam. Mesmo que esse sentimento do vergonhoso surgisse no seio das comunidades, tenho sérias dúvidas de que as mulheres trariam o assunto para o espaço público, creio muito mais que o deixariam ser enterrado pelo manso e atribulado dia a dia.

Seguindo as falas das entrevistadas de Ibrahim, ponho-me a refletir que, para as mulheres, a Comissão da Verdade e Reconciliação não fazia sentido no que tange ao cotidiano das suas vidas e que, além disso, pode ter sido o que fez aflorar muitos sentimentos que até então não eram exatamente negociados e disputados. Ibrahim defende que a Comissão da Verdade, na visão da maioria das mulheres serra-leonenses, não passava de mais um aparato burocrático e opressivo que em nada modificaria suas vidas.

Marie Kamara:

Eu ouvi sobre a CVR (...) Eu não fui porque sabia que o meu testemunho não faria nenhuma diferença (...) Eu prefiro muito mais deixar o passado no passado do que testemunhar publicamente;

Aminata Koroma:

Eu ouvi sobre a CVR, mas eu não fui porque estava doente;

Justina Sesay:

Eu não fui a CVR porque eu não tive tempo. Eu não acho que eles possam fazer qualquer coisa por mim.

Humu Sesay:

Eu não fui a CVR porque eu tive disenteria (Ibrahim, 2006, pág. 86)⁴⁰.

Há também histórias de mulheres que não se apresentaram à Comissão da Verdade e Reconciliação por medo, pois não conheciam o processo. Outras contam que não sabiam como acessá-la. A relevância destes vários relatos é perceber que estas mulheres não reconheciam a CVR como um processo detentor de sentido para suas próprias vidas e, ainda, não acreditavam que este geraria uma resolução futura ou traria algum benefício para seus cotidianos e de suas famílias. No ano de 2000 foi instalada a Comissão da Verdade e Reconciliação⁴¹ na Serra Leoa, contudo, apenas em 2002 começaram seus trabalhos, que dedicaram apenas dois dias ao colhimento de relatos das mulheres afetadas pela guerra. Dentre inúmeros equívocos na construção deste processo no que diz respeito às mulheres, aponto alguns que, em minha visão, são determinantes para que não houvesse adesão feminina durante o procedimento da justiça restaurativa.

A Comissão se estabeleceu “oferecendo” apenas dois dias para os testemunhos das mulheres serra-leonenses afetadas pela guerra civil, sem entender o papel destas durante a guerra em suas comunidades. Não foram colocados em questão a falta de informação dos cidadãos sobre aquele estranho e estrangeiro processo, tampouco os problemas de deslocamento que teriam de ser enfrentados para se chegar ao local da Comissão. Em um dos relatos apresentados por Ibrahim (2006), há menção ao não comparecimento por conta da “falta de tempo”. Esta justificativa, apesar de, a princípio, poder parecer vazia, “uma desculpa”, é mais carregada de sentido para as mulheres da Serra Leoa do que a própria Comissão da Verdade.

As mulheres são as maiores responsáveis em suas comunidades pelo cuidado com os filhos, com os velhos e com as tarefas domésticas em geral, sendo assim, muitas não tinham o “privilegio” de poderem interromper seus atribulados cotidianos e partir em busca da CVR para fornecer seus testemunhos. Com quem ficariam suas crianças? Quem se responsabilizaria por suas tarefas domésticas? Como se deslocariam? Quem as garantiria seu transporte? Além disso, quem poderia instruí-las

⁴⁰ Texto original: “Marie Kamara: I heard about the TRC... I did not go because I knew that my testimony would make no difference (...) I would rather let sleeping dogs lie than testify publicly;/Aminata Koroma: I heard about the TRC, but I did not go to testify because I was sick;/Justina Sesay: I did not go to the TRC because I had no time. I do not think that they can do anything for me;/Humu Sesay: I did not go to the TRC because I had dysentery”.

⁴¹ Ver: <http://www.dhnet.org.br/verdade/mundo/serraleoa/index.htm>, acesso em outubro de 2018.

sobre um processo que, para elas era, sem dúvida, algo novo e envolto por desconhecimento e medo?

Dentre todos estes atropelos da Comissão da Verdade e Reconciliação diante da mobilização (ou falta dela) para que as mulheres testemunhassem sobre a guerra civil ocorrida na Serra Leoa, talvez a lacuna mais grave tenha sido a não compreensão do local ocupado pelas mulheres serra-leonenses nas comunidades do país, inclusive durante a guerra, que seja, o *locus* doméstico. Assim, durante o planejamento e o processo da Comissão, não foram pensadas estratégias para lidar com a contradição relativa ao lugar doméstico das mulheres na sociedade e a exposição que os testemunhos diante da CVR trariam.

Assim, a mulher experienciou a vida privada da guerra, doméstica, do cuidado. Lugar este anterior à guerra, apesar de ser bem conhecido no oeste africano a desenvoltura das mulheres da Serra Leoa para o comércio, mas nem por isso deixaram o seu papel da cuidadora da casa. Ao contrário, os pequenos comércios geralmente são realizados na frente das casas, vendendo víveres como sal, açúcar, chá, sardinhas e outros produtos variados como fósforos, isqueiros, cigarros agulhas, linhas etc. Quando nas feiras e em forma de ambulantes, sempre trabalham cuidando de seus filhos e os ensinando o ofício do comércio. Nos mercados, as mulheres e suas filhas são as responsáveis pela venda do óleo de palma, indispensável na cozinha e na vida dos serra-leonenses. Diferentemente, os homens, em sua maioria, vendem roupas, artigos industrializados como lanternas, inseticidas, tiram fotos e fazem o câmbio de dinheiro nas calçadas, além de venderem eletrônicos novos, de segunda mão e roubados. É certo que muitos também vendem pão, que são sovados por mulheres no espaço da casa.

O confronto entre o lugar da domesticidade, nos interstícios do público, e a publicização dos testemunhos de mulheres perante a Comissão da Verdade é, de fato, um ponto central. Há quem possa sugerir que os testemunhos não se davam em ambientes públicos, evitando constranger as mulheres frente a audiências. Porém, contar a história da guerra para grupos internacionais e nacionais, não deixava de significar tornar público o que foi vivido de maneira privada. Os homens, por outro lado, conseguiam testemunhar perante a Comissão, visto que suas posições e palavras sempre ocuparam o lugar público – tanto no dia a dia de suas comunidades quanto na guerra. Dessa maneira, diferentemente das mulheres, não enfrentavam constrangimentos ao testemunhar.

Reforço que a preeminência do doméstico e do privado na vida das mulheres não quer dizer isolamento, pelo contrário, elas fazem parte de uma rede de apoio e convivência, reúnem-se em grupos de mães, colocam-se ao redor de parturientes oferecendo suporte, fazendo rituais, além da forte presença das Sociedades Secretas. Contudo, é inegável que estas redes e tramas são do âmbito doméstico. Em encontros nos *barrays*, espaços nas comunidades reservados à tomada de decisões políticas, é rara a presença de mulheres jovens. O *barray* é o lugar público da fala, destinado assim aos homens, principalmente os velhos, mas também a alguns rapazes, jamais a jovens mulheres.

As mulheres que participam das discussões públicas são anciãs e detentoras de autoridade nas comunidades, como as *Mamie Queens*. No entanto, isso não quer dizer que as mulheres não influenciem ou não tenham agência nestas instâncias, mas essa influência passa pelos veios e fluxos da domesticidade que move, transforma e age com força sobre a estrutura da comunidade. É urgente revermos a ideia do doméstico como isolado e desprovido de poder e imprescindível entender que, sendo a mulher responsável pelo cuidado, este não é neutro, pelo contrário, cuidado é poder. O que chamamos de “amor” não é imparcial, podendo mobilizar e afetar decisões tomadas onde nem mesmo se pode pisar. Um homem precisa comer, um velho é cuidado por alguém e os rapazes urgem por bênçãos. As responsáveis por garantir esta estrutura material e espiritual são as mães, as esposas, as irmãs mais velhas e as avós, e, sem dúvida, estas mulheres têm formas de expressar opiniões e interesses no andamento e nas decisões das comunidades. Cuidado é poder, mesmo que visível apenas através das frestas e fendas do cotidiano. É preciso atenção e tempo para se entender como as mulheres se comunicam.

Nas travessias de meu trabalho de campo na Serra Leoa, encontrei homens que falavam com desenvoltura da época da guerra, mesmo que não sem medo e receio. Em meus registros de campo é perceptível o fato dos homens traçarem histórias coerentes, lineares, e demandarem que suas falas fossem gravadas – ou seja, interações que estariam mais alinhadas ao gênero entrevista.

Certa feita, caminhando e tirando fotografias perto da marina da cidade de Freetown, fui chamada à Estação de Polícia, o que poderia me causar algum receio caso fosse minha primeira estada em campo (e também na delegacia). Na ocasião, de alguma forma eu sabia que aquilo era apenas curiosidade a respeito da presença de uma mulher branca naquela região, lugar tido como “perigoso”. Fui escoltada por um

policial até a Estação, poucos metros à frente, o que me deixou menos ansiosa ou medrosa, e mais irritada.

Chegando à Estação, um sobrado onde todos os funcionários se encontravam no alpendre assistindo o desenrolar daquela cena, expliquei ao comandante responsável o que eu fazia naquela área da cidade e que era uma pesquisadora do Brasil. Iniciamos, então, uma conversa que correu fluida e razoavelmente agradável. Quando fiz alguns comentários sobre a guerra, o comandante logo me disse que havia se formado em *Peace and Conflict Studies* na *Fourah-Bay College* (FBC) em Freetown, dando ênfase ao nome da faculdade – que de fato é reconhecida como uma escola de excelência, “a Atenas do oeste africano” como dizem seus alunos e professores. Logo ele pegou meu caderno, anotou seus números de telefone, e disse para marcarmos uma entrevista ali na Estação de Polícia. Sempre frisava que tinha estudado exatamente aquele tema e que podia me ajudar. O comandante fazia questão de sublinhar que era um homem estudado, desejoso de narrar a História Oficial, tentando demonstrar domínio do repertório acadêmico, enquanto eu, na verdade, estava mais interessada em suas vivências cotidianas durante o período da guerra.

Por outro lado, as mulheres demoravam grande tempo para se abrirem e o faziam quando já tinham certa relação comigo e sabiam com quais outras mulheres eu havia estabelecido contato, qual era minha rede e onde eu me encontrava dentro desta. As conversas com elas eram sempre íntimas, mesmo que estivéssemos em um grande grupo. Nosso modo de interação era diverso da entrevista, configurando muito mais uma contação de história, o que Benjamin (1994) denominou de *storyteller*. Assim, foram em cozinhas e alpendres, nos intervalos das conversas da vida ordinária sobre pimentas e o preço das batatas, que me foram passadas em um tom íntimo, mas não de confissão ou segredo, as experiências destas mulheres com a guerra, doenças, eleições, expectativas sobre trabalho de parto, procedimentos de beleza, conhecimentos religiosos e saberes sobre os ancestrais.

A análise que aqui se tece encontra eco no trabalho da antropóloga Fiona Ross (2006) que estudou a Comissão da Verdade e Reconciliação da África do Sul, após o fim do regime do *Apartheid*. Mobilizando as discussões promovidas por Veena Das (1999), Ross entende que homens e mulheres falam de formas diferentes a respeito dos danos. As mulheres se voltam para a ideia de bem-estar e proteção de suas comunidades. Assim, de acordo com a autora, os silêncios, ausências e lacunas podem

dizer muito nestes processos, podendo ser um “ato de coragem”, de proteção de todo o entorno, família, vizinhos, comunidade.

Tanto Fiona Ross quanto a ruandesa Scholastique Mukasonga (2017) chamam atenção para a preocupação das mulheres com seus homens: filhos, maridos, irmãos, pais e anciãos. Ross discorre que, durante as audiências da Comissão da Verdade e Reconciliação na África do Sul, as mulheres que testemunharam falavam de seus filhos e maridos e da comunidade como personagens principais do relato. Os homens narravam suas histórias individuais de sofrimento e problemas psicológicos advindos do *Apartheid*. Mukasonga, acerca das mulheres Tutsi, mostra como eram preocupadas com seus filhos homens, nutriam medo que a guerra os matasse. Mulheres e homens falam diferentemente sobre a guerra, mas também sobre outras tragédias e doenças.

Da mesma maneira que a pesquisadora serra-leonense Aisha Fofana Ibrahim, Ross chama atenção para o efeito desastroso da Comissão da Verdade ao focar apenas nos danos corporais, colocando como algo menor a “alienação da terra” e as péssimas condições de vida destas pessoas que viveram o *Apartheid* na África do Sul. Como na Serra Leoa, também na África do Sul, houve um grande esforço em focar no dano corporal e não na pauperização material da sociedade, como se esta fosse uma questão secundária, o que, ao contrário, é central para os cidadãos de ambos os países.

Sobre a guerra, não são de difícil acesso alguns números sobre o conflito da Serra Leoa. Foram reportados 60 mil mortos, em torno de 100 mil pessoas foram mutiladas ou amputadas, por volta de 1 milhão de pessoas foram deslocadas de seus lugares de origem (500 mil se tornado refugiadas nos países vizinhos) e há uma estimativa de que mais de 250 mil mulheres e meninas tenham sido estupradas durante os mais de dez anos da guerra civil, de 1991 a 2002. Estes números, apesar de grandes e impactantes, pouco dizem a respeito do conflito em si.

Sobre os estupros, os números não contam que as mulheres apontam a pobreza como uma violação tal qual, ou maior que, a do corpo. A respeito das mortes, não revelam a grande lacuna que se abriu em algumas comunidades e, principalmente, o peso que recaiu sobre algumas mulheres por não poderem enterrar seus mortos. Esses aspectos se tornam ainda mais sérios para grupos islâmicos (maioria da população no país), que têm a responsabilidade de lavar e preparar o corpo do morto para que este faça a passagem ritual da vida para a morte, desestabilizando assim estruturas terrenas e também espirituais. Os mesmos números dizem pouco sobre perdas de casas, a dor e

o desespero causados pelo deslocamento forçado. Além disso, tampouco esclarecem o *status* de ser uma pessoa amputada.

Penso que o que Fiona Ross traz de novo é o esforço – de forma alguma realizado por qualquer Comissão da Verdade e Reconciliação – de ampliar o entendimento do sofrimento e da dor, tentando compreendê-los para além das mortes, dos estupros, das perdas e danos corporais. Em *The Price of Peace: Sierra Leone's Transitional Justice Model on Trial*, Stephanie Morin (2005) destrincha o modelo híbrido de justiça de transição na Serra Leoa após o conflito, contando com a Corte Especial – um tribunal de julgamento dos crimes de guerra – e com a Comissão da Verdade e Reconciliação, que tiveram lugar entre 2002 e 2005. Morin faz uma série de questionamentos e expõe a pequena verba financeira e a dependência de doações internacionais para o estabelecimento do processo da justiça restaurativa. A autora levanta a questão: teria a Comissão da Verdade e Reconciliação sido estabelecida por ser condizente ao processo histórico da Serra Leoa ou apenas para contenção dos altos custos com os julgamentos nos tribunais da Corte Especial?

Morin alerta ainda que, para além de uma justiça restaurativa, de reconhecimento dos danos e de reparação social entre vítimas e perpetradores, o que de fato a maioria dos serra-leonenses desejava era a justiça restitutiva, que garantisse a eles a mínima condição financeira de sobrevivência. “Quando uma alta porcentagem da população é sem-teto, desempregada e sem acesso a serviços básicos, talvez seja mais justo priorizar a construção de casas, escolas, cadeias e hospitais do que conduzir julgamentos” (Morin, 2005, pág. 39).⁴²

Às meninas e mulheres, mesmo após a guerra, sobrou o lugar da privação. Diferentemente dos homens e meninos-soldados, apesar delas também terem agido ativamente durante a guerra, as meninas e mulheres não foram direcionadas aos programas de desmobilização, que incentivavam que meninos e homens trocassem suas armas e postos na guerra por ajuda financeira. Além disso, meninas não foram inseridas em programas de reintegração familiar e comunitária. Meninas e mulheres, mesmo participando da guerra como escravas sexuais, “mulheres de rebeldes”, ajudantes na pilhagem e atividades como amputações e assassinatos, não foram consideradas agentes da guerra, sendo excluídas dos programas de reabilitação e

⁴² Texto original: “When a high percentage of the population is homeless, unemployed and denied access basic services, it may be more just to prioritize the building of houses, schools, jails, and hospitals over conducting trials”.

reintegração, deixando-as sem apoio financeiro ou emocional e sem tratamento médico – apesar de muitas sofrerem as consequências dos estupros, como a infecção por sífilis e/ou pelo vírus do HIV.

Portanto, por não serem detentoras de armas e não serem identificadas como agentes diretas da guerra, às meninas e mulheres não foi dado nada além da possibilidade de falar em dois dias na Comissão da Verdade e Reconciliação, o que não aliviava seus problemas de saúde, falta de habitação, escassez de comida, dinheiro e oportunidades. Muitas tiveram que seguir caminhos que as expuseram a toda sorte de abusos, preferindo ficar nas cidades, longe de suas comunidades de origem, por falta de apoio e medo do rechaço. Muitas destas meninas tinham dado à luz, as crianças eram tachadas de *rebel-pekín* (“filho de rebelde”), o que aumentava a estigmatização sobre elas e seus filhos.

A maioria das meninas que foram abduzidas pelas forças de combate não foram consideradas crianças combatentes de guerra e, portanto, não eram admissíveis para os benefícios da reintegração. Muitas continuaram sob o controle de seus comandantes. Muitas foram esquecidas e estão vivendo nas ruas, lutando dia a dia para sobreviverem. (...) Milhares de meninas não foram admitidas no programa de desmobilização. Estas meninas foram abandonadas e tiveram que se defender para sobreviverem. Muitas foram expostas a mais violações e continuam a sofrer (*Truth and Reconciliation Commission Report for the Children of Sierra Leone/Child-Friendly Version*, 2004, págs. 26 e 28)⁴³.

A antropóloga britânica Rosalind Shaw (2005) adiciona uma incômoda, mas decisiva reflexão a este cenário. Ela questiona o real poder conciliatório da Comissão da Verdade e Reconciliação após o conflito armado na Serra Leoa. Sendo uma estudiosa do grupo étnico temne, Shaw demonstra ceticismo em relação à exposição causada pela CVR e seu foco na fala e no testemunho. De acordo com a autora, ao norte da Serra Leoa, o povo temne resolve possíveis conflitos com a máxima *forgive and forget*, “esquecer e perdoar”, reintroduzindo à comunidade pessoas, antes afastadas, através de rituais de purificação, geralmente realizados na mata e conduzidos pelos *elders*. Após os rituais, a comunidade abandona o assunto na

⁴³ Texto original: “Most girls who are abducted into the fighting forces were not considered child combatants and so were not eligible for reintegration benefits. Many remained under the control of their commanders. Many have been forgotten and are living on streets, struggling day by day to survive. (...) Thousands of girls were not admitted into the demobilization programme. These girls were abandoned and had to fend for their survival. Many have been exposed to further violations and continue to suffer”.

medida em que a purificação e a volta ao seio do grupo já foram realizadas de maneira eficaz.

Tendo eu estado principalmente entre os mende e os krio, mas também entre os susu e os temne, posso dizer que a máxima *forgive and forget* não cabe apenas a estes últimos, mas a diversas etnias da Serra Leoa. Sendo assim, os testemunhos frente à Comissão da Verdade e Conciliação não faziam sentido na gramática local de resolução de conflitos. Segundo Shaw, durante o período do pós-guerra, muitas comunidades acordaram que nenhum de seus membros testemunharia na CVR, pois resolveriam ao seu modo os problemas causados pelo conflito armado.

Processos humanitários, como os tribunais de crimes contra a humanidade e as comissões da verdade e reconciliação, pautam-se pela ideia da universalidade dos direitos humanos. Para isso, supõe-se uma base comum entre os diversos grupos existentes no mundo: é erigida a ideia universal de Homem. Segundo tal perspectiva, essa base comum entre todos seres humanos nos garantiria que, mesmo em culturas e contextos diversos, algumas questões deveriam ser salvaguardadas a todos, como o direito à vida, à educação, à livre expressão, à saúde, ao trabalho, a professar religião.

Direitos Humanos são construtos históricos, portanto, apesar de se apresentarem como universais, partem de um ideal marcado pelo tempo e pelo espaço: a construção de uma humanidade comum deriva primeiramente de ideias localizadas, mais especificamente “ocidentais”. Apesar da importância das ações de defesa dos direitos humanos, sua aplicação não mediada leva a suposições como a de que, após conflitos e massacres humanos, o melhor a ser feito é o estabelecimento de tribunais especiais para crimes contra a humanidade e comissões da verdade – estas últimas ancoradas na crença do testemunho como norte e na cura social através da fala. Isso certamente está alinhado, primeiramente, à longa experiência religiosa das práticas confessionais cristãs no “mundo ocidental”. Tais práticas redesenham-se com a psicanálise que, mantendo o caráter confessional, atualiza o empreendimento da cura pela palavra. Porém, o caso da Serra Leoa alerta-nos que o testemunho pode não ser a forma mais eficaz de cura. Ao contrário, as comunidades deste país sugerem o esquecimento social como forma de cura para grandes desastres, tragédias e mesmo aflições cotidianas.

A forma mais eficaz de lidar com uma tragédia social seria a mediação dos rituais de purificação por médicos tradicionais e *elders*. O papel dos espíritos dos ancestrais é essencial na regulação da vida em sociedade, sendo, por isso mesmo,

indispensável na recuperação do tecido social após as ranhuras e rasgos promovidos pela guerra. Tais questões são muito bem elaboradas pela antropóloga moçambicana Alcinda Honwana em sua obra *Espíritos Vivos, Tradições Modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique* (2002). O trabalho de Honwana é imprescindível para a compreensão do papel dos espíritos dos ancestrais na regulação e apaziguamento após conflitos armados.

Após o contato com o mundo da guerra, este exterior ao mundo interno da comunidade, com a mediação de um ancião vivo, detentor dos saberes rituais, realiza-se um ritual de purificação, permitindo a reintrodução daqueles que estariam contaminados pelo mundo de fora, da guerra. Honwana demonstra que métodos europeus e estadunidenses que focam na cura individual através da fala, inspirados historicamente nos confessionários religiosos, não têm eficácia em uma sociedade que se norteia pelo grupo. Sendo assim, o processo de cura passa pelo envolvimento familiar e comunitário, mediando espíritos ancestrais.

Diante da inadequação dos métodos do mundo dito moderno, o “Ocidente”, para a resolução dos conflitos e reintegração dos familiares, nada haveria de mais atual e “moderno”, conforme interpreto o argumento de Honwana, que recorrer às tradições. Estas, sendo ancestrais, não deixam de ser o recurso mais eficaz em várias partes do continente africano para lidar com a recuperação do tecido social após acontecimentos de extrema violência.

Sem deixar de reconhecer a importância das Cortes Especiais e das Comissões da Verdade e Reconciliação ao redor do mundo, avalio ser difícil entendê-las como eficazes na Serra Leoa, principalmente no tocante às meninas, estas que foram aliadas dos processos de desmobilização e reintegração às comunidades de origem. Sugiro que os rituais de purificação e limpeza teriam tido, para as mulheres e meninas, um impacto muito mais salutar que as Cortes e Comissões. Talvez fosse possível uma coordenação dos Tribunais e da Comissão da Verdade com os métodos de eficácia mágica que atualizam as relações de amizade e parentesco via purificação ritual e buscam a paz e o esquecimento.

Na Serra Leoa, as pessoas vivem uma articulação delicada entre lembrar e esquecer para sobreviver aos sofrimentos. Esquecer é uma arte delicada, promovida por saberes específicos dos velhos, das matas, dos espíritos e dos remédios. No país, o esquecimento é escandalosamente lembrado em todo lugar e as lembranças buscam ser abafadas, mesmo quando contadas.

Murray Last, professor emérito do Departamento de Antropologia da *University College London*, vai ainda mais longe ao falar sobre o pós-guerra na Nigéria, país ao qual dedicou boa parte de seus estudos. Em seu texto *Reconciliation and Memory in Postwar Nigeria* (2002), o autor afirma que a adoção de uma política de reconciliação promovida pelo Estado e por organizações internacionais não é a única solução possível e, nem mesmo, uma resolução que possa ser considerada a mais óbvia a ser tomada. Partindo da experiência vivida na Nigéria, frisa que muitos acreditam que não se deva mexer em velhas feridas e, ainda, alerta que silenciar sobre algo não é o mesmo que concordar ou consentir com o ocorrido.

O autor é ainda mais audaz e irônico, ácido eu diria, ao constatar que esta obsessão pelo passado histórico é algo dos europeus e não daqueles que sofreram danos como os nigerianos. Ou seja, aqueles que sofreram não querem reviver as dores através das lembranças – lembrar o passado é um desejo de quem não sofre diretamente a pena, no caso, o pesquisador estrangeiro. O que poderia eu dizer a respeito? Defender a nós, uma classe amante do passado? O certo é que, quando li as linhas, a seguir, de Murray Last, lembrei-me da jovem serra-leonense Mina, contando-me da sabedoria popular do país, que dizia que, ao se avistar abutres rondando uma casa, pode-se ter certeza de que alguém, lá dentro, morrerá.

Bastante forte, creio que esta imagem não deva ser perdida de vista para que possamos encarar de frente os nossos interesses, enquanto pesquisadores, e os de nossos interlocutores, quando ambos se encontram e se desencontram, podendo vir a ferir quem não deseja ter uma história vasculhada e mesmo (re)contada. No percurso que levou à escrita desta tese, isso se apresentou para mim mesma como uma armadilha⁴⁴. Murray Last aponta que, diferentemente dos observadores e intérpretes

⁴⁴ Em 2015, meu projeto de doutoramento passou por um parecer da Comissão de Ética da Universidade de Serra Leoa, momento em que fui alertada por uma parecerista serra-leonense sobre os perigos e delicadezas de uma pesquisa como a minha. Dizia o parecer: “O estudo parece ser interessante, concentrando-se em estimular as vozes das mulheres – que de fato são diferentes das histórias oficiais centradas nos homens – sempre marginalizadas. No entanto, a metodologia precisa ser mais clara com relação a como o pesquisadora entrará em contato com as mulheres, como obterá o consentimento informado, como tomará *cuidado para não reabrir feridas traumáticas devido ao assunto em questão*, bem como lidar com a questão de expectativa de compensação. Ser capaz de revisar as perguntas da entrevista seria útil, assim como seria útil se a autora pudesse pensar em maneiras de garantir que a questão do trauma seja abordada em sua interação com os entrevistados” (e-mail recebido em 2015, grifo meu).

Texto original: “*The study looks to be an interesting one, focusing as it does on eliciting women’s voices, which indeed is different from official male-centric accounts and often marginalized. However, the methodology needs to be clearer, regarding how the researcher will contact the women, how she will obtain informed consent, how she will take care not to cause a re-opening of traumatic wounds given the subject matter, as well as handle the issue of expectation of compensation. Being able to*

“de fora” (estrangeiros) que fazem coro pela justiça (dos tribunais) sem considerarem a realidade comecinha dos lugares que analisam, as pessoas comuns (mesmo que agentes e sobreviventes da guerra, ainda assim, pessoas comuns) desejam por dar termo ao sofrimento – sendo o esquecimento a forma eficaz de proteção e de dar cabo às dores.

Entre os observadores, eu coloco historiadores (como eu mesmo) que se nutrem das dores dos outros. Como vários outros europeus, eu sou um obcecado pelo passado, interpretando o presente em referência ao que ocorreu antes. Colegas Hausa ⁴⁵ treinados em ciências tradicionais rejeitam a preocupação exagerada com o passado, consideram-na irrelevante – ou, pelo menos, de limitada relevância política – e tratam a história como uma questão trivial, o que não serve para um verdadeiro estudioso. De fato, “povos sem história” podem não querer ter uma história (mas estudiosos europeus lhes darão uma de qualquer maneira); pois são aqueles com história que sofrem (Murray Last, 2000, pág. 325).⁴⁶

Ouvi em campo, mais de uma vez, assertivas que ressaltavam a cura pelo esquecimento. Quando perguntava aos jovens sobreviventes da epidemia do ebola sobre a época da doença, era chamada atenção por algumas mulheres mais velhas: “vamos deixar isso, o ebola acabou, ele precisa esquecer isso”. A princípio, essas interferências pareciam-me um desejo de não mais falar sobre a “tragédia” acontecida no país, mas eram muito mais do que isso. O esquecimento, sempre lembrado e assegurado pelas mulheres mais velhas, era uma forma de garantir a cura. Portanto, o esquecimento e as estratégias para mantê-lo eram centrais na forma como os serra-leonenses lidavam com suas dores e “tragédias sociais”, e as curavam.

Certa vez, sentada na mureta do pátio do Posto de Saúde em Komende-Luyama, olhando para a entrada da comunidade, já em meus últimos dias no país, após seis meses de campo, perguntou-me um rapaz: “O que foi, Mariama, por que está calada? Você está lembrando da família no Brasil?”. Apenas assenti com a

review the interview questions would be helpful, as would be if the author could think about ways to ensure that the question of trauma is addressed in her interaction with respondents”.

⁴⁵ Hausa é um grupo étnico da Nigéria, muçulmanos do norte do país. Entre 1967 e 1970, houve a Guerra Civil Nigeriana, também conhecida como a Guerra do Biafra, disputa entre os Igbo (elite intelectual e financeira do país) e os Hausa, povo rural. Com a perseguição dos Igbo, os sobreviventes deste grupo étnico se estabeleceram nas terras do leste do país, proclamando a República de Biafra (separatista). Ao fim da guerra, Biafra voltou a ser incorporada à Nigéria.

⁴⁶ Texto original: “*Among the watchers I count historians (such as myself) who dwell upon the hurts of the others. Like many other Europeans, I am obsessed with the past, interpreting the presente by reference to what has been before. Hausa colleagues trained in the tradicional sciences reject that hyperconcern for the past as irrelevante – or at least of limited, political relevance – and treat history as trivial matter unfit for the real scholar. Indeed ‘peoples without history’ (but European scholars will give them one anyway); it is those with history who suffer*”.

cabeça, quando o jovem pedreiro sacudiu os fortes músculos, como se tremesse, e me disse, de maneira terna, mas firme: “Não pensa muito, senão adocece”. Tanto em Freetown como em Komende-Luyama, quando estava perdida em pensamentos, ouvia minhas interlocutoras dizendo: “... ela está lembrando...”. No início do campo, pensei que aquele era um povo com dificuldades em lidar com a “saúde”. Sem dúvida, fui ingênua. Aquele era um povo com muitas lembranças de violências extremas, difíceis de serem remexidas, por certo, melhor de serem esquecidas. O esquecimento, portanto, apresentava-se como uma estratégia pragmática de sobrevivência e de resiliência, manejada e garantida principalmente pelas mulheres.

II – Bob Marley, Rambo e jamba: entre o barbarismo e a racionalidade

Uma juventude “programada para matar”

Nos idos de 2015, Joseph, um jovem agricultor Mende, e eu caminhávamos enquanto a comunidade de Komende-Luyama, localizada em Lower-Bambara no distrito de Kenema, acordava. As mulheres se deslocavam até a cozinha das vizinhas em busca de brasa para cozinhar arroz com folhas de mandioca (*cassava leave*) para o desjejum da família. As meninas lavavam roupas e varriam o terreiro, os velhos faziam as abluções, as crianças tinham aula atrás da mesquita, em volta de uma fogueira quase apagada, e aprendiam o Corão por repetição. Ao lado desta cena, Joseph me mostrava a igreja cristã da qual fazia parte. No passo lento da manhã para nós, uma estrangeira branca e um jovem rapaz de 18 anos, enquanto a comunidade fervilhava nos afazeres das mulheres e meninas, íamos andando e conversando sobre minha provável visita à igreja, durante o culto de domingo. Aquela igreja cristã, intrigante, no meio da África Negra, conduzia seus cultos com chocalhos e tambores africanos, reverenciando o cartaz de um Cristo loiro de olhos azuis que saía de dentro de um espectro de luz.

Desfrutando do passeio matinal para conhecer melhor a comunidade, aproveitei também para perguntar pela memória recente de Joseph sobre o ebola, afinal, fazia pouco tempo que Komende tinha estado em *lockout* (fechamento de casas com suspeita de contaminação pelo vírus) e quarentena (fechamento da comunidade) por conta da epidemia. Na medida em que já gozávamos de certa amizade, perguntei: “Vocês [os jovens] tinham medo do ebola?”. Joseph respondeu surpreendentemente da seguinte maneira: “Nós tínhamos muito mais medo do exército!”. Esta afirmativa de Joseph definitivamente modificou o andamento da pesquisa e também minha perspectiva sobre aquela sociedade, e sobre como a maioria dos serra-leonenses traçam a linha narrativa de suas experiências. A guerra não foi apenas um evento trágico para aquela sociedade da África do Oeste, antes, foi um acontecimento estruturante, marcando os diversos grupos, a forma de existir e pensar daquelas pessoas⁴⁷.

⁴⁷ Agradeço ao professor Wilson Trajano Filho (UnB/Max Planck) por – através de inúmeros encontros acadêmicos e conversas informais – ter-me alertado para este ponto, ajudando a clarear e construir esse entendimento imprescindível para esta pesquisa e para pesquisas futuras.

Fazia sentido o que Joseph dizia, mesmo sendo jovem e tendo sido uma criança durante o período da guerra, as marcas e impressões do conflito estão até hoje nas bases daquela sociedade. Crianças que ainda virão, não nascerão sob o signo da guerra (esperamos), mas certamente não serão eximidas dela e de suas consequências e influências perversas. O esquecimento ser a gramática de cura deste povo não quer dizer que ele não esteja intimamente ligado e moldado pela guerra vivida. Longe de ser determinista, esta é uma análise que reconhece o lugar central da guerra no fazer da vida da Serra Leoa.

Entre as décadas de 1970 e 1990, a juventude da Serra Leoa era composta por muitos jovens com baixa escolarização (ou mesmo, sem qualquer escolaridade), sem oportunidades de qualificação ou possibilidades de emprego no horizonte. Juntar-se ao grupo rebelde, contrário ao governo, *Revolutionary United Front* (RUF), assim como alinhar-se aos grupos militares que defendiam o Estado, milícias e exército, podia ser visto, por alguns destes jovens, como uma alternativa à falta de perspectivas futuras. Ao mesmo tempo em que a miséria de chances e possibilidades era o cenário visto pelos jovens, por outro lado, a partir dos anos de 1970 (quando se inicia o movimento de descolonização), a sociedade serra-leonense (assim como, de maneira geral, todo o continente africano) passa por uma efervescente mudança cultural.

Esta transição é certamente urbana, com uma forte integração dos diversos grupos étnicos, atingindo principalmente os jovens (uma massa desempregada e fora da escola), que começam a ter contato com ritmos de música e dança como *rap* e *reggae*. Um período de intensa mudança e mistura, que se mostra, no limite, como irreversível, denominado por muitos pesquisadores dos estudos africanos como *Creolização*⁴⁸. Termo metafórico (buscado na linguística), a meu ver, extremamente feliz e adequado, representando com primor o atual *melting pot*⁴⁹ africano.

⁴⁸ No entanto, é de se considerar a crítica ao termo feita por alguns intelectuais africanos, dentre eles alguns serra-leonenses que apontam que a creolização pode até se encontrar na superfície da sociedade, mas não atinge o reconhecimento identitário dos jovens e não afeta a política, sendo apenas aparente, e não uma mudança profunda e estrutural. A partir do que observei na capital da Serra Leoa, Freetown, e que coaduna com o apontamento crítico destes intelectuais africanos, apresento aqui um caso ilustrativo. Alimami, um jovem motorista, por volta de 24 anos, nascido em Freetown, não conhecia outra língua além do krio, língua franca no país e principal modo de comunicação na capital. Sempre atento ao que havia de mais moderno, roupas, músicas e maneiras de agir, porém, quando perguntado como se reconhecia, sem titubear, respondia em krio: “*Misef na temne*” (“eu sou temne”). Apesar de não ter contato com a comunidade temne onde seus pais nasceram, Alimami se identificava e votava nas eleições de acordo com o grupo étnico do pai. Assim também acontecia com a maioria dos jovens na capital do país. Certa vez em Freetown, no quintal da casa onde eu estava hospedada, a cozinheira *Aunty* Ada preparava o arroz e discutia com Alimami, afirmando que ele não era temne, que não respeitava seu grupo, falava desgostosa do jovem não se empenhar em falar temne, grupo este a que

A partir de 1970, com toda a efervescência e ambiente de mudança, a juventude da Serra Leoa se viu envolta em uma crise visto que, diante de toda esta transformação, o que restava a ela era pouco ou quase nada, vivendo às margens da sociedade e sem oportunidades de estudo. Dessa maneira, a guerra que se iniciou em 1991, tinha raiz nos dilemas enfrentados pela juventude nos idos da década de 1970. Estavam presentes no país as influências de esquerda, mas é importante frisar o fato de que o socialismo, apesar de presente, sempre foi tímido, minoritário e sem forças na Serra Leoa. Os poucos jovens que foram influenciados pelas correntes de esquerda eram universitários ligados à elite. Muitos deles se engajaram ao que parecia, a princípio, ser uma revolução por mais igualdade. No entanto, logo no início dos eventos ditos revolucionários, afastaram-se da *Revolutionary United Front* (RUF), grupo que liderava os ataques ao partido que se encontrava no poder, *All People's Congress* (APC), considerado o responsável pela precária condição dos estudantes, da universidade, do ensino e pela falta de perspectiva para a juventude serra-leonense.

Muitos destes jovens foram influenciados pelo *Gaddafi's Green Book*, ou seja, o “Livro Verde de Gaddafi”, que apresentava a ideologia de esquerda e populista do líder líbio Muammar Gaddafi. Corria naquela época, a história de que alguns estudantes serra-leonenses e liberianos teriam passado por treinamento com o grupo de Gaddafi. Além disso, o líder rebelde liberiano Charles Taylor (posteriormente, condenado a 50 anos de prisão por crimes contra a humanidade) incentivou e investiu dinheiro na guerra da Serra Leoa, principalmente apoiando as atividades violentas da RUF e seu líder rebelde Foday Sankoh.

Sem dúvida, os poucos jovens que se interessaram pelo “Livro Verde” líbio não eram os mesmos que seguiram com a guerra. Estes estudantes logo deixaram o movimento e partiram para a Europa ou Estados Unidos para darem continuidade a seus estudos universitários. Dessa maneira, como aponta o historiador Ibrahim Abdullah (2004), diferentemente de outros países africanos, como em Moçambique, com a Frelimo, os jovens serra-leonenses que promoveram o conflito não estavam alinhados a ideologias socialistas ou comunistas. Abdullah aponta que a maioria dos

também ela pertencia. Acontecia ali, naquele momento, um embate de gerações no que diz respeito às mudanças e misturas. Mas Alimami continuava a se posicionar enquanto temne, dizendo que ia inclusive votar nas eleições seguintes, em março de 2018, “com os temne”. O exemplo de Alimami não pode ser considerado algo excepcional, pelo contrário, é o mais comum em Freetown.

⁴⁹ *Melting pot*, do inglês, significa “caldeirão de raças”, mistura de grupos culturais diferentes, trocando práticas e entendimentos das inúmeras formas de viver, um fenômeno, por certo, urbano.

jovens, estudantes da principal universidade do país, a *Fourah-Bay College*, eram conservadores e não participavam, de modo geral, de atividades anti-imperialistas.

A tímida raiz de esquerda que havia no movimento logo foi extirpada com a diáspora dos estudantes alinhados ao socialismo. A juventude que seguiu no país – pobre, integrante do lupemproletariado – foi exatamente aquela que se alinhou aos líderes rebeldes serra-leonenses e liberianos que, apesar de proclamarem que lutavam pelo bem-estar da população, ao contrário, causavam enriquecimento próprio através do trânsito de armas e diamantes⁵⁰, riquezas que certamente não chegavam à juventude que fazia a guerra. Sem dúvidas, num cenário desprovido de horizontes, juntar-se a RUF era ser parte de algo coletivo, comunitário. Essa juventude, apesar de não contar apenas com rapazes, mas também com garotas, ficou mundialmente conhecida pela figura dos meninos-soldados da Serra Leoa. Quem eram estes, que são, até hoje, ora vistos como culpados, ora como vítimas? Lembro que, a despeito do que muitos acham, os meninos-soldados não eram apenas integrantes do grupo rebelde, opositor do Estado serra-leonense. O aparato militar do governo também era cheio de crianças-soldadas.

Uma juventude adepta do *reggae*, com destaque para as canções do cantor Bob Marley, amante dos filmes do *Rambo* e também do uso de entorpecentes como *jamba* (maconha) e cocaína. Jovens que se “alistaram” ou foram sequestrados e obrigados a participarem da *Revolutionary United Front*, RUF (chamados de rebeldes), mas também das milícias e do exército governamental, estes dois últimos grupos responsáveis por combater contra a RUF. Os garotos faziam um treino de cerca de três meses para aprenderem a mexer em armas e equipamentos pesados, que nunca antes tinham tido contato. Meninos pobres passaram a viver no mato, aprenderam a pilhar, sequestrar, estuprar, amputar e matar. Os jovens eram vistos usando bandanas verdes, do exército, ou vermelhas, dos rebeldes da RUF, “rambos” da Serra Leoa. O testemunho de Ishmael Beah, autor de *Muito longe de casa: memórias de um menino-soldado* (2015), serra-leonense que serviu como menino-soldado (desde os 11 anos) durante a guerra para o exército do país, ajuda a captar o ambiente dessa juventude que promoveu e viveu o conflito.

⁵⁰ Importante aqui salientar, o que pode até parecer óbvio para quem estuda ou tem bons conhecimentos sobre o oeste africano, o fato de a guerra na Serra Leoa não ter sido motivada pelo interesse comercial nos diamantes, mineral de vasta presença no país. Ao contrário, o comércio do diamante e sua troca serviu para bancar a máquina da guerra. Charles Taylor, líder rebelde da Libéria, fornecia armas e treinamento a RUF em troca de diamantes.

Durante o dia (...) eu me revezava entre os postos de vigilância pela aldeia, fumando maconha e cheirando *brown brown*, cocaína misturada com pólvora, que estava sempre espalhada pela mesa, e, claro, tomando mais daquelas pílulas brancas, em que estava viciado. Elas me davam bastante energia. A primeira vez que usei todas estas drogas ao mesmo tempo, comecei a transpirar tanto que tirei a minha roupa inteira. Meu corpo chacoalhava, minha visão ficou embaçada e perdi a audição por vários minutos. Vaguei sem rumo pela aldeia, me sentindo irrequieto porque tinha recebido, ao mesmo tempo, uma carga excepcional de energia e de torpor. Mas, depois de várias doses dessas drogas, tudo que passei a sentir foi torpor, uma dormência em relação a tudo, e tinha tanta energia que não consegui dormir durante semanas. À noite, assistíamos a alguns filmes. Filmes de guerra, *Rambo: programado para matar*, *Rambo II*, *Comando para matar*, e por aí vai, com auxílio de um gerador ou às vezes com uma bateria de carro. Todos queríamos ser iguais ao Rambo, mal podíamos esperar para aplicar as técnicas dele. Mas, quando ficávamos sem comida, drogas, munição e gasolina para assistir aos filmes de guerra, invadíamos acampamentos rebeldes, em cidades, aldeias e florestas. Também atacávamos aldeias de civis para capturar recrutas e pegar o que conseguíssemos achar (...) Amarrávamos na cabeça a bandana verde que nos distinguia dos rebeldes, e nós, os meninos, íamos à frente (...) Às vezes mandavam que saíssemos para guerrear no meio de um filme. Voltávamos horas depois, tendo matado um bocado de gente, e continuávamos a assistir ao filme como se a guerra tivesse sido o intervalo comercial (Beah, 2015, pág. 134 e 135).

Os meninos-soldados alinhados aos rebeldes, aliciados ou sequestrados, também estavam inseridos na mesma dinâmica daqueles pertencentes ao exército e às milícias, demonstrando os mesmos comportamentos descritos por Ishmael Beah, fazendo referências aos filmes e músicas que os inspiravam. Uma das assinaturas dos rebeldes fazia referência ao *reggae*, mais especificamente à canção de Bob Marley: *One Love*. Associado à música, o gesto consistia em apontar o polegar para cima indicando “positivo”, união, um só amor. Utilizando-se dessa ideia, para indicar a convergência em torno de uma única causa, amputavam todos os dedos dos civis, deixando apenas os polegares, representando o ideal de união ao redor da RUF e um de seus lemas: “um só país”.

Passados anos de conflito, ao final da guerra, várias instituições tomaram a frente do difícil processo de pacificação e desarmamento. A comunidade internacional, ONGs e organismos da ONU se mobilizaram para a restauração do país, tendo destaque a Unamsil, *United Nations Mission in Sierra Leone* (Missão das Nações Unidas na Serra Leoa). Sendo uma delegação pacificadora com a função de monitorar e resguardar o processo de paz no país, a missão contava com soldados, muitos deles da vizinha Nigéria, oficiais de polícia e também civis. Dentro das várias

divisões da Unamsil, havia um grupo de conselheiros para a proteção dos direitos das crianças.

Vários outros grupos também demonstraram preocupação com a situação das crianças que haviam vivido a guerra diretamente. Algumas instituições buscaram garantir acesso gratuito à saúde e educação para aquelas crianças que tinham participado do conflito armado. Duas em especial me chamam atenção: *Interim Care Centre* – ICC (Centro de Cuidado Provisório) e *Family Tracing and Reintegration* – FTR (Rastreamento e Reintegração de Famílias). A primeira servia como local de acolhimento para crianças que haviam sido soldados, tanto alinhadas à RUF como ao exército e às milícias. A segunda organização se prestava justamente ao segundo passo, procurar pelas famílias das crianças e reintegrá-las às suas comunidades.

Provavelmente cobertas de boas intenções, mas talvez carregando certa ingenuidade acerca do que havia sido a guerra nas matas da Serra Leoa, reuniram crianças que tinham lutado de ambos os lados, ou seja, crianças-soldados do governo e dos rebeldes. Não se considerou, portanto, que ali não havia mais apenas crianças, mas crianças transformadas pela guerra e que, talvez, não ficassem juntas em paz no centro provisório. Ou mesmo, não mais – ou não sem mediação - se adequariam às famílias e às comunidades de origem. Seus corpos e posturas já não eram os mesmos de antes (posavam para fotografias dos relatórios do pós-guerra como se carregassem armamentos), já não eram “apenas” crianças, mas crianças que haviam matado, estuprado, amputado, cultivado inimigos, realizado trabalhos forçados em minas de diamantes – trabalhos que mantinham o conflito. Eram ainda crianças, porém tinham sido sargentos, majores e soldados fazia pouco tempo e simbolicamente ainda “carregavam suas insígnias” de rebeldes, milicianos ou “homens” do exército. Relata Beah sobre sua experiência em um destes espaços de cuidado e busca por reintegração:

É possível que os estrangeiros tenham sido bastante ingênuos a ponto de pensar que, nos tirando da guerra, nos livrariam do ódio que sentíamos pelos rebeldes do RUF. Não havia passado pela cabeça deles que uma mudança de ambiente não poderia imediatamente nos transformar em garotos normais; éramos perigosos, e tínhamos recebido uma lavagem cerebral que nos havia tornado assassinos. Eles estavam só começando seu projeto de reabilitação, então, aquela foi a primeira lição que aprenderam sobre o processo (Beah, 2015, pág. 149).

Um conflito intelectual: a vez dos acadêmicos

A guerra da Serra Leoa, por ter marcado a vida de um país e a forma como as pessoas encaram suas vivências e traçam uma cronologia do sofrimento, não é um conflito simples de ser compreendido, nem explicado.

Depois de muito conversar com inúmeras pessoas, intelectuais e não intelectuais, serra-leonenses e estrangeiros, ler obras de antropólogos e historiadores, creio ser possível distinguir dois pontos de vista sobre o conflito. De um lado, existem os intelectuais que apontam para a irracionalidade do conflito, majoritariamente serra-leonenses, professores e pesquisadores como Ibrahim Abdullah, Ismail Rashid e Yusuf Bangura, nomes muito reconhecidos não apenas no continente africano bem como no Canadá, Estados Unidos e países do continente europeu. De outro lado, quase de modo solitário, encontra-se o antropólogo Paul Richards, professor emérito da *Wageningen University*, sediada na Holanda, e professor adjunto da *Njala University*, localizada no distrito serra-leonense de Bo, onde Richards já vive há mais de 20 anos. O professor tem domínio de várias línguas locais e é orientador de diversos alunos na área da tecnologia da informação, trabalhando com dados da epidemia do ebola no país.

Temo reduzir as análises nesta separação binária. Porém, organizo as leituras dessa maneira a partir das afirmações de alguns dos intelectuais africanos, que argumentam que Richards, por ser estrangeiro (branco), não teria entendido muito bem a realidade da Serra Leoa. Creio que mais do que duas formas diferentes de se entender o conflito, há duas formas diferentes de se analisar a guerra e que buscam ser bem marcadas, porque também sinalizam diferentes áreas do conhecimento, da construção do pensamento social e também demarcam identidades e pertencimentos. Ou seja, trata-se de uma disputa entre discursos díspares, formas “antagônicas” de analisar e narrar o evento.

O livro de Richards, *Fighting for the Rain Forest: War, Youth and Resources in Sierra Leone*, teve sua primeira publicação em 1996, praticamente no meio do conflito, o que justifica a linha tomada pelo autor, bem como possíveis deslizos na análise dos fatos. Diante das imagens midiáticas sangrentas dos conflitos armados por todo o continente africano, Richards, enquanto antropólogo, e seu ofício é muito importante para o entendimento de sua posição, tenta demonstrar que, apesar dos

horrores da guerra, ela não era feita por monstros, bárbaros ou uma categoria subdesenvolvida de pessoas. Richards juntava seus dados para produzir um argumento que demonstrasse a racionalidade daquelas pessoas em guerra, buscava refutar uma onda de interpretações sobre os acontecimentos em África, denominada *New Barbarism* (Novo Barbarismo). Além disso, o antropólogo tentava demonstrar que o que ocorria no continente africano naquele momento não era algo isolado e distante da realidade de europeus e estadunidenses. Pelo contrário, o autor inseriu os acontecimentos que ocorriam em África no contexto mais amplo da Guerra Fria. Ele defende, com veemência:

O presente livro é uma crítica à tese do Novo Barbarismo (...) Considerando-se que é verdade que a guerra na Serra Leoa é uma guerra pavorosa, e envolve horripilantes atos de brutalidade contra civis indefesos, este triste fato não pode, de jeito nenhum, ser tomado para provar a volta de algum tipo de selvageria africana original (...) A liderança rebelde tem uma clara visão política de um Estado reformado e responsável (Richards, 1996, págs. xvi e xvii)⁵¹.

Penso ser claro o comprometimento e engajamento de Paul Richards com a Serra Leoa, tanto em relação ao afeto – lugar escolhido para morar – mas, também, e principalmente, no que diz respeito à sua dedicação e atuação acadêmica no país, desenvolvendo pesquisas, incentivando alunos serra-leonenses e ministrando aulas. De fato, o posicionamento de Richards à época do conflito armado, o que pode ser tido pelos historiadores africanos como apressado, ainda no fervilhar dos acontecimentos, era urgente na resposta à imagem midiática e acadêmica do Novo Barbarismo. Guiando-se pela antropologia, tendo conhecimento dos perigos do Evolucionismo – que, na fundação da disciplina no século XIX, relegara a diferença a um passado imaginário da humanidade, descrevendo o que chamamos de alteridade em termos de atraso, selvageria ou barbárie –, Richards apressou-se em publicar seu livro que defendia a racionalidade das pessoas que conduziam aquela guerra. Por mais aterrorizante que fosse, apontava o antropólogo, não era feita por monstros ou bárbaros.

Apesar de Paul Richards se esforçar para garantir humanidade e racionalidade aos que promoviam a guerra, ele acabou conferindo um cálculo exacerbado ao que,

⁵¹ Texto original: “*The present book is a critical examination of the New Barbarism thesis (...) Whereas it is true that the war in Sierra Leone is a terror war, and involves horrifying acts of brutality against defenceless civilians, this sad fact cannot in any way be taken to prove a reversion to some kind of essential African savagery (...) The rebel leadership has a clear political vision of a reformed and accountable state*”.

logo após a publicação de seu livro, tornou-se uma guerra confusa e muito distante da racionalidade desenhada pelo antropólogo. Richards, contudo, não recuou de sua posição que entendia a guerra como uma crise do patrimonialismo e reação de um grupo de intelectuais excluídos da mecânica da sociedade serra-leonense. Seu argumento foi criticado por vários estudiosos serra-leonenses, dentre eles Yusuf Bangura, que foi coordenador de pesquisa da Unrisd (*United Nation Research Institute for Social Development*), atuando nesta função de 1990 a 2012.

Bangura fez uma forte crítica a Richards em seu texto *The Political and Cultural Dynamics of the Sierra Leone War: A Critique of Paul Richards*, artigo presente no livro publicado pelo historiador serra-leonense Ibrahim Abdullah, *Between Democracy and Terror: The Sierra Leone Civil War* (2004). Bangura elaborou severa crítica a Richards, não deixando de apontar as qualidades de sua pesquisa. Escreveu Bangura:

Richards dedica pouca atenção às vozes dos participantes ordinários e vítimas de tal violência, que o lembram a todo momento como os rebeldes são “pessoas do mal” (...), e “bandidos do mal” (...) que “ameaçaram as pessoas a entregarem suas propriedades” (...) Tais vozes não são permitidas na análise de Richards, mesmo que elas estejam de acordo com o que a maioria dos serra-leonenses pensa sobre a RUF. Quando um amplo e de fato impenetrável abismo existe entre a retórica de um movimento e a realidade de seu comportamento, começa a ser obrigatório que estudiosos revisem suas análises e confrontem a própria realidade (Bangura, 2004, págs. 23 e 24).⁵²

Bangura aponta que Richards não abriu mão de seu argumento, apesar do caminhar da guerra demonstrar o contrário. Ou seja, Richards se apegou à ideia de que a RUF, *Revolutionary United Front*, fora formada a partir de intelectuais e jovens excluídos que desejavam fazer parte do até então restrito sistema de distribuição que não os incluía, o patrimonialismo. Defendia que aquele movimento era composto por estudantes insatisfeitos que reivindicavam melhores qualificações e oportunidades de estudo e emprego, inspirados pelo *Green Book* líbio. Segundo Bangura, Richards se alinhou veementemente a essa ideia e não percebeu que aquilo que começou como um pequeno movimento estudantil, nada mais tinha a ver com a intelectualidade e com a

⁵² Texto original: “Richards pays little heed to the voices of ordinary participants and victims of such violence, who keep reminding him that rebels are ‘evil people’ (...), and ‘evil thugs’ (...) who ‘threatened the people to make them give (up) their property’ (...) Such voices are not allowed full rein in Richard’s analysis even though they are in line with what most Sierra Leoneans think about RUF. When a wide, indeed, impenetrable gulf exists between the rhetoric of a movement and the reality of its behaviour, it becomes mandatory for scholars to revise their analytical frameworks and confront the reality itself”.

razão. Assim, seus líderes não podiam ser tidos como intelectuais excluídos, mas sim como homens cruéis e criminosos como Foday Sankoh (Serra Leoa) e Charles Taylor (Libéria). Para os intelectuais serra-leonenses, Richards não estaria disposto a revisar seus argumentos e teorias, apesar da realidade do cotidiano ser outra e apontar para caminhos contrários ao que ele seguia.

Entender os motivos e o andamento da guerra da Serra Leoa não é fácil e muito menos algo dado ou óbvio. Sobre esta proposição, penso que todos os que tentam compreendê-la concordam. Por outro lado, creio também que compreender as análises de intelectuais serra-leonenses e não africanos, entender o palimpsesto que as constitui com suas inúmeras disputas no cerne da economia da História Oficial e não oficial, seja algo tão ou mais complicado do que buscar os próprios meandros da guerra. Essa querela não é resolvida apenas com o alinhamento e junção dos argumentos de Richards aos dos intelectuais serra-leonenses como Bangura e Abdullah, dentre tantos outros. Porém, acredito seriamente que os argumentos são, no limite, complementares. Sugiro que ambos os lados estressam e radicalizam seus apontamentos, tendendo muito mais à defesa de suas prerrogativas teóricas do que aos aspectos cambiantes da realidade da guerra.

A racionalidade conferida a RUF e aos rebeldes pelo antropólogo chega a ser descomedida se considerarmos o desenrolar da guerra e seus atos de crueldade. Richards descreveu tais atos violentos como tendo um objetivo racional, o que é questionado pelas mais diversas pessoas do país. No caso das amputações das mãos no ano de 1996, Richards argumentou que estas teriam o objetivo claro de impedir a votação durante as eleições, porém, serra-leonenses o contrapõem ao fato de inúmeras crianças e bebês terem tido suas mãos amputadas, apesar de não votarem, defenderem partidos ou poderem interferir na corrida eleitoral.

Por outro lado, os intelectuais serra-leonenses, adeptos do marxismo, apontaram que os membros da RUF não passavam de lumpemproletariado, desprovidos de organização, consciência sociopolítica e qualquer racionalidade. É certo que não estavam de todo errados, na medida em que uma agenda sociopolítica bem definida não passou de algo inicial e pontual, sem raízes profundas no movimento da RUF, que era sem dúvida desorganizada e cruel. Apesar de não ser guiada por um líder com ideias de transformação social e bem-estar do coletivo, seus membros se mantinham fortemente ligados e fiéis à figura de Foday Sankoh.

Tendo a me alinhar às análises dos historiadores serra-leonenses. Ao mesmo tempo, creio que a resistência destes em conferirem qualquer tipo de racionalidade ao conflito e mesmo reconhecerem que o estopim da guerra possa ter se dado a partir da exclusão de certos intelectuais e estudantes do sistema sociopolítico e econômico do país, soa-me como uma *mea culpa*, podendo muitos acadêmicos serra-leonenses mais bem colocados intelectual e financeiramente, posteriormente membros da diáspora, terem contribuído para o sentimento de exclusão que supostamente teria levado alguns acadêmicos em piores posições sociopolíticas e econômicas a deflagrarem a guerra. Assim, caso a exclusão de intelectuais, apontada por Richards, estivesse realmente no princípio da RUF, a atual *intelligenza* serra-leonesa poderia ser apontada como tendo algum tipo de responsabilidade com as origens da guerra, o que causaria grande constrangimento. Afinal, ela seria uma das responsáveis por excluir um grupo que acabou por se rebelar, gerando um conflito que desestruturaria todo o país.

Abdullah (2004), juntamente com o historiador Ismail Rashid, adicionam interessantes elementos a este debate, em artigo intitulado “*Smallest Victims; Youngest Killers*”: *Juvenile Combatants in Sierra Leone’s Civil War*. Os autores sinalizam como a questão da racionalidade, ou sua falta, nas atitudes dos rebeldes é algo complexo, e que mesmo intelectuais renomados como Bangura e Richards podem exagerar e radicalizar seus apontamentos sem considerar a dificuldade da questão.

O artigo de Abdullah e Rashid traz entrevistas com meninos-soldados. Estes historiadores também contestam a racionalidade conferida ao conflito pelo antropólogo Paul Richards e pontuam a crueldade e o terror como algo irracional e distante de qualquer cálculo. Contudo, contradizem-se ao argumentar sobre a “escolha” como um dos elementos essenciais para entender as crianças e adolescentes-soldados – o que, em sua análise, objetiva não eximir estes meninos da responsabilidade de seus atos de violência. Questionam qualquer racionalidade ligada ao conflito, porém, defendem a possibilidade de escolha destas crianças, que poderiam ter optado por outro lado que não o dos rebeldes. Entendo que o texto demonstra, como num deslize, certa racionalidade do evento, sem deixar de contestar a exagerada racionalidade defendida por Richards. Escrevem Abdullah e Rashid:

(...) combatentes também tiveram uma escolha, todavia, limitados a lutar com uma ou outra facção, ou sair do teatro da guerra e se realistar, se e quando escolhessem (...) Em tais contextos, lutar se torna uma campanha de terror contra os mesmos civis que estes movimentos diziam lutar a favor (...) O elemento da escolha é fundamental para o entendimento do fenômeno de combatentes juvenis (Abdullah e Rashid, 2004, págs. 252 e 253).⁵³

Diante da bibliografia sobre o conflito armado na Serra Leoa, sou levada a afirmar que, na maioria das vezes, a história da guerra é diferentemente contada quando escrita por estudiosos homens ou por pesquisadoras mulheres. Ainda mais quando as interlocutoras da pesquisa são mulheres, o que pode levar a um olhar aguçado e apurado não só de pesquisadoras, mas também de homens pesquisadores, como é o caso de Utas (2005). Destacadamente, nas histórias de interlocutoras mulheres, é notável que estas pouco se interessam por origens ou justificativas para o conflito, o que geralmente é o foco tanto dos pesquisadores quanto interlocutores homens. As mulheres que narram a guerra falam muito pouco ou nada sobre os porquês do conflito, atêm-se muito mais aos modos como o viveram – ou seja, estando em guerra, quais eram as estratégias para se sobreviver.

Mesmo que se estude o ambiente dito masculino, é possível, através de uma sensibilidade outra, explorar temáticas delicadas como dor, violência, guerra e juventude, sem fugir do elemento da agência, mas argumentando de forma mais complexa. Assim é o trabalho da antropóloga moçambicana Alcinda Honwana a respeito do fenômeno das crianças-soldados em África. Honwana (2005), além de se afastar de uma escrita de responsabilização, que tende a produzir culpados e não culpados, discute a agência destes meninos-soldados, ultrapassando as simples oposições entre “vítima” ou “perpetrador”, “inocente” ou “culpado”, “criança” ou “soldado”. O ganho advindo da análise da autora é justamente não fugir à complexidade e à ambiguidade que é ser criança e soldado durante um conflito armado.

Discutindo a agência dos meninos-soldados no continente africano, diferentemente dos historiadores serra-leonenses que falam em escolha, Honwana aponta que estes meninos não tinham o poder de escolha de participar ou não da guerra, mas usavam táticas para sobreviver. Tal situação é nítida em muitos dos

⁵³ Texto original: “(...) combatants also had a choice, however, limited to fight with one faction or another, or to leave the theater of war and re-enlist if and when they choose (...) In such contexts fighting becomes a campaign of terror against the very civilians that such movements claim to be fighting for (...) The element of choice is crucial to understanding the phenomenon of juvenile combatants”.

relatos de crianças no documento *Truth and Reconciliation Commission Report For the Children of Sierra Leone - Child-Friendly Version* (Relatório da Comissão da Verdade e Reconciliação Para as Crianças – Versão Infantil). Conta um dos inúmeros relatos de garotos de até treze anos de idade:

Outra criança testemunhou: “Antes de eu ser capturado, os rebeldes atiraram no meu pai e na minha mãe, na minha frente. E tendo os matado, um dos soldados me agarrou pela garganta, amarrou minhas mãos, cortou partes do meu corpo com uma lâmina e passou cocaína por cima. Eu não tive opção a não ser a de me juntar a eles porque eu não tinha mais meus pais” (Report of the Truth and Reconciliation Commission for Sierra Leone, 2004, pág. 16).⁵⁴

Honwana demonstra que se juntar aos militares ou a grupos rebeldes poderia servir como fonte de abrigo, segurança e alimentação para muitos meninos. Proteção que, em alguns casos, podia inclusive se estender à família e à comunidade. Além disso, estar envolvido com algum grupo armado era visto como uma forma de obter poder em sociedades em que a juventude vivia sem oportunidades de estudo, qualificação e emprego. Em um horizonte que apontava para um futuro precário e sem melhoria de vida e de ascensão social, juntar-se a grupos armados de rebeldes, ou do Estado, era uma das reais possibilidades de atuação.

A autora ainda discorre sobre a imagem que se tem da guerra no “Ocidente”: homens no campo de batalha, mulheres e crianças protegidas em casa. Afirma Honwana que a realidade é completamente diferente disso nos contextos africanos. Casa e campo de batalha se misturam e crianças e mulheres são agentes ativos nesses contextos. Inclusive, durante as guerras, o cotidiano violento é rearranjado para que as obrigações rituais de iniciação não se percam. Durante o conflito armado, na falta das sociedades secretas de iniciação dos jovens à vida adulta, os grupos militares e rebeldes servem como o *locus* iniciatório de meninos em homens.

Portanto, minha compreensão da guerra passa por autoras, interlocutoras e jovens (que foram crianças durante a guerra) que faziam muito mais referência ao “como” do que ao “porquê” do conflito armado, muito mais interessados nas condições práticas da sobrevivência. Creio que não apenas no tocante à guerra, mas também à epidemia do ebola, siga os interesses das mulheres serra-leonenses que tinham a ver com suas casas, famílias, comunidades. Pouco, ou nunca, buscavam

⁵⁴ Texto original: “Another child testified: ‘Before I was captured, the rebels shot my father and mother in front of me, and having killed them, one of the comandos grabbed me by the throat, tied both of my hands, cut parts of my body with a blade and placed cocaine in it. I had no option to join them because I no longer had parentes’.”.

culpados para os acontecimentos, apenas me contavam como sobreviveram e fizeram sobreviver. Assim também eram os homens com os quais conversei, estes, crianças da guerra e filhos dessas mulheres, procuravam apenas meios práticos e reais de sobreviver aos eventos violentos da Serra Leoa, fossem eles guerra, doenças, eleições ou a pobreza cotidiana. Estes homens traziam narrativas muito similares a das mulheres.

A guerra possui muitas e complementares explicações, como a insatisfação com o patrimonialismo, o abandono do meio rural, a busca pela descentralização do poder, o descontentamento dos estudantes, a crise fiscal, a indignação da população frente à corrupção e, vivendo tudo isso, uma massa de jovens sem educação ou trabalho, frente a um mundo plural que desejavam, mas não tinham acesso. Os motivos são muitos e complexos, nunca exclusivos e sem correlação. Porém, apesar de um exaustivo estudo sobre as questões históricas da guerra, busquei olhar para onde aquelas mulheres como *Mama Shyllon* e *Isata* olhavam, e elas olhavam para um passado sem “origens” e sem “culpados”, um passado onde apenas procuravam “trapacear o destino e evitar a morte” (Mukasonga, 2017).

III – Homens “incompletos”: crianças da guerra

Star Wave e o medo da política

Na hora do almoço, no ano de 2017, como combinado, chegou Star Wave ao *Dee's Bazar*, restaurante no centro de Freetown. Star era o nome artístico do jovem Mohamed, que tinha por volta de 24 anos e era muito interessado por música e por tudo que é ligado ao audiovisual. Ele havia sido voluntário em uma ONG estadunidense, instruindo comunidades sobre ebola e febre lassa. Por meio daquela organização nos conhecemos no ano de 2015, ainda no período da epidemia. Naquele momento, em 2017, pelas saudades, reunimo-nos para falar sobre a vida. Da última vez em que tínhamos conversado, através de mensagens via internet, notei que Star estava muito abatido, sem perspectivas futuras, desgostoso dos rumos que sua vida estava tomando. Convidei-o para um almoço, antes do meu compromisso no *Connaught Hospital*, que vinha sendo meu lugar de pesquisa e espera nos últimos dias. Por lá, eu já me tornara “detentora” de uma poltrona onde esperava, por horas, a coordenadora do hospital. Sempre que me via, ela dizia: “esta moça aqui de novo, ainda não te deram o que você precisa?!”.

Quando Star se assentou à mesa do bar, começamos a falar da minha pesquisa e da dificuldade de acessar, no *Connaught Hospital*, os dados sobre doentes, sobreviventes e mortos pela epidemia. Frente às minhas frustrações, Star retomou o nosso assunto “dileto” nos idos de 2015, que seja, como a ONG estadunidense em que Star trabalhava não investia nos jovens serra-leonenses que ali faziam voluntariado. Star dizia que nessa função tinha perdido pelo menos cinco anos da sua vida, ouvindo promessas sobre futuras bolsas de estudos para frequentar faculdades na Serra Leoa. Ele falou do seu cansaço e contou que estava largando a ONG, não acreditava em mudanças na gestão da instituição.

Num estranho clima de frustração e empolgação, também comecei a falar de minha pesquisa, que, ao mesmo tempo em que tudo parecia seguir bem, apesar das esperas e lentidão de alguns processos, havia algo que eu ainda não conseguira acessar. Algo que, apesar de não ser sobre a epidemia do ebola, o foco central da etnografia, era tão importante quanto, para o entendimento das tramas de dor, sofrimento e restauração no país: a guerra. Até aquele momento, ainda não tinha ido a Devil Hole, não tinha conversado sobre isso com *Mama Shyllon* e *Isata*. Eu dizia aos

mais próximos que parecia que naquele país ninguém mais falava sobre a guerra, não se estudava sobre a guerra, cheguei a ouvir de uma estudante da *Fourah-Bay College* que por lá era proibido ministrar disciplinas sobre o tema, o que me foi desmentido por uma professora, que acrescentou: “aqui na Serra Leoa, as pessoas falam o tempo todo sobre a guerra”.

Era justamente aquela frase que me inquietava e, naquele almoço, desabafei com Star sobre a minha dificuldade de acessar essas conversas. Star tinha sido criança durante a guerra e, como quem fala em segredo, em voz baixa, disse: “as pessoas falam sobre a guerra entre elas, não gostam de conversar sobre isso com quem não conhecem, não falam sobre a guerra com estrangeiros”. Disse ainda algo que muito me chamou atenção, “aqui os jovens não se manifestam, não reclamam, eles têm medo que a guerra volte”. A frase de Star Wave fez muito sentido para mim na medida em que, desde 2015, eu ouvia diversas pessoas relatarem com orgulho que a Serra Leoa era um dos países mais pacíficos do mundo, sempre frisando a grande tolerância religiosa entre cristãos e muçulmanos, algo extremamente relevante para os serra-leonenses. Contavam-me sobre o modo pacífico de se viver em praticamente todo o país, mas o tom de orgulho era acompanhado por certo receio, como se houvesse um vulcão há anos inativo, não morto, tendo possibilidade de entrar em erupção.

Esse receio podia ser visto no estado de alerta que as pessoas ficavam ao tratar das eleições que ocorreriam em março de 2018, ou ao relembrar a militarização da saúde no período de ebola. Parece-me que os cidadãos, vivendo pacificamente seus dias, sempre estão de alguma forma equilibrando um cotidiano instavelmente estável. Disse-me Star que ele estava certo de que, se houvesse outra guerra, esta seria pior e mais violenta do que a última.

É sabido, não apenas na Serra Leoa, pelos órgãos de saúde e segurança nacionais e internacionais (públicos ou sem fins lucrativos) e também pelos cidadãos, que situações de pobreza, fome, epidemias e disputas eleitorais são momentos de tensão e propícios para a deflagração de conflitos e guerras. No caso da Serra Leoa, as eleições colocavam em disputa dois partidos principais: *All People's Congress* (APC) e *Sierra Leone People's Party* (SLPP). Ambos partidos eram entendidos pela população, em sua maioria, como representantes de grupos étnicos: APC representando os temne, e SLPP representante dos Mende. Sendo estes grupos étnicos

os maiores do país, os temne são predominantes principalmente no noroeste da Serra Leoa e os mende ocupam a região sudeste.

Estávamos em outubro de 2017, mas Star já se mostrava tenso com a disputa acirrada entre APC – então no comando com o presidente Ernest Bai Koroma (temne) – e SLPP – com o candidato Maada Bio (militar mende, combatente pelo governo durante a guerra) – e o processo eleitoral poderia deflagrar entre os jovens e no país como um todo. Não era apenas Star que agia assim, ouvi as mesmas reservas em Devil Hole. Mariama, uma sobrinha do marido de *Mama Shyllon*, havia manifestado o desejo de se mudar para os Estados Unidos no período das eleições – tinha demonstrado aos tios, em uma breve visita que presenciei, bastante medo de permanecer na Serra Leoa no início de 2018. *Mama Shyllon* me dizia que para a sobrinha era fácil, pois ela tinha o passaporte estadunidense. Ainda na vizinhança de Jeneba Shyllon, um dos seus vizinhos, um jovem homem adulto, contava-me em uma voz baixa, em tom de confissão: “Aqui ninguém fala mal do governo e nem do presidente, é melhor assim para todos vivermos em paz!”. As conversas com os serra-leonenses sempre transitavam na fina linha da “temporalidade da dor”, recorrendo ao passado para demonstrar como o futuro poderia ser perigoso, caso não assegurassem e mantivessem discrição em relação à política.

Tentando me aprofundar no tema da guerra com Star, indo e voltando a assuntos envolvendo a epidemia do ebola e as futuras eleições, ele “fugia” de expressar suas próprias vivências e percepções do período da guerra, dizendo-se muito criança à época. No entanto, pensava eu, ele tinha entre sete e oito anos no final do conflito, podendo estar ciente do que acontecia.

Tive conversas semelhantes com um dos interlocutores centrais desta etnografia, Mustapha Mambu, que tinha 32 anos, era sobrevivente do ebola, homem Mende e morador da comunidade de Komende-Luyama. Quando perguntado por mim sobre a guerra, disse-me que não poderia me ajudar, pois à época tinha apenas 5 anos e não se lembrava de nada. Certamente Mustapha tinha em torno de 5 a 6 anos no começo da guerra, mas, ao final do conflito, já era um jovem entre 16 e 17 anos. Duvido que se tratasse de uma manipulação da verdade, ou mesmo “mentira”, creio que, para Mustapha, a guerra tenha sido um momento de suspensão. Por exemplo, ele relatava certos momentos de sua comunidade durante o período das quarentenas e *lockouts* relativos ao ebola: “Ah! Komende... Komende-Luyama durante o ebola...

ficou quieta, em silêncio...”. Talvez, para ele, também a guerra tenha sido um momento de silêncio.

Nesses diálogos, era comum que a pessoa com a qual eu falava nunca soubesse de nada, mas sempre indicasse alguém que poderia me contar muito sobre a guerra (o mesmo acontecia no caso do ebola). Com Star não foi diferente. Relatou-me que tinha um tio que morava em um *Amputee Camp* (campo para amputados da guerra) na região de Kabala (norte da Serra Leoa) e que sua avó, *Ma. Jeneba Abdulai*, lembrava-se de muitas coisas e poderia me ajudar. Ao fim daquele encontro, saímos acordados que visitaria a casa de sua avó em Kamayama, uma das regiões de Freetown que tivera partes afetadas pelas chuvas de 2017. Saí daquele encontro sabendo o que deveria procurar: os campos de amputados da guerra civil.

Single Leg Amputee Sports Association (SLASA)

Viver em Freetown era estar rodeada por pessoas sem mãos, sem braços e sem pernas. Era viver entre pessoas marcadas no corpo, amputados da guerra, homens e mulheres transitando em suas rústicas e precárias cadeiras de rodas de madeira, cedidas pelo governo e por ONGs, empurrados por jovens ou crianças. Pedintes se reuniam no entorno da *Cotton Tree*, símbolo máximo da cidade e de sua vocação para a liberdade. Andar diariamente pelo centro e pelas ruas de Freetown me levava a me acostumar com os amputados e mutilados de guerra, porém, não a ponto de não os enxergar

Pelo contrário, era estranho perceber que estas pessoas compunham a paisagem urbana, ora de forma harmônica, ora como exuberância da violência de um passado recente que, nos corpos extirpados, fazia-se presente, impossível de ser esquecido. Era notável a presença das senhoras amputadas de guerra, vendedoras dos pequenos comércios, dos pedintes no centro da cidade, de homens sem pés escorados em suas muletas – tantos deles tomadores de conta de carros nos arredores do *Big Market*, lugar onde era possível encontrar tecidos, roupas, souvenirs, uma variedade de coisas “com preço para turistas”. Estas pessoas compunham uma paisagem ambígua, que me levava a achar difícil imaginar Freetown sem as muitas pessoas amputadas, vendedoras e pedintes.

Incrustadas na paisagem, eu observava personagens de destaque. *Mr. Tamba Ngaujah* era considerado a primeira pessoa a ser amputada durante a guerra. Todo dia, tomava lugar em uma cadeira de plástico branca na saída do caro *Saint Mary's*

Supermarket. Senhor muito bem alinhado, usava sempre uma vestimenta verde-musgo que lembrava uma farda, um chapéu preto e tinha seus antebraços elegantemente enfaixados por panos brancos. Tamba era um pedinte conhecido pela elite serra-leonense e pelos estrangeiros brancos e asiáticos que por ali circulavam. Comparativamente a outros amputados de guerra, sem dúvida, ganhava mais no ofício da mendicância, visto que agradava por sua limpeza, cortesia e elegância. Ou seja, eram variadas as formas destas pessoas estarem no mundo que abarcava Freetown, podendo serem, inclusive, descritos como “inoportunos” pelos transeuntes, como os pobres e malvestidos pedintes do centro da cidade – mesmo tratados como inconvenientes, ainda assim resistiam e atuavam naquele cenário.

Eu avistava também algumas crianças e adolescentes com membros amputados, estes que certamente não vivenciaram diretamente a guerra. Integravam a vida da capital também aqueles com dificuldade de locomoção, que tinham sido severamente afetados pela poliomielite. É certo que nem todos os amputados e feridos que vagueavam pela área da *Cotton Tree* e por outras partes do centro de Freetown eram acidentados da guerra. Contudo, discordo de uma versão propagada por alguns de que a maioria dos amputados da capital teriam passado por acidentes com as *okadas* (motociclistas que transportam passageiros). Tal hipótese era considerada com certo alívio, como se amputações advindas de empregos temporários, mal remunerados e inseguros, fossem menos graves do que as amputações da guerra passada. Não há nenhuma pesquisa divulgada, até o momento, que confirme esta proposição. De todo modo, não creio que este poderia ser dignamente considerado um alívio.

Desejando conhecer mais a situação dos amputados da guerra, coloquei-me a reunir informações sobre campos de amputados ao redor de Freetown. Direcionei-me, então, à movimentada *Regent Street*, número 33. Entre inúmeros prédios e ruas abarrotadas de gente vendendo e comprando roupas, sapatos, bolsas, mochilas e cintos de segunda mão, além de noz-de-cola e alimentos típicos do país, havia o sobrado da *Single Leg Amputee Sports Association* (SLASA)⁵⁵. Esperava eu que os responsáveis pela associação pudessem me ajudar em relação ao meu interesse sobre os campos de amputados, o que de fato aconteceu.

⁵⁵ Ver: <https://www.facebook.com/pg/SingleLegAmputeeSportsClub/about/?ref=pageinternal>, acesso em 09 de setembro de 2018.

Chegando ao SLASA, fui recebida por dois homens muito bem vestidos, o mais jovem com roupa estilo social, enquanto o mais velho usava roupas tipo esporte casual, respectivamente *Mr Jabati Mambu* e *Mr. Mambud*. Quando me apresentei como uma pesquisadora do Brasil, mostraram-se muito amistosos e animados. Pensei que aquela calorosa recepção tinha a ver com o fato de eu estar vindo de um lugar tido como o “país do futebol”, terra de Neymar, Gabriel de Jesus e outros tantos nomes que fui descobrir com os serra-leonenses – atletas que antes não me diziam muito ou quase nada. Essa conexão faria todo sentido na medida em que ali era a sede de uma associação dedicada à promoção do esporte, principalmente o futebol, entre os feridos e amputados da guerra civil da Serra Leoa.

Porém, a simpatia dos meus anfitriões em relação ao Brasil ia além da admiração aos ditos craques do futebol masculino brasileiro. Contaram-me que já haviam estado no Brasil, em 2016, participando de um campeonato de futebol para esportistas deficientes. A primeira cidade que citaram foi Belo Horizonte, capital de Minas Gerais, cidade de origem da minha família materna – informação que os deixou ainda mais sorridentes e amigáveis. Depois, quando souberam que eu morava em São Paulo, disseram-me que tinham gostado muito do Museu do Futebol. O trajeto do grupo era uma surpresa para mim, já que, logo no início da conversa, fui perguntando sobre o Rio de Janeiro, onde, por sinal, também haviam estado. Ou seja, meus interlocutores, e o grupo dos atletas deficientes, inseriam-se numa dinâmica muito mais cosmopolita do que eu jamais havia imaginado, fazendo parte de uma rede internacional, *Street Football World*⁵⁶.

Os diretores da associação, que não eram homens amputados ou feridos de guerra, contaram que já haviam viajado com o time de futebol de homens amputados e feridos do conflito da Serra Leoa para inúmeros lugares no mundo, e que tinham estado recentemente na Europa (Inglaterra e Rússia). Naquela sala pequena, barulhenta por conta do tumulto urbano do centro de Freetown que entrava pela varanda do sobrado, o universo vivido e apresentado a mim por aqueles homens era muito maior do que eu supusera. Explicaram-me que a associação e as viagens do time eram patrocinadas por uma organização não governamental britânica – aliás, dinâmica bem comum no país, que sinaliza a irônica culpa dos civis de uma nação que no passado fora colonizadora daquela região do continente africano.

⁵⁶ Ver: <https://www.streetfootballworld.org/network-member/single-leg-amputee-sport-association>, acesso em 09 de setembro de 2018.

O próprio Estado serra-leonense nunca havia contribuído com verba pública para a SLASA. Falaram-me ainda das dificuldades de financiamento que estavam vivendo naquele exato momento, e solicitaram minha ajuda, não em dinheiro, mas em forma de contatos no Brasil. Esse tipo de pedido, apesar de muito comum, sempre me assustou em campo: a frequente demanda por patrocínio, financiamento e investimento. Por ser um país que conta com escassa promoção de políticas públicas e financiamentos de entidades civis em geral e que, ao mesmo tempo, tem uma massiva presença de ONGs internacionais, era muito comum esperar que estrangeiros brancos fossem representantes destas instituições. Durante todos os nove meses de trabalho de campo, sempre fui inquirida a qual ONG eu pertencia. Quando respondia que não pertencia a nenhuma organização não governamental estrangeira, ainda demandavam “*what’s your mission?*”⁵⁷, qual a sua missão?”, afinal, todos os estrangeiros pareciam estar lá em missão.

Mesmo dizendo a *Mr. Mambu* e *Mr. Mambud* que eu não estava ligada a nenhuma instituição brasileira que financiava ou promovia grupos como o deles, ainda assim afirmavam que contavam com minha amizade, passando-me folhetos e seus vários contatos. Foi dessa maneira que se seguiu a primeira longa meia hora de conversa, eu dizendo que era apenas uma pesquisadora de uma universidade brasileira e eles simpaticamente apresentando e “vendendo” o projeto da *Single Leg Association*. A despeito do que possa parecer, esses formatos de interação não dificultaram a pesquisa, ao contrário, selaram muitas amizades, parcerias e ajuda mútua durante todo o tempo da minha estada no país.

A partir do momento em que entendi o jogo das relações em campo, tudo tornou-se menos cansativo. Da mesma forma que eu queria saber da vida das pessoas, a qual etnia pertenciam, como haviam lidado com a guerra civil e o ebola em suas comunidades, também elas queriam saber de qual “tribo” era meu pai no Brasil, saber como era possível e suportável se comer com mais sal e menos pimenta no meu país, entender como não conseguíamos ver as estrelas em São Paulo por conta do excesso de luzes, quais eram minhas relações familiares e, além disso, estavam, sim, interessadas em saber como eu, estrangeira e branca, podia ajudá-los com dinheiro,

⁵⁷ Sendo “*what’s your mission?*” uma pergunta comum aos estrangeiros, principalmente brancos, fui levada a pensar na imbrincada relação entre a colonização, as missões cristãs e a atuação das ONGs na Serra Leoa. conforme os próprios serra-leonenses sugeriam isso por meio da linguagem e das atitudes. As ONGs na Serra Leoa estavam por toda parte e eram colocadas pelos moradores em um lugar ambíguo entre exploradoras e salvacionistas.

atenção ou contatos. Concluo que, tirando o interesse financeiro, advindo de uma necessidade material, meus interlocutores não estavam interessados em nada muito diferente do que eu própria queria saber a respeito deles.

Muitas pessoas diziam sentir-se honradas que alguém que não tinha o inglês como língua oficial tivesse vindo de tão longe para conhecê-las, ao mesmo tempo em que queriam entender minha “missão” e se poderia ajudá-las de alguma forma. Ou seja, iriam me ajudar, desde que houvesse uma troca, fosse ela financeira, de afeto, de memórias familiares, dos conhecimentos que tínhamos sobre o fazer a terra e o estar no mundo. Contudo, é claro para mim que minha pesquisa não se tratou de um empreendimento de Antropologia Simétrica, pelo contrário, pautou-se por uma antropologia construída por meio de uma metodologia voltada para a política dos afetos, a política das amizades e, vez por outra, pela política das inimizades e ressentimentos, que envolve cumplicidades e tensões, hierarquias e forças assimétricas de saberes e recursos.

Era exatamente neste jogo que me encontrava na SLASA, estabelecendo afetos e administrando interesses, meus e dos meus novos amigos e interlocutores de pesquisa. Quem olhasse de fora poderia dizer que aquela longa conversa não daria em nada, pouco contribuindo para a pesquisa. Ao contrário, caso realmente quisesse levar a sério aquelas pessoas, deveria eu entender que desejavam falar sobre o presente precário e que, através do presente, estabeleciam relações com o passado e faziam projeções para um futuro próximo. Foi conversando sobre as eleições que ocorreriam em março de 2018, através do fio da “temporalidade dolorosa”, que ouvi sobre a guerra civil.

Em Freetown, durante vários dias da semana, estavam ocorrendo carreatas dos maiores partidos do país. Não raro, saía-se às ruas e se topava com carros, motos e vários jovens animados e embriagados vestidos de vermelho, eleitores do *All People's Congress* (APC), que tem como símbolo um sol vermelho, “que aquece”. Em outros dias, encontrava-se uma multidão de jovens vestidos de verde e carregando folhas de palmeiras, árvore símbolo do partido *Sierra Leone People's Party* (SLPP), que representa “a brisa da palmeira”. Em terra Mende, reduto dos eleitores do SLPP, ouvi de um professor da escola islâmica, em um dia particularmente ensolarado e quente, a seguinte provocação anedótica: “O que você prefere, o calor do sol ou a brisa da palmeira?”. Este ambiente efervescente, inúmeras vezes tumultuado, regado a álcool e repleto de jovens – em sua maioria rapazes com pouca formação, vigorosamente

decididos a defenderem seus partidos, baseados em suas etnias –, levava muitas pessoas a identificarem aquele outubro de 2017, período de campanha eleitoral, como um momento denso de sentidos e lembranças e tenso pela possibilidade da ocorrência de embates políticos que pudessem levar a sérios conflitos.

Na semana em que fui à *Single Leg Association*, a intensidade das campanhas eleitorais levou os responsáveis da SLASC a me perguntarem: “Você vai ficar para as eleições?”. Quando afirmei que infelizmente não, que partiria para o Brasil em breve, logo pontuaram “Melhor assim, melhor para você, muita gente está pensando em sair do país, é um momento muito perigoso e violento”. Afirmaram que aquele ambiente os deixava com muito medo de uma nova guerra, um novo conflito que seria bem pior que o último, e afinal concluíam: “deus não poderia deixar”. Assim, através da reflexão sobre o movimento tumultuado e explosivo das campanhas eleitorais, chegaram às comparações com a guerra civil. Meus interlocutores, então, relacionaram o fato de que muitas pessoas desejavam sair do país naquele momento ao mesmo processo provocado pela guerra civil, afirmando que a vida daqueles que ficaram na Serra Leoa, durante o conflito armado, tinha sido muito mais difícil e penosa do que daqueles que puderam migrar para o exterior (membros da diáspora).

Mr. Mambu e *Mr. Mambud*, que eram jovens rapazes durante o conflito armado, lembraram que aqueles que não deixaram a Serra Leoa, tampouco tinham tido oportunidade de estudar, e passaram a viver se deslocando de lugar a lugar, do mato para a cidade. Reforçaram que a dificuldade de estudar e ter uma formação durante a guerra era o que viam como o legado mais penoso deixado pelo conflito ao país, ou seja, uma geração de adultos e jovens adultos que haviam sido jovens e crianças durante aquela década, não tiveram formação e, no presente, não possuíam qualificação.

Preocupação que estava diretamente relacionada à própria SLASA, que tinha como uma de suas diretrizes atrelar esporte à educação, ambos visando a promoção da paz. Algumas das frases de ordem apresentadas no folheto de apresentação da associação eram: “Nós somos embaixadores da paz”, “Nós usamos o esporte para demonstrar união e mudar as vidas das pessoas e da sociedade”, “Nós fortalecemos a educação e o desenvolvimento”, “Educação e projetos de geração de renda para

amputados e suas comunidades”, “Nós desenvolvemos comunidades através da educação para a paz” (Panfleto SLASA, 2017).⁵⁸.

Desejei saber qual era o lugar das mulheres na associação e no time de futebol, e perguntei se no time havia jogadoras feridas e amputadas da guerra civil. De maneira rápida, mas reticente, explicaram que o papel das mulheres era muito importante, que apesar de não jogarem, eram responsáveis por dar suporte ao time na feitura da comida, responsáveis pela cozinha e tarefas deste tipo. Consequentemente, as viagens pelo mundo não eram reservadas às mulheres. Muito atentos, perceberam que aquilo não me causara surpresa, mas, ao mesmo tempo, sabiam que eu estudava questões de gênero. Então, mais que depressa, disseram-me que a *Single Leg Association* tinha sido criada pela sugestão de uma mulher estrangeira, uma inglesa, que os ajudava com diversos contatos e financiamentos, na medida em que o governo não tinha interesse na associação, o que causava bastante descontentamento aos responsáveis pelo grupo. Defendiam que essa relação não seria de caridade, mas uma atitude interessante para a própria imagem do Estado. Inclino-me a entender esta percepção dos meus interlocutores como uma possível reparação do governo frente àqueles que foram vítimas e sobreviventes diretos da guerra.

Depois de uma agradável e cansativa conversa, sai da SLASA, com o endereço do campo de amputados em Grafton, tentando não prometer contatos que não tinha e deixar bem clara a minha ínfima posição no *fair-play* das transações das instituições culturais do Brasil, como o próprio Museu do Futebol.

O campo dos amputados e feridos da guerra

Nesta altura de minha estada em Freetown, setembro de 2017, eu podia dizer que já contava com um krio sofrível ou um *wɔwɔ krio* (“krio feio”), como diriam os serra-leonenses. Compreendia a língua muito mais do que a falava, mas conseguia me comunicar e me deslocar sozinha com facilidade. Apesar disso, chamei minha amiga, aluna da *Fourah Bay College*, Aminata Francess, para ir comigo ao campo dos amputados de guerra. Na verdade, Aminata vinha sendo uma grande companheira em incursões às margens da cidade de Freetown, desde favelas a cemitérios.

⁵⁸ Excertos originais: “*We are Peace building ambassadors!, We use sports to demonstrate unity and change the lives of people and society, We strengthen education and development, Education and income generation projects for amputees and their communities, We develop communities via civic education Peace building*”.

Todos os caminhos, da maioria dos meus interesses, levavam-nos a Waterloo ou a suas proximidades: orfanatos, “cemitério do ebola” e também o campo de amputados e feridos da guerra. Depois de tantas visitas a cemitérios e orfanatos em Waterloo, seguimos para Grafton e, mesmo nos perdendo, chegamos ao *Amputee-War Grafton Camp*, como era chamado pelas pessoas que conheciam o lugar, e não eram muitas. Ou melhor, não eram muitas que o conheciam nestes termos. Diversas pessoas sabiam que por ali existia uma “comunidade”, não necessariamente um campo de amputados e feridos da guerra civil. Afinal, ver pessoas sem membros superiores ou inferiores nas redondezas não era nada de chamativo em uma cidade em que esta forma de estar no mundo não é incomum. Gastamos certo tempo para acharmos o lugar, depois de rodarmos de *okada*, andarmos e perguntarmos a velhos e jovens.

Eram dez casas de alvenaria com alpendre, pintadas de amarelo claro. Apesar da água empoçada na entrada do campo, tratava-se de um local aparentemente agradável, arborizado e, a despeito da imagem que possamos ter de um “campo”, ele não contava com cercas, grades ou limites evidentes. Paramos em frente à primeira casa, cheia de jovens e crianças rindo e conversando em voz alta – a maioria provavelmente não havia vivido o período do conflito, pensei. Logo mais, saberia que o dono da casa fora um amputado da guerra e que tinha sido o chefe daquela comunidade, mas tinha morrido fazia pouco tempo. Demonstrei às crianças e jovens interesse em conversar com algum ferido de guerra e me indicaram que adentrasse à comunidade e perguntasse por *Mr. James*. Foi exatamente o que fizemos, guiadas por um solícito rapaz, um dos muitos filhos do chefe falecido.

Ao fundo da pequena comunidade, paramos diante de uma casa. Nela avistamos um senhor sem camisa, com uma das pernas esticada em posição de descanso e o coto⁵⁹ da outra perna à mostra, com as marcas da amputação ocorrida há muitos anos atrás. Sua esposa, um pouco mais nova que ele, mas não jovem, trabalhava em uma cozinha, que também era uma lojinha, protegida por uma lona azul. Cumprimentei-os e disse – em meu krio sofrível, mas comunicável – que desejava conversar com algum ferido/amputado da guerra civil. Apesar dos donos da casa terem entendido, logo Aminata e o jovem que nos acompanhava repetiram o que eu acabara de falar de uma forma ágil, o que a mim me pareceu outra coisa que não o krio, apesar de sê-lo.

⁵⁹ Coto é o termo utilizado para denominar a parte do membro que permanece após uma amputação. Popularmente, usa-se o termo “cotoco”, considerado pejorativo.

O senhor Bundu Kamara, com uma face severa, pediu-me que esperasse. Para não haver dúvidas, esticou e abriu a mão em minha direção, fazendo sinal que eu aguardasse. Disseram-me que eu me assentasse, o que fiz. Esperei-o no alpendre, onde começavam a se agrupar homens, jovens e adultos, que se apoiavam no parapeito da varanda. Enquanto isso, a esposa de Kamara cozinhava, limpava, organizava a cozinha. Bundu Kamara então levantou o fino pano pendente na porta, que separava o alpendre do interior da casa. Quando ressurgiu, eu o vi como outro homem: aparentava ser mais alto, menos franzino e bem menos envergado, vestia uma regata alvíssima e arrastava uma pesada prótese de madeira, calçada com uma sandália de plástico preta tipo “melissa” (comumente usada por homens no país). Sentou-se na cadeira de frente ao banco em que eu e Aminata nos encontrávamos, aguardando-o.

Carregando o mesmo semblante pesado com o qual nos recebera, Bundu Kamara pediu que chamassem *Mr. James*, disse que ele tinha tido as duas mãos amputadas durante a guerra. Enquanto isso, contou-nos que perdera a perna atingido por estilhaços da explosão de uma bomba durante a guerra. Logo em seguida, deu início a uma fala, quase um discurso, sobre a situação atual daqueles que ali viviam e que haviam sido feridos durante o conflito. Ele explicou que, quando a guerra acabou, o campo foi construído por uma instituição estrangeira, norueguesa, e não pelo governo serra-leonense. Segundo Kamara, o Estado havia garantido a alguns amputados e feridos um pequeno valor como reparação, mas àquela altura já não fornecia mais qualquer apoio às pessoas, pelo contrário, restavam esquecidas ali, sem remuneração ou acesso gratuito a transporte. Enquanto falava isso, apontava para a perna, como quem indicasse que aquela antiga prótese de madeira era por demais pesada. Gastou bastante tempo falando da falta de acesso gratuito ao transporte e da dificuldade de pegar *poda podá* (vans), táxis e *okadas* uma vez que, para isso, precisavam andar até a estrada, percurso relativamente longo.

Enquanto Bundu Kamara mostrava seu descontentamento acerca do desamparo do governo serra-leonense em relação aos feridos da guerra, seu filho, um dos homens sentados no parapeito, visivelmente embriagado, interrompia o pai e me mostrava seu pé, sem o dedão. Dizia que era um ferido da guerra, mas que não o respeitavam como tal, que não recebera nada por isso, jamais o haviam ajudado, tampouco o consideravam uma vítima direta da guerra como os demais amputados. Apontando para o pé, afirmava que ele não podia trabalhar e repetia de maneira

veemente, “sou um ferido da guerra”. Então, todos os jovens que ali estavam, como se eu fosse alguma espécie de censora ou juíza a definir quem seriam os verdadeiros feridos da guerra, começaram a mostrar suas marcas e ferimentos. Um jovem rapaz arregaçou a blusa e abaixou as calças, virando-se de costas e de frente, de forma frenética, exibindo as inúmeras marcas de balas no corpo – atingido, quando ainda era criança. De maneira performática, abaixando, levantando e pulando, reproduzia os gestos que o haviam permitido sobreviver aos tiros. Diante disso, os outros rapazes também passaram a expor suas marcas, mesmo eu não tendo pedido.

Enquanto os rapazes, que tinham sido crianças durante a guerra, revezavam-se de forma desorganizada em suas performances, Bundu Kamara perguntava por *Mr. James*. Logo ficamos sabendo que ele não se encontrava em casa. Notei que todos indicavam *Mr. James* como uma referência, sublinhavam que os rebeldes haviam cortado suas duas mãos: “*chop chop*”, traduzido do krio, literalmente, “cortar, cortar”. Ao mesmo tempo em que uma audiência insistente solicitava a presença de *Mr. James*, ali à frente estava sentado o filho de Kamara, visivelmente insatisfeito e ressentido por não ser encarado como um ferido de guerra. A figura daquele homem desgostoso e magoado, que a todo momento apontava para a ausência de seu dedo, prontamente me trouxe a questão da legitimidade da vítima ou sobrevivente da guerra. Seria *Mr. James* entendido, pela sociedade serra-leonense e pela comunidade internacional, como um ferido de guerra mais legítimo que o ressentido filho de Bundu Kamara?

Aquela cena ilustrava muito bem como se dava a relação dos órgãos internacionais com os acontecimentos no país como a guerra, o ebola, os desmoronamentos de terra. Apesar dos serra-leonenses afirmarem que todos ali eram sobreviventes, precisavam enfrentar e preencher protocolos médicos, psicológicos e jurídicos das ONGs internacionais, que delimitavam quem se qualificaria como vítima, sobrevivente e traumatizado a partir de características específicas determinadas por laudos e parâmetros médicos e jurídicos. A partir do entendimento das organizações internacionais, apenas alguns serra-leonenses preencheriam, com exatidão, os campos do protocolo para serem tidos como sobreviventes e vítimas. No entanto, para a população envolvente, todos se encaixariam nessas categorias com legitimidade, conforme se dizia: “*Here, we are all survivors*”, “Aqui, somos todos sobreviventes”.

Essa confusa relação entre organizações de ajuda humanitária internacionais e as pessoas afetadas por diversas tragédias sociais, levava a “manipulações” e artimanhas das pessoas para se encaixarem nos perfis adequados para o recebimento de doações e benefícios. Isso ocasionava, naqueles que não conseguiam se adequar, ressentimentos e frustrações, e promovia desafetos e invejas no seio das comunidades. Sendo Serra Leoa um local em que o pertencimento étnico é uma instituição sociológica com muito mais força do que as ideias de nação e país, projetos estrangeiros que individualizam e “socorrem” vítimas da guerra – ou sobreviventes do ebola ou ainda das enchentes, entendidos como os diretamente afetados –, podem causar desavenças, visto que não tomam o coletivo como principal foco de suas intervenções. Ao contrário, muitas ONGs singularizam personagens e falas, sem entender que todos, direta ou indiretamente, são afetados pelos eventos críticos.

Assim, o desapontamento do filho de Bundu Kamara diante da falta de reconhecimento do governo e das instituições internacionais perante sua situação de vítima da guerra evoca o trabalho do antropólogo e médico Didier Fassin (2014) a respeito dos requisitos para aceitação (ou não) de refugiados e migrantes na França. Afirma Fassin que existe algo como uma “biolegitimidade” que confere mais possibilidades de entrada no país a uns do que a outros demandantes de refúgio, ou seja, dependendo da precariedade da situação de saúde, analisada por psicólogos e médicos, alguns são aceitos e outros não. A fragilidade do corpo e a severidade de uma determinada doença contariam pontos a favor de um reivindicante de refúgio. Pontua o autor, sobre os inúmeros pedidos recebidos pelo Estado francês: “Seu acesso [dos refugiados] à sociedade francesa é profundamente marcado por esta experiência profundamente humilhante de ter que usar a biologia em vez de sua biografia como um recurso para ganhar o direito de existir” (Fassin, 2014, pág. 16).

Os amputados e feridos de guerra apresentam um paradoxo. Pelo que lhes falta, foram encaixados (ou não) em programas de apoio financeiro e psicológico, porém, o que lhes falta, seus membros, é um retrato indesejado de um passado de violência. Assim, estão constantemente sob a égide da biopolítica que governa a vida de todos, mas, principalmente, a vida dos indesejáveis, no caso, os amputados da guerra. Tal como os refugiados, os amputados da Serra Leoa são colocados em campos, à margem da sociedade, sem acesso a vários aparatos, como postos de saúde, sem acesso a transporte, energia, água tratada. Diante disso, a questão que se coloca é a seguinte: por que pessoas ainda são confinadas em campos? Talvez, como afirma

Fassin para o caso francês, “Independente de quão diversa a realidade social dos campos possa ter sido nesses diferentes momentos do lado sombrio da história francesa, a permanência da estrutura do campo é, em si, reveladora” (Fassin, 2014, pág. 29). Os campos são, como demonstra o autor, lugares de exceção e exclusão. Exatamente por isso, são muito reveladores das dinâmicas produzidas por sociedades, governos, eventos e resquícios históricos.

O serra-leonês Ernest Cole, professor de Literatura Pós-Colonial na estadunidense *Hope College*, em sua pesquisa com os amputados da guerra civil da Serra Leoa, *Theorizing the disfigured body: mutilation, amputation, and disability culture in post-conflict Sierra Leone* (2014), descreveu os campos de amputados como lugares que reforçam a exclusão. Estando localizados às margens de Freetown e também no interior do país, os campos intensificariam a ideia de separação, quarentena, isolamento, tratando a amputação como anormalidade e castração, segundo Cole⁶⁰. De fato, o quadro é bastante problemático, existindo na Serra Leoa milhares de amputados pós-guerra civil que buscavam e buscam serem (re)inseridos na sociedade. Como as antigas colônias de pessoas com hanseníase, pejorativamente denominados de “leprosos”, apartavam os doentes da sociedade por suposto contágio; os campos de amputados, afastados dos grandes centros urbanos e mesmo das vilas, represariam o “contágio” da memória da guerra.

⁶⁰ É importante esclarecer que esta descrição de Cole e a visão dos amputados de guerra às margens da sociedade serve para a maioria deles. Porém, há casos como da escritora Mariatu Kamara, uma das autoras de *The bite of the mango* (2008), que apresentam maior inserção e participação social. Esses sujeitos estão ou estiveram ligados a programas internacionais de apoio financeiro e adoção. Muitos deles, como Kamara, tiveram oportunidades de estudo e trabalho, tendo migrado para países como Inglaterra, Estados Unidos e Canadá. De forma alguma desejo minimizar os esforços e agência de pessoas como Mariatu Kamara, apenas apontar que essa segue uma conquista disponível para poucos.

IV – Aw di bɔdi?: a amputação punitiva e a memória corporal da guerra

O corpo: locus da assinatura da guerra

Certa vez, escreveu Frantz Fanon, psiquiatra e filósofo martinicano, sobre o corpo do negro, como era existir em tripla pessoa:

No trem, ao invés de um, deixavam-me dois, três lugares. Eu já não me divertia mais. Não descobria as coordenadas febris do mundo. Eu existia em triplo: ocupava determinado lugar (...) Eu era ao mesmo tempo responsável pelo meu corpo, responsável pela minha raça, pelos meus ancestrais... No entanto, eu não queria esta reconsideração, esta esquematização. Queria simplesmente ser um homem entre outros homens. Gostaria de ter chegado puro e jovem em um mundo nosso, ajudando a edificá-lo conjuntamente (Fanon, 2008, págs. 105 e 106).

Recorro à profunda e dolorosa reflexão de Fanon como metáfora para corpos que incomodam o entorno, que ocupam espaço demais na medida em que são portadores de memórias que os ultrapassam. Tomo a reflexão de Fanon como uma bússola para tentar compreender o lugar do corpo dos amputados de guerra na Serra Leoa. Este, ao mesmo tempo em que é invisibilizado e apartado do todo, traz em si a falta que é a própria presença da memória da guerra. Os amputados da Serra Leoa ocupam uma posição marginal, são excluídos porque possuem a guerra impressa no próprio corpo. A eles, dificilmente é permitida a expressão de outra identidade senão a de amputados da guerra, sendo obrigados a carregar uma memória, um fardo pesado demais. Diferenciam-se, portanto, de outras pessoas amputadas, como os veteranos de guerra de países como os Estados Unidos, tidos como heróis e celebrados pela nação.

Foi Maxwell Maltz, um cirurgião plástico e psicólogo estadunidense, durante os anos de 1960, quem desenvolveu a *Teoria dos 21 dias*. Especialista em cirurgias de amputação e reparações faciais, Maltz afirmou que, após um período de 21 dias, a pessoa amputada começava a se acostumar com a falta do membro, deixando de sofrer com a sensação do “membro fantasma”.

É interessante colocar em perspectiva, e em comparação, os celebrados veteranos de guerra estadunidenses, a teoria de Maltz e os diferentes contextos vividos por amputados de guerra dos Estados Unidos e da Serra Leoa. Enquanto, para os primeiros, a perda de um membro é a imagem da coragem, da virilidade, da defesa da nação, na Serra leoa, estas pessoas são vistas como castradas, passam por

processos sociais de emasculação e não conseguem se habituar à perda, à mutilação. Após 21 dias, ainda carregam, como “membro fantasma”, a lembrança da guerra. O contexto dos amputados e feridos da guerra civil na Serra Leoa é muito diferente daquele vivido em países do Norte Global. Não há honraria ou medalhas para aqueles que vivem nos campos de amputados da Serra Leoa, como aquele por mim visitado, *Grafton Camp*.

Em uma visão bastante durkheimiana, apesar de não fazer referência ao clássico da sociologia, Ernest Cole (2014) aponta o corpo como uma unidade do todo, o que pode ser entendido sociologicamente como o corpo social. Cole mostra que a amputação de membros não é apenas um corte no indivíduo, e sim, sendo bem mais ampla, representa a desfiguração do corpo político e social de um grupo. Essa análise faz realmente muito sentido ao se tomar as comunidades do interior da Serra Leoa, locais em que a ideia de grupo muitas vezes está à frente da concepção de indivíduo.

Importante frisar que o fato dos rebeldes marcarem os corpos dos civis em suas mutilações e amputações de membros é mais do que um ato punitivo, isso mina as bases sociais e culturais da vida comunitária e sua interação (...) os rebeldes foram bem-sucedidos em romper os vínculos de unidade, pois a fraternidade é o tecido social que une a sociedade na Serra Leoa (Cole, 2014, pág. 42).⁶¹

O corpo, sem dúvida, representa e informa muito sobre a sociedade serra-leonense, de modo geral, e também sobre as especificidades dos inúmeros grupos étnicos que ali vivem. Pelo corpo, através de escarificações nas bochechas e nas testas, pode-se identificar a qual etnia esta ou aquela pessoa pertence. Algumas outras incisões superficiais são altamente desejadas pelas mulheres como elementos estéticos ou ainda podem indicar o pertencimento às Sociedades Secretas. Além disso, pelos pequenos cortes nos braços, quase invisíveis, é possível saber quais homens e mulheres receberam os remédios contra os perigos e venenos de cobras e outros animais peçonhentos; medicamentos geralmente administrados por avós ou anciãos das comunidades, estes que guardam os saberes da vida e da morte, saberes ancestrais.

⁶¹ Texto original: “Importantly then, the fact that the rebels target the bodies of civilians in their mutilation and amputation of limbs is more than punitive; it undermines the social and cultural foundations of community living and interaction (...) the rebels was successful in breaking this bond of unity and brotherliness is an indication of the social fabric that unites and knit the Sierra Leone society together”.

Quando perguntei a Sahr, jovem da etnia Kono, morador de Freetown, o porquê dos vários pequeninos cortes nos seus braços, ele me disse que aquelas marcas eram os remédios dados por seu avô a ele, para que estivesse protegido dos venenos de cobras. A mesma questão demandei a Doris, grande entusiasta dos conhecimentos médico-científicos – enfermeira Mende de Komende-Luyama e uma das personagens principais da segunda parte desta etnografia – que, entre comprimidos, pomadas, injeções, álcool e luvas descartáveis azuis, carregava vários cortes em seus braços roliços, geralmente em grupos de três pequenos riscos, alguns na mesma altura em que no Brasil é aplicada a vacina da BCG (*Bacilo Calmette-Guérin*, contra a tuberculose) nos bebês. Doris reafirmou-me que aquele remédio, uma pasta de folhas que se entranhava através dos pequenos cortes na pele, era aplicado pelos mais velhos para proteger as crianças, durante toda a vida, das cobras. Falou-me sobre os poderes daquele remédio ancestral, sem qualquer receio de parecer contraditória diante de sua profissão de enfermeira. Algo que talvez, entre não africanos, pudesse levar a piadas e jocosidades, ao contrário, ali, não mostrava-se em nada contraditório.

Creio que não seria uma comparação desmedida dizer que aquele remédio é aplicado em crianças serra-leoneses, por seus avós e mais velhos, com a mesma urgência que a BCG é aplicada em bebês brasileiros de até um ano de idade, sendo obrigatória no Brasil e constando do Calendário Nacional de Vacinação. Tendo em vista que, segundo os relatórios da Organização Mundial de Saúde (OMS), a tuberculose ultrapassou a AIDS como doença infecciosa com mais vítimas fatais e sabendo-se que nas Américas, o Brasil ainda é responsável por pelo menos um terço dos casos, compreende-se a obrigatoriedade da vacina. Algo semelhante ocorre em relação ao remédio tradicional de prevenção aos perigos das cobras na Serra Leoa, na medida em que o *bush*, mato, é de onde os habitantes do meio rural, maioria da população, tiram seu sustento e sobrevivência com os roçados, a caça, a extração do óleo de palma, a lenha para cozinhar, as ervas, as plantas medicinais e onde também fazem rituais sacrificiais e funerários. Dessa maneira, faz-se compreensível a grande quantidade de adultos e crianças que recebem o remédio através das pequenas incisões nos braços.

Carregada de sentido é, portanto, a forma como as pessoas se cumprimentam: “*Aw di bɔdi?*” que, literalmente do krio, significa “como está o corpo?”, mas é traduzida na maioria das vezes por “como você está?”. A partir desta pergunta-cumprimento, seguem-se inúmeras outras que se referem ao corpo social ao qual está

ligado o indivíduo: “*Aw di os?*”, “como está a casa?”; “*Aw di fambul dem?*”, “como está a família?”; “*Aw di pekin dem?*”, “como estão as crianças?”. Para além disso, há as demandas por informações mais gerais sobre as vilas, as cidades e também sobre o próprio país, curiosidades e “saudades” daqueles serra-leonenses da diáspora: “*Aw di upline?*”, “como está o interior?”; “*Aw di tong?*”, “como está a cidade?”; “*Aw Salone?*”; “como está a Serra Leoa?”.

A sequência de questões citadas demonstra como o corpo físico do indivíduo está completamente ligado ao corpo social da casa, da família, da comunidade e, em última instância, do próprio país. Não quero com isso afirmar que o indivíduo e a possibilidade de escolha não existam, mas é certo que estes não estão separados dos interesses das comunidades. Dificilmente, uma pessoa na Serra Leoa se referirá a si própria sem antes indicar seu grupo étnico, que é o mesmo de seu pai, já que a descendência é patrilinear, além de, muitas vezes, também indicar o grupo ao qual pertence sua mãe. Falar de seu grupo étnico e da região a que pertence é falar de si. Em uma palavra, dizendo-se mende, temne, limba, fula, sherbro, loko, etc., diz-se muito de si, de como se vota, como se casa, como se guerreia, como se nasce e também como se morre.

O cumprimento “*Aw di bɔdi?*” (“como está o corpo?”, “como você está?”) costuma ser respondido de três maneiras, que não são meras convenções, mas revelam muito não apenas sobre o indivíduo que responde, mas igualmente sobre seu entorno social. São elas, as respostas ao cumprimento: “*Di bɔdi, i fayn!*”, “o corpo, ele está bem!”, ou “estou bem!”; “*Di bɔdi, i nɔr fayn!*”, “o corpo, ele não está bem!”, ou “não estou bem!”; e “*Smɔl, Smɔl!*”, “de pouco em pouco!”, “devagar!”, “vou andando!”. Assim, se o corpo é central na sociedade serra-leonense, sem dúvida serviu como o lugar privilegiado para a assinatura da guerra. Certamente, durante vários conflitos armados ao redor do mundo, corpos são machucados e mortos. Além disso, o estupro, como se sabe, é utilizado como arma de guerra e uma forma cruel de demarcar e invadir territórios físicos e abstratos, pois é notório o simbolismo existente entre corpo feminino e território, espaço geográfico.

Em relação a essas práticas presentes em conflitos armados, a guerra civil na Serra Leoa traz uma marca particular. A RUF, *Revolutionary United Front*, grupo rebelde, utilizou-se *ad nauseam* de marcas corporais como tatuagens, cortes de mãos (principalmente) e pés, abrir e arrancar bebês das barrigas de grávidas ainda vivas. Dentre essas ações brutais, sem dúvida alguma, as milhares de amputações de

membros superiores e inferiores podem ser entendidas como sua assinatura de guerra. Este tipo de punição foi chamado “*the tailor metaphor*”, ou seja, “a metáfora do alfaiate”. Quando capturada, como quem escolhe o modelo de uma roupa, uma pessoa era demandada pelos rebeldes qual a medida do corte que desejava: “curto ou longo?”. Ou, mais especificamente, “blusa curta ou longa?” para a amputação das mãos e braços e “calça curta ou longa?” no que dizia respeito à amputação dos membros inferiores. Cole (2014) aponta que não se tratava de um simples e impensado meio de punição, mas uma forma cruel de modelar a punição e assinar uma *new shape* do próprio estilo de guerrear. Não apenas os rebeldes matavam e infligiam castigos, dores e horrores aos civis, isso também era feito por soldados dos exércitos e das milícias utilizadas para combater a RUF. As amputações, todavia, eram a assinatura própria dos rebeldes.

Em 1996, por conta das eleições que se aproximavam, intentando demonstrar desaprovação diante do processo, os rebeldes amputaram, na capital do país, as mãos de mais de cinco mil pessoas para que fossem impossibilitadas de votar. Logo após infligir tal punição, os rebeldes diziam aos civis: “Vá pedir uma nova mão ao seu presidente!”, que na época, era Tejan Kabbah, do partido *Sierra Leone People’s Party*, SLPP. A RUF que alegava defender a mudança e combater a corrupção no país, conforme seu hino: “A RUF está lutando para salvar Serra Leoa/A RUF está lutando para salvar nosso povo/A RUF está lutando para salvar nosso país (...) A RUF é a salvadora da Serra Leoa” (Morin, 2005, pág. 56)⁶². No entanto, foi neste episódio que os rebeldes amputaram membros superiores de crianças e bebês, ou seja, não votantes, aprofundando severamente sua rejeição pela opinião pública.

As chamadas tatuagens também eram assinaturas comuns entre os próprios rebeldes. Quando capturavam jovens e crianças civis, para evitar que fugissem, marcavam-nos como membros do grupo, fazendo escarificações com facas em suas testas e peitos, tatuando a palavra “RUF”. Isso impedia as fugas, pois jamais seriam aceitos pelos demais civis. Desta maneira, os membros da RUF marcavam o que tomavam por posse, como quem marca gado, assinalavam o seu pelotão de rebeldes.

Com o fim da guerra, muitas instituições internacionais se prontificaram a oferecer cirurgias plásticas para a retirada das marcas tatuadas pela RUF nas crianças-soldados. Diversas ONGs enviaram próteses para as pessoas que haviam sido

⁶² Texto original: “*RUF is fighting to save Sierra Leone/RUF is fighting to save our people/RUF is fighting to save our country (...) RUF is the savior of Sierra Leone*”.

amputadas, sem imaginar a inadequação daquelas extensões corporais para vida prática das pessoas serra-leonenses. As próteses eram pesadas, desagradáveis durante o constante calor do país e nada funcionais para os pesados trabalhos manuais realizados na Serra Leoa. Apesar da intenção das organizações doadoras, as próteses parecem ter dificultado muito mais do que facilitado a vida dos amputados da guerra. Além de incômodas, propiciando performances desajeitadas, também geravam constrangimento, na medida em que não passavam despercebidas, lembrando a todo momento a guerra.

Por outro lado, as próteses também podiam prejudicar os ganhos das crianças e adultos amputados que atuavam como pedintes no pós-guerra. Logo ao final do conflito, as crianças e adultos amputados geravam muito mais comoção do que hoje. Crianças e adultos se deslocavam pela cidade e se estabeleciam na frente dos hospitais para pedirem ajuda. Mostrando seus membros amputados, sensibilizavam os passantes e chegavam a ganhar um valor em dinheiro a que nunca tinham tido acesso. O testemunho de Mariatu Kamara (2008), que teve suas duas mãos amputadas quando menina, demonstra como, durante muito tempo, crianças e jovens viveram das esmolas, sendo a prática um misto de trabalho, diversão e elo identitário.

Alguns homens, mulheres e crianças enfaixados, feridos e amputados, saíam pelo portão da frente do hospital, carregando sacolas plásticas de compras que empurravam na direção dos transeuntes na rua. Às vezes, os homens e mulheres de Freetown deixavam cair alguns poucos leones na sacola (...) Eu rapidamente entendi que estes pacientes estavam pedindo por dinheiro. Quase todos que estavam no hospital eram pobres e vindos das vilas (...) Eu logo aprenderia que crianças como eu, sem mãos, eram os melhores pedintes de todos. As pessoas de Freetown se sentiam tristes por nós, então eles nos davam muito mais dinheiro do que davam para os mais velhos. (...) Em um bom dia, nós podíamos fazer até 10.000 leones, ou em torno de três dólares [atualmente, por volta de \$1,16] Os melhores dias eram geralmente as sextas-feiras, quando esperávamos do lado de fora da mesquita e pegávamos os homens na saída. Eles tinham rezado, então, eram generosos quando nos viam (Kamara, McClelland, 2008, págs. 77 e 78)⁶³.

⁶³ Texto original: “Some men, women, and children, bandaged, bruised, and cut, would walk out of the front gate of the hospital, carrying plastic shopping bags that they thrust toward passerby on the street. Sometimes the Freetown men and women would drop a few leones in a bag (...) I soon understood that these patients were begging for money. Almost everyone in the hospital was poor and from the villages (...) I would soon learn too that kids like me, with no hands, made the best beggars of all. The people of Freetown felt sorry for us, so they gave us more money than they did older people. (...) One good day, we could make as much as 10,000 leones, or about three dollars (...) The best days were usually Fridays, when we would stand outside the mosque and catch the men on their way out. They had been praying, so they were in a generous mood when they saw us”.

Pedir se tornou um trabalho viável para as pessoas amputadas da guerra, uma possibilidade de sobrevivência e de estar no mundo. Em seu livro, Cole (2014) usa outra metáfora da amputação, “a mão do relógio”, elaborando uma análise sobre a futura condição de trabalho na Serra Leoa. Semelhante à “metáfora do alfaiate”, a “metáfora da mão do relógio” consistia em “dar escolha” em relação à amputação que seria realizada. Assim, os rebeldes deixavam a cargo da pessoa perpetrada se desejava ter amputada a mão que se vestia o acessório ou aquela não o carregava. O relógio, ironicamente, não se tratava de um objeto usado pela massa da população, mas apenas por estrangeiros e pela elite local.

Cole (2014) associa a “mão do relógio” ao trabalho, afirmando que a quantidade de amputados geraria, futuramente, uma população inapta para ser mão-de-obra da Serra Leoa. Apesar de ser uma metáfora dolorosamente instigante, discordo de Cole na medida em que as pessoas amputadas de guerra se adaptaram à deficiência, sendo hábeis nos mais diversos trabalhos, tendo habilidades admiráveis com seus membros, inclusive sem recorrer ao uso das incômodas próteses. Em toda a minha estadia de nove meses no país, só vi, para além de *Mr. Bundu Kamara*, que vestiu sua prótese em performance, um guardador de carros com próteses mecânicas.

Se há falta de mão-de-obra especializada na Serra Leoa, ela é puramente efeito da falta de investimento do Estado em qualificar os amputados da guerra, bem como os vários jovens não amputados, sem escolaridade e sem possibilidades de emprego. Com ou sem especialização, os serra-leonenses – como pedintes, cozinheiras, costureiros, vendedores ambulantes, batedores de carteira, caçadores de pombos, *okadas* (motociclistas), lavadeiras, garçons, feirantes, *sugar babies*, vendedores de itens de segunda mão e vendedores de itens roubados – estão a todo tempo trabalhando, se virando, sobrevivendo. Não lhes falta qualquer destreza ou criatividade para arrumar alguns trocados, para sobreviver e para fazer sobreviver filhos e famílias.

V – “Teriam os rebeldes, caudas?”: Freetown, sempre a última a saber

Havia passado alguns dias desde os deslizamentos da montanha *Sugar Loaf*, Pão de Açúcar, na capital Freetown. Era possível ver o desastre em vários pontos da cidade. As pessoas dentro de vans, os chamados *poda podas*, viravam a cabeça para olhar as casas partidas ao meio e os grandes amontoados de terra. A paisagem era triste e impressionante. A estação chuvosa na Serra Leoa vinha castigando e adoecendo as pessoas do país, mas não houvera nada igual ao que sucedeu naquela madrugada de 15 de agosto de 2017, que colocou debaixo de lama várias ruas e casas da região de *Regent*. Em torno de 400 pessoas morreram, outras 600 estavam desaparecidas. Moradores do local, mesmo com o isolamento da área, procuravam resgatar qualquer tipo de pertence. As retroescavadeiras chinesas, que realizavam as obras de ampliação da malha rodoviária do país, ajudavam a localizar os corpos.

Foi em um dia também muito chuvoso de setembro que fui visitar *Ma*. Jeneba Abdulai, a avó de Star Wave, o amigo tão receoso em tocar no assunto da política local. Jeneba tinha por volta de 70 anos e vivia em uma comunidade denominada Kamayama, na cidade de Freetown, local que também fora afetado pelas chuvas. *Ma*. Jeneba já me esperava no terreno de sua casa quando eu ainda me aventurava com o motorista da *okada*, desviando de lama, pedras e enfrentando a fina chuva que molhava e esfriava nossos corpos. Star Wave me buscou numa encruzilhada de três ruas de terra. Jovens moças vieram me receber quando desci da moto. Eram as comerciantes do lugar, vendiam de cigarro a pasta de dentes, cebolas e aerossóis contra insetos. Depois de uma breve conversa, eu e Star adentramos o *compound* onde vivia sua família, um terreno cheio de casas, cercado por grades e portão. Era um lugar de casas bem estruturadas, com pintura nova, e alguns carros particulares espalhados pelo terreiro. Nada ali parecia muito caro ou de luxo, mas tudo era extremamente limpo, bem dividido e agradável.

Entramos na casa, pequena, mas confortável, com uma televisão no centro da sala. Quando elogiei a beleza da casa, Star Wave levantou os ombros e me apontou o sofá de dois lugares onde dormia desde que a ONG estadunidense em que trabalhava como voluntário começou a fechar suas instalações e *Guest Houses* (casas para receber voluntários estrangeiros e muitos dos locais). Notei que na casa moravam muitas mulheres: tias, irmãs, primas e sobrinhas de Star. Mais que depressa, para

avisar sobre a minha chegada, uma das meninas da família cruzou o *compound* e foi até a venda onde trabalhava a avó de Star Wave. *Ma*. Jeneba veio ao nosso encontro e, quando chegou ao alpendre, foi logo pegando uma neta de poucos meses e se sentou numa cadeira embaixo de um pequeno varal em que secavam as roupas da bebê.

Desculpei-me por atrapalhar seu trabalho e agradei pela gentileza de me receber naquele horário de grande movimento. *Ma* Jeneba olhou-me com ar de questionamento e disse: “Não, eu não trabalho”. Logo expliquei o que queria dizer e apontei para a venda, do outro lado do *compound*. Disse-me ela: “Ah sim, mas aquilo não é trabalho, né? É para sobreviver, quando o homem se foi, eu tinha que tomar conta dos meus filhos...”. Enquanto ela falava, notei que uma de suas filhas e algumas netas encostavam-se na porta. Uma boa carga de trabalho e cuidado havia acompanhado Jeneba Abdulai até ali e continuava a segui-la, mesmo aos seus 70 anos. Sua casa era o abrigo da família, daqueles que não tinham para onde ir, e sua venda, de forma geral, sustentava a todos.

Ma. Jeneba era uma mulher de Freetown. Interessei-me, então, por indagar sobre suas percepções sobre o ebola, pois minha pesquisa concentrava-se nas comunidades rurais do país, apesar das recorrentes andanças pela capital como as idas aos cemitérios, hospitais e à escola de enfermagem. Nesses percursos, eu ainda não havia conversado sobre a epidemia com uma *elder* a partir da perspectiva do meio urbano. Como acabava de voltar das comunidades, impressionada com os relatos das pessoas interioranas sobre como a polícia e os agentes de saúde queimavam os pertences daqueles que eram confirmados com o vírus – roupas, lençóis, cobertores, colchões e todas as poucas coisas que tivessem e pudessem gerar qualquer perigo –, perguntei a *Ma*. Jeneba se na comunidade onde morava, Kamayama, ela presenciara algo parecido. Estava curiosa por saber se as práticas do interior eram aplicadas também em Freetown.

Star Wave, que até então apenas ajudava quando sua avó não entendia meu *wowo krio*, “krio feio”, sem interferir na conversa, mais que depressa balançou a cabeça em positivo, logo acrescentando que eles haviam testemunhado a queima de pertences de doentes em Freetown. *Ma*. Jeneba não discordou de Star, mas, como se estivesse em outro tempo, disse, apontando para o morro coberto por mata que cercava o *compound*: “Às vezes a gente via fogo assim... lá longe, no morro. Eram os rebeldes que vinham tacando fogo em tudo...”.

Eu fizera uma pergunta sobre as práticas médico-militares do período da epidemia do ebola e *Ma. Jeneba* respondera sobre as práticas dos rebeldes durante o conflito armado na Serra Leoa. Entendendo que a guerra é estruturante na percepção dos serra-leonenses sobre a vida, a resposta da avó de Star parece-me não apenas lógica, como também bem apropriada à minha pergunta. A guerra, a militarização da saúde durante a epidemia de ebola e mesmo a administração da tragédia dos deslizamentos de terra (controle dos corpos e doações pelo exército e polícia), davam a impressão – nada irreal – de que os serra-leonenses, principalmente os mais pobres, não haviam saído desta linha temporal das dores, dos danos, das tragédias e da sobrevivência. Linha que confundia os eventos, não separando muito bem a guerra, a epidemia, os desmoronamentos de terra e as eleições.

Curiosa pelo relato de *Ma. Jeneba*, demandei a ela mais sobre o conflito armado. Para minha surpresa, ela disse que na época eles “não sabiam muito” sobre a guerra. Contou-me que todos comentavam, mas que ali ninguém sabia ao certo quem e como eram os rebeldes. Rindo timidamente, como quem fala uma bobeira, emendou, balançando a cabeça: “A gente não sabia quem eram, nunca tínhamos visto os rebeldes. A gente ficava se perguntando como eles eram: ‘Teriam os rebeldes, caudas?’”. *Ma. Jeneba* explicava que, como nunca tinham visto aqueles rebeldes de quem tanto se falava, ficavam todos se perguntando sobre a origem, o jeito e o formato deles, perguntavam-se: “*Rebel den na motalman?*”, do krio, “Os rebeldes são humanos?”.

As dúvidas de *Ma. Jeneba*, na época com 40 e poucos anos, e dos demais habitantes da capital de *Salone* (Serra Leoa), fazia sentido em relação ao local que *Freetong* (Freetown) ocupava no país. Podia-se dizer que “todos os caminhos levam a Freetown” no que tange ao desejo das pessoas pelas possibilidades de trabalho, bens de consumo, estar próximo ao que ocorria de mais novo e atual. O desejo por Freetown era imenso, pessoas se deslocavam do interior em busca da capital e da ilusão de suas ofertas.

Durante os terríveis deslizamentos de terra de 2017, estava eu no interior do país, na pequena comunidade de Komende-Luyama⁶⁴, no distrito de Kenema, distante

⁶⁴ Em agosto de 2017, após os deslizamentos na capital pude presenciar em Komende-Luyama mulheres aflitas com a falta de informação sobre seus parentes, uma delas havia perdido um sobrinho. Com o acontecido, Doris, a enfermeira da comunidade, que também desejava trocar a vila por um lugar maior e com mais oportunidades, defendia que a tragédia havia acontecido pois as pessoas queriam ir para Freetown a todo custo e, chegando à capital construíam suas casas em lugares arriscados como as

pelo menos sete horas de Freetown. Logo pela manhã, recebi notícias sobre o ocorrido através de um pequeno roteador *wifi* portátil que me possibilitava acesso à internet (um luxo na região). Procurando um jeito delicado de dar a notícia aos amigos da comunidade, antes de qualquer palavra minha, fui informada do ocorrido por várias pessoas. Inocente, achava que minha internet poderia ser mais eficiente que a velocidade das informações ali, ainda mais sobre os acontecimentos em Freetown. Para mim, foi impressionante perceber como o interior, muitas vezes com escassa tecnologia de comunicação, informava-se sobre Freetown com rapidez. Ao contrário, Freetown, comparativamente, detentora das redes de informação, era pouco, ou quase nada, informada sobre o próprio país que “regia”.

Assim também ocorreu durante a guerra, Freetown e seus moradores foram os últimos a tomarem conhecimento das reais dimensões do conflito país afora, apenas em 1999, quando da invasão da capital pelos rebeldes, que mataram milhares de pessoas e mutilaram outras tantas. Considerando que a guerra teve início em 1991 e se findou no início de 2002, é notável como Freetown ficou alheia à realidade do conflito, por pelo menos oito anos. Obviamente, as pessoas sabiam que o país estava em guerra e até podiam sofrer algumas de suas consequências, mas ela não era de fato palpável para os serra-leonenses da capital. Em relação à brutalidade dos confrontos, pode-se dizer que os moradores de Freetown estavam razoavelmente seguros.

A população das comunidades interioranas costumava dizer, com descontentamento, “pra cá nada, tudo pra Freetown”. Referiam-se às oportunidades de emprego, mas também à infraestrutura material promovida pelo Estado na capital: hospitais, ambulâncias, policiamento, escolas, energia elétrica nas ruas, etc. Têm razão, pois há uma notória centralização política e dos investimentos estatais, mas também das organizações estrangeiras, bem como das possibilidades de lazer e acesso à informação. A efervescência é a cara de Freetown para aqueles que deixam suas cidades medianas e comunidades pequenas, mesmo que não necessariamente pacatas.

Todo tipo de informação chega a Freetown, exceto, talvez, pelos acontecimentos do próprio país. A capital geralmente está muito mais informada do que ocorre no estrangeiro do que sobre os acontecimentos de cidades médias como Kenema, Makeni ou Kabala. Não foi diferente durante a guerra. Assim, quando *Ma.*

encostas dos morros, sem avaliar o perigo, “apenas para dizer que moram em Freetown”. Este era o diagnóstico de Doris sobre o desastre que havia matado muitos e deixado outros tantos desaparecidos, além de inúmeras pessoas desabrigadas, crianças órfãs e pessoas viúvas.

Jeneba dizia não saber muito sobre a guerra, isso de forma alguma era efeito de perda de memória ou falta de vontade de falar do passado violento. No caso dela, dizia respeito a uma falta de conhecimento prático. Como bem explicado por Richards (1996), o conflito da Serra Leoa ocorreu nas matas, na zona rural do país, afetando a capital apenas quando os rebeldes entraram na cidade, momento bem marcado na história da guerra e denominado *Invasion of Freetown*, “A invasão de Freetown”.

Quem de fato promoveu a guerra na Serra Leoa foram os jovens e crianças da zona rural. Beah (2015), em seu livro, narra como esses garotos, que lutavam tanto pelo exército quanto para os rebeldes, tinham completa aversão pelos soldados da cidade, limpos e bem engomados. Afirma o autor que aqueles nada conheciam do verdadeiro desenrolar do conflito, que ocorria longe da cidade.

Jeneba Abdulai, contando que, naquela região de Freetown, perguntavam-se se os rebeldes teriam caudas, explicou que nunca conheceu alguém que tivesse topado com um deles. As hipóteses sobre a forma do desconhecido (os rebeldes), cogitando-se até a possibilidade do não humano, era corrente também na vizinha Libéria, como mostra Utas (2005). Ele igualmente descreve como os cidadãos da capital Monróvia estavam distantes do conhecimento sobre a real dimensão do conflito em seu país, mergulhados em suposições e rumores:

Evelyn tinha 18 anos quando a guerra começou. Ela estava em Monróvia quando ouviu pela primeira vez a respeito dos rebeldes. Como muitos outros, ela não sabia o que era um rebelde, circulavam rumores de que eles tinham caudas ou que eles tinham asas e podiam voar (Utas, 2005, pág. 73).⁶⁵

A reação dos cidadãos diante do desconhecido abre aqui espaço para resgatar uma confusão comum à época da guerra a respeito dos jovens que a promoviam. Quando *Ma*. Jeneba dizia que ninguém sabia quem realmente eram os rebeldes, sublinho aqui uma figura importante do conflito: os *sobels*, ou seja, “*soldiers by day, rebels at night*”, “soldados pela manhã, rebeldes à noite”. Sendo os jovens que lutavam alinhados ao exército, pobres e de baixa patente, as pilhagens da guerra apresentavam-se como uma possibilidade de enriquecimento, inscrita nas práticas dos rebeldes. Muitos soldados se alinhavam aos rebeldes no que os interessava sem, no entanto, deixarem o exército. O fenômeno do *sobel*, que troca de lado dependendo da conveniência, ao meu ver, não é um ponto simples, ao contrário, reafirma uma

⁶⁵ Texto original: “*Evelyn was 18 years old when the war started. She was in Monróvia when she first heard about the rebels. Like many others, she did not know what a rebel was; rumours had it that they had tails or that they had wings and could fly*”.

complexidade muitas vezes negada do conflito na Serra Leoa, que tem a ver com a centralidade da sobrevivência e suas práticas táticas.

VI – Capas de se fazer invisível e armas ocultas: a feitiçaria, máquina de guerra

Era junho de 2017. Fazia frio e chovia, uma chuva fina e insistente. Seguimos, Aminata e eu, de Freetown para Waterloo. Depois de uma hora, estávamos no meio da cidade de Waterloo em busca da casa de um *healer* (“curador”), *traditional doctor* (“médico tradicional”), *herbalist* (“herbalista”), nomes dados aos curandeiros, aqueles que eram muito bem aceitos pelas comunidades e tinham certificados do governo como médicos tradicionais. Além destes, havia também os temidos *jujus*, que realizavam magia em detrimento de outrem. Nos encontrávamos no terreiro da casa da família de um curandeiro muito respeitado em sua comunidade. Nunca conheci ou estive na presença de um *juju*, assumido de sua posição, porém, em alguns momentos, acreditei que – como no caso dos *sobels* – algumas pessoas com as quais estive exerciam as duas práticas, ou seja, *herbalist* e *juju*.

Em Waterloo eu não tinha dúvida de que estávamos diante de um médico tradicional, ele era respeitado e renomado entre sua gente. Um senhor entre 50 e 60 anos, alto, esguio, de fala pausada e atenciosa, extremamente cordial. Fui até sua casa para saber se ele havia curado dentes do vírus do ebola. Mr. Usman recebeu-nos na área comum de sua residência, uma espécie de quintal coberto que fazia a ligação entre a casa e canto reservado onde atendia os aflitos, fazia suas beberagens e aconselhava as pessoas sobre o porvir, lançando mão de um espelho. De maneira solícita, mostrou-me seus inúmeros certificados fornecidos pelo Estado e fotos nas quais posava ao lado de autoridades do país. Seu irmão, um pouco mais novo que ele, observava-me para decidir se eu era ou não confiável, o que me deixou constrangida.

Depois de conversarmos um pouco sobre o ebola e o tratamento tradicional para a doença, convidou-me a adentrar sua sala, repleta de ervas, bacias de medicamentos, bandeiras brancas com cacos de espelhos pregados. No recinto escuro e com acentuado cheiro de folhas maceradas, Aminata desandou a falar sobre sua vida amorosa enquanto negociava um preço para que o curandeiro pudesse, através do espelho, verificar se sua relação com um rapaz dos Estados Unidos seria promissora, se levaria ao casamento ou não. Ao som da conversa, eu observava todo o ambiente. Notei que no chão havia uma escultura de ferro, uma mulher com peitos de fora, que

me remeteu diretamente a orixás brasileiros e a *Mami Wata*⁶⁶, entidade muitíssimo conhecida na costa oeste da África. Eu admirava também a vestimenta do *healer*, ele havia colocado uma túnica marrom assim que entramos na saleta, além de também vestir uma estola e um tipo de gorro, ambos com búzios costurados.

De súbito, lembrei-me das roupas dos guerreiros *Kamajors*, uma milícia de maioria Mende que lutava contra os rebeldes à época da guerra. Eram conhecidos por sua bravura e por serem investidos de poderes mágicos que tornavam seus corpos à prova de balas. Aquela roupa muito se assemelhava às que havia visto no *Sierra Leone National Museum*, Museu Nacional da Serra Leoa, e em várias fotografias antigas. Não perguntei se ele era um mágico *Kamajor*, pois não tive tanta clareza da recordação na hora, apenas um breve *insight* que rápido se esvaneceu.

Não pude sair daquele recinto de cura e adivinhação em Waterloo sem inquirir: “E durante a guerra, o senhor trabalhou como curandeiro?”. Mais que depressa, *Mr. Usman* explicou-me que sim: “Protegia as pessoas contra balas dos rebeldes e também contra armas pontiagudas ocultas que *jujus* mandavam para matá-las”. *Jujus* também atuaram durante o conflito, porém, segundo a literatura, ao lado de rebeldes e fazendo uso dos poderes do canibalismo. Com bastante curiosidade sobre o uso da magia no período, indaguei: “Como fazia para proteger o corpo das pessoas? Com remédio das plantas?”. Ele sorriu gentilmente e completou: “Com capas invisíveis!”.

⁶⁶ *Mamie Wata* é uma entidade das águas, descrita como uma mulher de rara beleza e muito poder. Algumas histórias contam que homens, em busca de riqueza, pactuam com a entidade, garantindo a ela amor e devoção caso adquiram fortuna. Em um primeiro momento, achei-a comparável à entidade do panteão afro-brasileiro Iemanjá. *Mamie Wata* atrai muita gente, principalmente homens, como Iemanjá; porém, causa muito mais medo e receio à população serra-leonense do que a última. Em 2015, em um dia de sol quente durante a estação seca, notei com bastante surpresa que não havia quase ninguém tomando banho de mar, apenas alguns poucos estrangeiros brancos e umas crianças serra-leonesas que brincavam no raso, correndo das ondas, rindo e gritando (um pega-pegas). Achando aquilo inusitado, perguntei a uma jovem serra-leonense o porquê de quase ninguém entrar no mar naquele dia de calor, ela respondeu: “Aqui as pessoas não entram no mar, têm medo da *Mamie Wata*”. Eu, que já não tenho muito atração pelo mar, preferi admirar o dia da areia, na bela *Lumley Beach* de Freetown.

Herbalist.

Acervo pessoal, Waterloo, Serra Leoa, 2017.

Daquela conversa, em que o curandeiro nos mostrava que tinha habilidades para administrar desde a cura do ebola, passando pelas aflitivas dúvidas amorosas das moças serra-leonenses, até a proteção do corpo durante a guerra civil do país, saí com a impressão que tinha aprendido um pouco sobre a feitiçaria na Serra Leoa. Apenas com o tempo, digerindo aquele encontro e, principalmente, tendo contato com o trabalho do antropólogo visual estadunidense Danny Hoffmam, *The War Machines: Young Men and Violence in Sierra Leone* (2011), entendi que poderia eu ter estado com um herbalista *Kamajor*, detentor de poderes supra-humanos e especialista em proteger, através de mágica, corpos de guerreiros.

De todo modo, tendo estado ou não com um curandeiro *Kamajor*, seu relato me chamou atenção para a importância da magia durante a guerra. Assim sendo, fiquei atenta às possibilidades futuras de trombar com a magia. Em Devil Hole, em setembro de 2017, fui recebida por um casal de curandeiros. O homem era muito orgulhoso de seus certificados e, reforçando a seriedade de seu ofício, afirmou, com veemência, que não havia trabalhado durante o ebola, respeitando o que o governo determinara. A mulher, também preocupada em não parecer charlatã, contou que recebia muitas mulheres que não conseguiam engravidar. Disse-me que alguns casos eram impossíveis e que não as enganava apenas para ganhar dinheiro. Ambos afirmaram com certa tranquilidade que trabalharam durante a guerra, fazendo com que corpos se tornassem à prova de balas, protegendo-os do conflito armado.

Danny Hoffman (2011) dedica seu estudo a entender a máquina de guerra na Serra Leoa e na Libéria, dada a ligação direta entre os conflitos. Na Serra Leoa, o autor, que apresenta fotografias impactantes em seu livro, reflete sobre o uso da magia pelos *Kamajors* como elemento essencial para fazer girar a máquina da guerra. À magia – ou, tecnologia oculta, como é denominada pelo autor – teria sido dada centralidade durante os confrontos. Ela seria uma ferramenta para lidar com a guerra. Argumenta Hoffman que a violência demandava ações e abria possibilidade para a inventividade, gerando, como resposta criativa à guerra, a magia.

A tecnologia do ocultismo agia diretamente durante o conflito sem suscitar qualquer tipo de controvérsia ou dúvida sobre o papel da magia como arma poderosa de guerra. Hoffman chegou a questionar um de seus interlocutores – um iniciador – a respeito da real eficácia dos corpos à prova de balas produzidos pela magia, que respondeu da seguinte forma:

No “Ocidente” (...) vocês têm cientistas que desenvolvem escudos de defesa contra mísseis e coletes à prova de balas... Este processo não é diferente na Serra Leoa. Iniciadores são militares cientistas desta guerra, desenvolvendo ferramentas para dar respostas a ameaças cada vez maiores (Hoffman, 2011, pág. 240)⁶⁷.

Iniciadores eram homens anciãos das comunidades rurais, detentores de poderes mágicos, que manipulavam estes recursos na preparação de guerreiros para o conflito, imprimindo-lhes coragem incondicional e modelando os corpos à prova de balas. Nos relatos etnográficos de Hoffman, aparece *Mama Munda*, uma velha herbalista reconhecida pelo governo, importante personagem durante a guerra. Apesar de iniciadores de jovens guerreiros *Kamajors* serem homens, ela também realizava a iniciação e afirmava que não pertencia à *Poros Society* (Sociedade Secreta dos Homens).

Penso que, a princípio, o antropólogo tenha suscitado a hipótese de *Mama Munda* ser membro da Sociedade Secreta dos Homens na medida em que iniciar *Kamajors* era uma atividade exclusiva aos homens iniciadores. Assim, caso *Mama Munda* pertencesse à *Poros Society* – sociedade que possui algumas poucas mulheres como membros, geralmente parentes de chefes e líderes –, ela não teria o *status* de um homem, mas seria portadora de identidade ambígua, transitável, passível de exercer

⁶⁷ Texto original: “In the ‘West’ (...) you have scientists who develop missile defense shields and bulletproof vests... This process is no different in Sierra Leone. Initiators are the military scientists of this war, developing the tools to respond to ever-greater threats”.

iniciações em guerreiros *Kamajor*. Porém, *Mama Munda* não se identificava como membro da *Poro Society*, o que dificultava ainda mais a compreensão de seu papel de iniciadora *Kamjor*, o que seria a ela proibido. A hipótese de Hoffman, então, é que, por não mais estar em idade de reprodução, ela teria podido trilhar uma bem-sucedida carreira de iniciadora de guerreiros *Kamajors*.

Mama Munda se juntou aos Kamajors quando Kasela, o diabo da mata, sequestrou-a e a levou mato adentro (...) ela descobriu que tinha o poder de tornar à prova de balas os corpos de jovens rapazes. Incorporando pedaços de papel com inscrições do Corão, que ela recebia de outros iniciadores ou diretamente de Kasela (a própria Mama Munda era analfabeta), ela transformou homens em verdadeiros guerreiros Kamajors (...) Por ter passado da idade de engravidar (alguns dizem que Kasela tomou seu útero como preço do poder), o gênero de Mama Munda não era uma ameaça tão clara ao secreto conhecimento masculino dos Kamajors. Quando a perguntei, ela negou ser uma *mabole*, o membro feminino da sociedade Poro que atravessa, embora precariamente, a usual divisão de gênero. Mas como as *maboles*, Mama Munda parecia construir pontes entre mundos separados. Ela era uma hábil especialista em conhecimentos reservados aos homens (Hoffman, 2011, págs. 224 e 225).⁶⁸

Mama Munda é mais um exemplo de como as mulheres tiveram agência durante o conflito armado da Serra Leoa, fosse no cuidado com os filhos, fosse como neste caso, protegendo os corpos dos guerreiros por meio do uso da magia. Portanto, a presença feminina na guerra civil foi notória, apesar de subestimada pela História Oficial, a não ser pela rápida menção de historiadores homens a um grupo de mulheres da elite e da diáspora serra-leonense que teve destaque no processo de estabelecimento da paz. Não dediquei tempo a este grupo, apesar de sua grande importância, na medida em que procurei me debruçar sobre o trabalho do cuidado realizado pela maioria das mulheres do país (aquelas que não puderam deixá-lo, não pertencentes à elite) durante a guerra, criando táticas para produzir a sobrevivência frente aos riscos do conflito. Enquanto, em minha etnografia, são apresentados homens que carregam narrativas femininas, na medida em que estão longe de serem “homens oficiais”, o grupo de mulheres da elite serra-leonense pela paz – quando,

⁶⁸ Texto original: “Mama Munda joined the kamajors when the bush devil Kasela kidnapped her and took her into the bush (...) she found she had the power to make young men’s bodies bulletproof. Incorporating slips of paper with Koranic inscriptions that she received from the other initiators or directly from Kasela (Mama Munda herself is a illiterate), she made men into true kamajors fighters (...) Because she was past the age of reproduction (some say that Kasela took her womb as the price of power), Mama Munda’s gender was less clearly a threat to the secretive men’s knowledge of the kamajors. When I asked her, she denied being a mabole, the one female member of Poro society that straddles, albeit precariously, the usual gender divides (...) But like the mabole, Mama Munda seemed to bridge separate worlds. She was an expert practitioner in male knowledge”.

raramente, citado por historiadores homens –, é descrito a partir de uma visão oficial, aparentando este grupo, apesar de composto por mulheres, estar alinhado à narrativa oficial masculinizada. Penso que a construção do saber oficial de um evento passa sempre pelo corte de gênero, classe e raça. No caso da Serra Leoa, destaco os dois primeiros.

Por fim, retomo o início desta primeira parte para estabelecer uma analogia, talvez, a princípio improvável por se tratarem de contextos diferentes, mas que dizem e explicam muito sobre a mulher e a guerra. Mesmo sendo conhecida a atuação das mulheres eslavas como combatentes do exército vermelho durante a Segunda Guerra Mundial, a escritora Svetlana Aleksíévitch (2016) afirma com veemência: “a guerra não tem rosto de mulher”. O fato de sua participação ser reconhecida historicamente, não necessariamente significa que a elas foi dada voz sobre o conflito. O mesmo, levando-se em conta a diferença de contextos, também é expresso pela pesquisadora Patricia Gomes a respeito da atuação das mulheres guineenses na luta de libertação/independência da Guiné-Bissau. Diferentemente da História Oficial da guerra civil na Serra Leoa, que faz pífia referência à atuação das serra-leonenses durante o conflito, às mulheres guineenses é conferido lugar na História Oficial da Guiné-Bissau, sendo combatentes e não combatentes atuantes na luta de independência do país. Mulheres que entendiam que a emancipação da nação era indissociável da própria emancipação e empoderamento das mulheres guineenses. Gomes (2016) chama atenção para o reconhecimento dado às mulheres pelo líder Amílcar de Castro, assim como a existência de várias referências históricas à atuação das guineenses em vários documentos. Contudo, a autora sugere que o reconhecimento da importância da mulher, no conflito da Guiné-Bissau, não necessariamente deu voz a estas, ou mesmo garantiu a implementação de suas reivindicações.

Inúmeras vozes femininas “anônimas” (...) acabariam por confirmar a minha visão da participação de uma boa parte das mulheres na luta armada e na reconstrução nacional: partilharam objetivos, trabalharam arduamente na construção do Estado independente, mobilizaram homens e mulheres, mas não protagonizaram nem assumiram o controlo da organização das mulheres quando esta surgiu, e ainda protagonizaram os processos políticos na fase sucessiva ao multipartidarismo. (Gomes, 2016, pág. 132 e 133).

Portanto, Svetlana e Gomes sugerem que o fato “da guerra não ter rosto de mulher” não se dá por terem, ou não, participado do embate direto durante os conflitos armados. Acrescento que isso se dá não pelo fato de serem “donas de casa” ou fuzileiras, mas pelo fato de serem mulheres. E, justamente por isso, o contrário se dá face à epidemia vivida na Serra Leoa: o ebola tem rosto de mulher.

VII – Passadiço⁶⁹

De modo geral, busquei nesta primeira parte da tese responder uma pergunta recorrente, geralmente feita a esmo, inquirida mais com espanto e curiosidade diante da violência que com real desejo de receber resposta: “Como é possível viver na guerra?”. Procurei respostas nas lembranças e esquecimentos de minhas interlocutoras, mulheres da guerra, e nos receios e ressentimentos daqueles que foram as crianças da guerra, hoje homens angustiados e magoados.

Não tenhamos dúvida: vive-se em tempos de guerra, e se vive por meio de várias e inusitadas táticas de sobrevivência. A guerra pode ser entendida, assim como os rituais, como um momento de suspensão da vida ordinária. Contudo, de modo geral, ela tende a perdurar por anos. Há que se entender, portanto, como a vida se conforma ao extraordinário e o modela na medida em que a guerra se transforma no cotidiano que se tem para nascer, viver e morrer. Inspiro-me no trabalho de John Dawsey (2005) para afirmar que o ordinário se adapta ao conflito, levando as pessoas a viverem seus afazeres e práticas, no caso específico da Serra Leoa, entre a mata e suas casas, entre a fuga e os esconderijos, entre as armas, os casamentos e os rituais de iniciação nas Sociedades Secretas.

A guerra, evento extraordinário, com o desenrolar do tempo, não deixa de operar suspensões, mas passa a ser o único cotidiano que se tem e, por isso, vive-se nele e se sobrevive à sua violência. Muito importante é, portanto, o papel das mulheres nestes rearranjos, para que se possa viver o extraordinário violento como cotidiano. As mulheres atuam neste extraordinário cotidiano através da experiência doméstica, que não deve ser confundida com a experiência do isolamento. Ao contrário, penso no doméstico enquanto experiência do cuidado, que nada tem de isolado, tampouco harmonioso ou delicado. O cuidado destas mulheres está diretamente associado ao risco, ao perigo e à perda, bem como possibilita a agência e os recursos às táticas de sobrevivência.

Através da narrativa das mulheres e de suas “crianças” pude apreender um pouco do modo como se viveu na guerra: o que se comia, onde se escondia, quem era protegido, como se casava, o que se lamentava, do que se ria, como se morria, do que

⁶⁹ Passadiço significa “passagem”, “transitório”, “que passa rapidamente”. Como a etnografia é composta por duas partes, o subtítulo “Passadiço” faz a transição da *Parte I – Os dias violentos* para a *Parte II – A violência dos dias*.

e de quem se sentia falta, o que se esperava quando a guerra acabasse. Ou seja, como, na violência, transcorriam os dias. Na segunda parte da tese, busco mostrar, como no transcorrer de novos dias, sem guerra, também está impressa a violência, principalmente contra as mulheres e crianças, uma violência mansa que flutua no horizonte do cotidiano. Creio que o ebola é fruto, e não causa, da violência dos dias. O ebola invadiu, de forma silenciosa e abrupta, os dias das mulheres serra-leonenses. Doris, a enfermeira de Komende-Luyama, dizia-me em uma de nossas muitas conversas na cozinha do Posto de Saúde: “O ebola é pior que a guerra. Os rebeldes, a gente via chegando! O ebola, ninguém sabe de onde está vindo!”.

VIII – *Polaroids*: as personagens/interlocutoras

Jeneba Shyllon, limba, 53 anos
Policial, residente em Devil Hole

Isata, temne
Enfermeira⁷⁰ em Rokel

Aminata Fracess Koroma, 22 anos, mende/loko
Estudante da *Fourah Bay College*, moradora de Freetown

⁷⁰ O termo enfermeira na Serra Leoa possui um entendimento ampliado que o nosso. Existem faculdades de enfermagem, uma das mais reconhecidas em Freetown, porém na medida da falta de acesso à esta formação, várias mulheres e também homens se qualificam em cursos livres e *workshops* que os dão a possibilidade de agirem como enfermeiras e enfermeiros sem necessariamente terem passado pela formação universitária, o que se mostra importante para suprimir a necessidade de inúmeras comunidades que até então não tinham acesso a estes profissionais da saúde.

Ma. Jeneba, 70 anos
Vendedora, Kamayama, Freetown

Mr. Usman (esq.)
Curandeiro, Waterloo

Casal de curandeiros, Themne
Devil Hole

parte II

a violência dos dias

Mulher

*Nascida menina
Desaprovada por algum tempo
Aprende a lutar
Esforça-se em direção ao sucesso
Casa-se
Sonhos, planos...
Cozinhar, limpar, labuta
Para seus dependentes
Seu marido e sua casa*

– Fatou Taqi, *Leoneanthology*, 2013

*Na saúde e na doença...
até que a morte nos separe.*

– autoria desconhecida

Parte II – A violência dos dias

Monday June 29, 2015

I will never forget what Ebola did to me - Survivor

Contd from pg4

"When I tell people my story -- my infection, treatment and discharge from the hospital -- they believe me. When I tell them about what to do to avoid Ebola, they understand."

At motor parks, schools, markets, and around her neighbourhood, Bintu educates people daily on how to avoid Ebola.

Survivors played a critical role in bringing Ebola to an end in Bo district, says Maxwell Kemokai, a coordinator at Network Movement for Justice and Development (NMJD), a local non-government organization that engages Ebola survivors in response efforts.

Kemokai added that between February and April 2015, 175 mobilizers, mostly survivors, promoted safe behaviours and explained Ebola by-laws in all 15 chiefdoms in Bo district.

Under its Quick Impact Projects (QIPs), the United Nations Mission for Ebola Emergency Response (UNMEER) provided financial incentives to the mobilizers through NMJD.

UNMEER's funding came at the right time, says Ann Kargbo, Programme Manager, Rehabilitation and Development Agency, Sierra Leone. Like NMJD, RADA was also involved in coordinating survivors' participation in response work.

Bintu is the Public Relations Officer for the Bo district Ebola Survivors Association. She assists in organizing other survivors to engage in community sensitization.

neighbours were weeping, some of them even waved final goodbyes," she says.

With hindsight, Bintu believes that going to the treatment centre that day saved her life. Her husband and son might have been saved if they had gone to the centre early enough.

The lesson from her situation is at the core of her message to others. "I tell people, if you have a fever or showing any Ebola symptoms, go quickly to the hospital for a check-up. Save yourself!"

Ebola's horror show during November's haywire days still haunts Bintu. "I can still remember the day that seven people died right in front of me."

However, much progress has been made since last November. There is now more awareness about the virus, a lot more treatment facilities than there was last year, and numbers of new cases have dropped significantly.

*Premier News (pág. 6)
Freetown, Serra Leoa
29 de junho de 2015
(Grifo meu)*

Bintu's husband, Mohamed and her son, Henry, died on the same day, on 3 November 2014. Both had gone to Freetown on vacation and stayed with her sister-in-law where Mohamed apparently got infected.

When Mohamed fell sick, he returned to Bo so that his wife could care for him. "I didn't know a lot about Ebola at that time. I used to take my husband to the toilet and clean his vomit. At the same time, I prepared Henry for school," recalls Bintu.

She called the emergency number when Mohamed's and Henry's conditions worsened. It was too late as they died a few days later. After that, Bintu began having a fever. "I knew it was Ebola and I thought I would die."

Bintu's neighbours vehemently refused to let her get in an ambulance. They feared that, like her husband and child, she would never return. "They brought a truckload of policemen and forcefully took me away. My

In the week leading to 23 November 2014, for example, there were 383 new confirmed cases; in the week leading to 17 June 2015, there were just 14 new confirmed cases, underscoring that response efforts have paid dividends.

Despite such progress, Bintu insists there is still more work to do. "Unless the entire Sierra Leone is free of Ebola, no one of us should feel safe," she says.

Bintu hopes to one day establish a hairdressing salon. She rolls eyes, dreamingly, on the prospects of having to do her own business. "I will make money and provide a good life for my children."

Until then, life is tough, as she depends on small stipends from her social mobilization work. "For now, I just want my kids to eat.

"As Bintu talks about her children, she recollects fond memories of her late son. "Henry, Oh Henry!" Once again, tears flowed down her innocent face.

Credit UNMER Public Information Office

Fo sori at

Estar entre mulheres é estar perto da morte. Nada menos óbvio, porém mais certo, do que a tomada de consciência de que pesquisar mulheres é penetrar o mundo da morte e indagar os mortos. Tampouco óbvio é fato que (talvez) todas as mulheres irão morrer, mas algumas vão sofrer muito mais do que outras, antes de morrer. A violência se imiscui nos dias para além de abusos sexuais e violências físicas, a violência também está no dia a dia, na forma do cuidado perigoso. Esse cuidado feminino é romantizado, a todo o momento, por nós não africanos, colocando-o como “amor incondicional” e “dedicação total”. Nunca conheci uma serra-leonense que deixasse de cuidar de seus velhos, maridos, pais, irmãos, filhos e vizinhos, porém, não presenciei qualquer romantização a respeito desse pesado cuidado oferecido por elas. Jamais deixariam de estar presentes e cuidar dos seus, no entanto, assumiam o cuidado como uma obrigação familiar, não minimizando ou relativizando o cansaço e

o fardo da tarefa. Para elas, cuidado também era amor, mas sabiam e reconheciam o quanto o amor podia pesar em seus dias. Diziam as mulheres, quando perguntadas o porquê de continuarem a cuidar dos seus familiares, agregados e vizinhos, mesmo em situações de risco, que o fizeram e continuariam a fazer, mesmo tendo conhecimentos do perigo que corriam, por *fɔ sɔri at*, ou seja, literalmente do krio: “por coração pesaroso”, “por sentir muito”. No entanto, *fɔ sɔri at* é bem diferente de nossos sentimentos ocidentais cristãos de piedade e culpa. Neste contexto, ele está muito mais relacionado às obrigações e responsabilidades diante das relações de parentesco e tramas de afeto.

A segunda parte da tese busca pensar o lugar arriscado no qual foram colocadas as mulheres durante a epidemia do ebola na Serra Leoa e na região do Mano River, de forma geral. O risco estava no fato de serem responsabilizadas pelo cuidado da família e da comunidade, trabalho que as colocou em perigo de infecção, abusos médico-militares e também expostas a gravidezes indesejadas e mesmo estupros. A matéria do jornal *Premier News* que abre esta seção, publicada em 29 de junho de 2015, retrata as condições experienciadas por Bintu durante a epidemia do ebola. Suas experiências representam muito bem aquelas vivenciadas pela maioria das mulheres serra-leonenses no mesmo período.

Disse Bintu: “eu costumava levar meu marido ao banheiro e limpar seu vômito. Ao mesmo tempo, eu preparava Henry para a escola”. A mulher cuidou do marido e do filho até que morressem e, quando caiu doente, já sabia que carregava o vírus do ebola. A vizinhança, por conta dos rumores, queria protegê-la dos centros de tratamento, temiam que nunca mais voltasse, menos ainda com vida. No entanto, o militarismo do “combate ao ebola” atingiu Bintu, forçando-a a se dirigir para o lugar mais temido durante a epidemia: não o cemitério, mas o hospital. Após receber alta do tratamento, Bintu, enquanto sobrevivente do ebola, falava de seus sonhos futuros, como possuir um salão de beleza. Contudo, naquele exato momento, após a recuperação, sua maior preocupação era garantir que seus outros filhos tivessem o que comer.

O trabalho do cuidado, responsabilidade das mulheres e meninas, continuou após a sobrevivência, podendo inclusive tornar-se ainda mais difícil pelas mortes de homens chefes-de-família, que deixavam esposas apenas com a ajuda do Estado e das ONGs internacionais, o que duraria até o ano de 2017. Muitas promessas foram feitas a diversos grupos vulneráveis como órfãos e sobreviventes, contudo, quase nada se

cumpriu. Foi prometido pelo Estado da Serra Leoa que sobreviventes e órfãos não mais pagariam as altas taxas escolares do país, promessa “esquecida” pelas lideranças políticas logo ao fim da epidemia. Deste modo, após o ebola, muitas mães e avós, sem maridos, viram-se sozinhas frente às responsabilidades financeiras da casa e as onerosas despesas escolares dos filhos e netos.

Ao longo da epidemia, muitas quarentenas mantiveram comunidades inteiras fechadas, sem a possibilidade de deslocamento. *Lockouts* “prendiam” os cidadãos em casa como medida de segurança e como estratégia para “aprisionar” o vírus em determinados recintos. Essas medidas foram implementadas pelo aparato médico-militar, que buscava identificar comunidades e domicílios infectados no intuito de conter a epidemia. Fecharam-se casas, estabelecimentos comerciais, igrejas católicas e neopentecostais, mesquitas, universidades, escolas públicas e particulares. Estas últimas ações coloram o grupo de meninas e jovens mulheres em vulnerabilidade tendo em vista que, fora dos bancos das escolas, houve grande aumento do número gravidezes⁷¹, além de crescimento nos casos de abusos e possíveis estupros. Na verdade, certas estratégias de controle à epidemia nada beneficiaram meninas e mulheres, ao contrário, colocaram-nas em maior risco. O mesmo se deu após a epidemia, momento em que o sêmen de homens sobreviventes do ebola passou a ser testado, buscando a existência do vírus. O leite materno das sobreviventes, por sua vez, não foi laboratorialmente testado até outubro de 2017, colocando em risco as mulheres e seus filhos. Deste modo, durante a epidemia do ebola, mulheres enfrentaram (e continuam enfrentando) abusos de todas as qualidades: econômicos, físicos e emocionais. Como afirma Aisha Fofana Ibrahim:

Pode-se dizer que homens e mulheres foram expostos a diferentes formas de perigo e comportamentos de risco, principalmente por conta das normas de gênero. (...) Conclusões deste estudo indicam que as mulheres foram desproporcionalmente afetadas principalmente por causa das desigualdades estruturais que elas enfrentam em todos os níveis da sociedade, o que é também diretamente associado aos seus papéis de cuidadoras (Ibrahim, 2017, págs. 163 e 165).⁷²

⁷¹ No momento do fechamento desta tese, os pesquisadores Sharon Abramowitz, Julienne Anoko e David Schwartz publicaram o livro *Pregnant in the time of Ebola: women and their children in the 2013-2015 West African Epidemic* (2019).

⁷² Texto original: “*It can be argued that men and women were exposed to different forms of danger and risk-taking behaviours mainly because of gender norms. (...) Findings from this study indicate that women were disproportionately affected mainly because of structural inequalities they faced at all levels of society, and which is also closely tied to their role as caregivers*”.

Acrescenta Ibrahim que, apesar das mulheres representarem 60% da força de trabalho na Serra Leoa, nas roças e nos pequenos comércios, possuem pouco acesso a recursos materiais e financeiros. Segundo o Censo de 2015, as mulheres corresponderiam a apenas 28% das chefias de família, contra a cifra de 72% para os homens, embora a realidade prática se mostre outra. Mulheres apresentam as maiores taxas de analfabetismo – num país onde pouco mais de 40% da população é alfabetizada –, de baixa escolarização e baixa qualificação. Desta maneira, os sonhos da sobrevivente Bintu estampados nas páginas do jornal *News Diary* apresentam-se como uma realidade distante e talvez improvável.

Ainda sobre números e porcentagens, há um desentendimento no que diz respeito às dimensões da epidemia do ebola em relação à categoria gênero. Questão talvez pouco relevante no que diz respeito ao montante total da epidemia, no entanto, tem extrema importância para esta etnografia visto que os processos de coleta e análise de dados são elementos que podem colocar em relevo as desigualdades de gênero no país. Dependendo da análise, “pequenos números” face a um amplo contexto de dados, podem apontar severas violências sobre um determinado grupo social, neste caso, as mulheres.

Quando coloquei para alguns pesquisadores homens, africanos e não africanos, o fato de minhas interlocutoras serra-leonenses apontarem para maior taxa de mortandade feminina durante a epidemia, chamaram-me atenção para o fato de que isso se devia, talvez, ao país ter uma população de mulheres maior do que a de homens – o que de fato é verdade, pelo menos 111 mil mulheres a mais que homens. Eu rapidamente rejeitei esta hipótese na medida em que a mortandade por sexo, em uma epidemia, não se deve ao maior ou menor número de mulheres ou homens em um país, deve-se aos papéis de gênero atribuídos a cada um dos sexos durante a crise. Caso a Serra Leoa possuísse uma população de homens superior à de mulheres, nem por isso eles morreriam em maior quantidade. O que matou mais mulheres não foi o fato de serem maioria na sociedade, mas sim terem sido colocadas em risco, muito mais expostas ao vírus, do que os homens, por conta de seus papéis sociais como cuidadoras. Os dados são ambivalentes, contudo: Ibrahim (2017) afirma que mais mulheres morreram durante a epidemia, Paul Richards (2016) indica que a quantidade de mortes é praticamente a mesma, independente do sexo. Contudo, o antropólogo reforça que a epidemia afetou mais as mulheres, de modo geral, no que tange a vida

social, sendo para elas muito mais pesado lidar com a epidemia. Isso, claro, por conta do trabalho do cuidado.

É importante que se diga que a coleta de dados durante uma epidemia, como a que ocorreu na Serra Leoa, não se dá de maneira tranquila: muitos casos de doença e mortes não são reportados, desta forma, dependendo das narrativas, os números são sub ou super-representados. É imprescindível a clareza de que os números não são neutros e absolutos, ainda mais em uma situação na qual os sistemas de comunicação pelo país podem representar um problema para a transmissão dos dados. Esclarecido isso, ainda assim, um dos fatos que chamou minha atenção foi a falta de estatísticas organizadas por sexo para as mortes na Serra Leoa, durante a epidemia, justamente partindo da Organização Mundial da Saúde (OMS).

Em seu último relatório divulgado sobre a epidemia do ebola na Serra Leoa, do dia 13 de maio de 2016, a OMS apontava que a maioria dos casos confirmados de doentes era de mulheres (5.118 mulheres e 4.823 homens infectados). No entanto, ao reportar a quantidade de mortes por conta do ebola na país, o relatório prescinde do recorte de gênero. Informa-se que o número total de casos confirmados em vários países (constando aqui não apenas os países do Mano River, mas também Nigéria, Senegal, Mali, Itália, Espanha, Reino Unido e Estados Unidos) foi de 28.646 pessoas, com óbito de 11.323 pessoas infectadas.

Na Serra Leoa, a OMS aponta um total de 14.124 casos (confirmados, prováveis ou suspeitos), sendo 9.864 casos confirmados e 3.956 pessoas falecidas por conta do vírus. Contrariando as pesquisas biomédicas que dizem que a letalidade do vírus pode chegar a 90%, a Serra Leoa reportou pouco mais de 40% de mortandade. Esse valor não pode ser atribuído ao sistema de saúde local ou à rápida resposta internacional, pois foi exatamente o contrário que se deu no país. Compreendo esse quadro à luz do trabalho do cuidado feminino, tanto a maior mortandade de mulheres como a menor letalidade da epidemia na Serra Leoa, o que busco destrinchar nesta segunda parte da etnografia.

Diferentemente de todos estes dados, o Censo da Serra Leoa de 2015, que convocou como aplicadores dos questionários chefes, líderes e professores das comunidades, sendo uma pesquisa bem executada (dada a dificuldade de realização de um Censo num país com tantas comunidades e chefados), aponta para estatísticas completamente diferentes. O levantamento indica que mais homens (50,9%) teriam morrido do que mulheres (49,1%) em função do ebola. É certo que, no período da

realização do Censo, a OMS ainda não havia declarado o fim da epidemia na Serra Leoa, no entanto, o vírus estava controlado e novos casos não mais apareciam. Por conta disso, a aplicação do Censo prosseguiu, mesmo diante de opiniões contrárias à sua realização.

Penso que os dados, muito diferentes de outros levantamentos, apresentados pelo Censo da Serra Leoa, apontando maior mortandade de homens por conta do vírus, não são resultado de negligências durante a execução da pesquisa. Inclino-me a dizer que o resultado pode ter sido influenciado pelos respondentes, provavelmente os homens chefes-de-família. Durante uma crise humanitária, não é fácil rememorar todos que morreram numa comunidade, e mesmo numa casa. Rememorar é sempre uma tarefa complicada e aqueles que serão rememorados dependem do narrador e do que este conta. Neste ponto, enxergo diferenças entre as narrativas dos homens e das mulheres, sendo diferentes os personagens que emergem de suas lembranças. Realizando um mapa do parentesco na comunidade de Komende-Luyama pude perceber que a mulher é a primeira a ser colocada à disposição do trabalho do cuidado e correr riscos, porém, não é a primeira a ser lembrada, para não dizer que pode ser a primeira a ser esquecida.

Num contexto em que meninas são preteridas na escolha de qual dos filhos frequentará a escola, mas são responsáveis por toda e qualquer atividade doméstica, não creio que as mulheres sejam personagens que emergem em uma pesquisa tão veloz quanto uma aplicação de Censo, não apenas na Serra Leoa. Arrisco-me a dizer que também as rememorações são generificadas, passando pelo gênero de quem lembra e pelo de quem é lembrado. Tendo perseguido a história de três mulheres mortas pelo ebola, Jinnah, Isha e Fatmata, sendo as primeiras pessoas de suas comunidades a morrerem por conta do vírus, conseqüentemente, entendidas como responsáveis por transmitirem o vírus aos demais moradores, era comum, quando rememoradas por homens das comunidades, serem retratadas como “culpadas”.

Para finalizar a introdução à segunda porção desta pesquisa, faço referência a uma das capas da revista *Time*, de dezembro de 2014. Todo ano, a revista estadunidense escolhe a “pessoa do ano”. Em 2014, foram homenageados os agentes de saúde que se expunham ao risco, buscando controlar a epidemia do ebola. Foram escolhidas cinco pessoas, duas delas estrangeiras e três habitantes da região do Mano River. Da Libéria, escolheram a assistente de enfermagem Salome Karwah, uma agente de saúde que sobreviveu à “luta contra o ebola”. Perversamente, a mulher

voltou a ganhar destaque na mídia internacional por conta de sua morte em 2017, ao dar à luz a seu quarto filho. Pessoas ao redor do mundo se perguntavam: “como uma mulher poderia sobreviver ao ebola e morrer durante o parto?”.

Quando li as notícias de seu falecimento, em nada me assustei. Tenho certeza que também minhas interlocutoras não se espantariam com o ocorrido. Talvez se espante quem ache que morrer do vírus do ebola é mais fácil do que em trabalho de parto – é certo que não estão errados. No entanto, qual seria a causa de morte mais recorrente entre as mulheres do oeste africano? É necessário colocar o perigo em perspectiva e não fugir ao seu contexto. Debora Diniz, em *Zika: do Sertão nordestino à ameaça global* (2016), discorre sobre o trabalho do cuidado de mulheres e mães responsáveis por crianças diagnosticadas com zika vírus no Brasil:

Elas se comunicam diariamente com textos, áudios e fotografias, e o tema, além de preces e correntes de azar, é um só: as necessidades de cuidado dos filhos, as peregrinações por benefícios assistenciais, as dificuldades com transporte ou com a vida comum. Foi com elas que vivenciei o sentido da ciência doméstica do cuidado se mover em paralelo à ciência oficial da medicina (...) [A]s mulheres que adoeciam eram aquelas de quem ignoramos rostos e biografias em uma geopolítica da estratificação social (...) (Diniz, 2016, pág. 10 e 13).

As fotografias abaixo são de Salome Karwah, da Libéria (esq.), e de Jenneh, da Serra Leoa (dir.). Ambas trajam roupas que muito bem poderiam ser entendidas como de proteção ao vírus do ebola. No entanto, Jenneh, parteira da comunidade de Komende-Luyama, foi fotografada por mim após trazer uma menina ao mundo, atividade arriscada demais para mulheres como Salome e Jenneh, seja durante eventos críticos como a epidemia do ebola ou em trabalhos de parto, dada a alta mortalidade materna e neonatal na região do Mano River. O que cabe ressaltar aqui, a respeito dos capítulos que se seguem, tomo emprestado da corajosa antropóloga Debora Diniz: “se minhas conclusões são humildes para a ciência, são dramáticas para as mulheres” (2016, pág. 16).

Salome Karwah.
Revista *Times*, 2014.

Jenneh.
Komende-Luyama, Serra Leoa, 2017.

De agora em diante, atravessaremos o passado recente da Serra Leoa, guiados por mulheres, vivas e mortas. Acredito na potencialidade do caminho tomado na medida em que “a tentativa de conhecer o passado também é uma viagem ao mundo dos mortos” (Guinzburg, 2007, pág. 44).

Jinnah

– *Nós não iremos – disse.*
– *Ficaremos aqui, porque aqui tivemos um filho.*

– *Ainda não temos um morto – ele disse.*
– *A gente não é de um lugar enquanto não tem um morto enterrado nele.*

Úrsula replicou, com uma suave firmeza:
– *Se é preciso que eu morra para que vocês fiquem aqui, eu morro.*

– Gabriel García Márquez, *Cem anos de solidão*, 2005

“Cemitério do ebola”.
Acervo pessoal, Waterloo, Serra Leoa, 2017.

I – O cemitério como casa: redes de parentesco, amizade, risco e morte *na*⁷³ Komende-Luyama durante a epidemia do ebola

Jinnah volta para morrer em casa

Era noite, quando a *okada* que trazia Jinnah Amara saía da rodovia asfaltada e adentrava a estrada de terra vermelha que levava à comunidade de Komende-Luyama, sua terra natal. Haviam cruzado estradas de Kailahun até Kenema, distrito que abriga Lower-Bambara, região da pequena Komende, com suas 69 casas e pouco mais de mil habitantes. Era setembro do ano de 2014, e Jinnah voltava à comunidade para morrer em casa.

O casamento com um importante chefe de uma comunidades no distrito de Kailahun fizera Jinnah deslocar-se da terra de seus parentes, Komende-Luyama, para a da família de seu marido. A organização social do parentesco prescrevia, a partir da união matrimonial, a residência virilocal, ou seja, a mulher deslocava-se para viver na casa e comunidade dos pais do noivo ou marido.

Mapa V – Localização do Distrito de Kenema.
Localização do Distrito de Kailahun.

Fonte: Canada (2012).

Adoentada, Jinnah havia ligado de seu aparelho celular para a mãe, Fatmata Amara, reclamando de uma forte dor no estômago. Os familiares de Jinnah se organizaram para buscá-la na comunidade de seu marido, horas dali. A tarefa requeria

⁷³ *Na*, do krio: na, em.

dinheiro para pagar o transporte não apenas de Jinnah, mas dos parentes que a acompanhariam de Kailahun a Komende, com segurança e rapidez

Os recursos foram arrecadados entre os membros da família, e os encarregados para trazerem Jinnah foram seus irmãos, Umaru Amara e Mustapha Mambu. Este último era primo paralelo da doente, filho da irmã da mãe de Jinnah. Seguindo as regras terminológicas do sistema de parentesco local, Mustapha era considerado irmão de Jinnah, tendo não só a proibição do matrimônio, prescrito como incesto, mas também responsabilidades fraternas com esta, inclusive nos momentos de enfermidade e morte.

Organograma I - Análise

A mãe de Jinnah Amara e Umaru Amara – Fatmata Amara – é irmã da mãe de Mustapha Mambu, Musu Mambu. Sendo assim, os filhos das duas mulheres são primos paralelos, portanto, considerados irmãos.

Na época em que Jinnah chegou a Komende-Luyama, doente e amparada pelos irmãos e pelo motociclista da *okada*, já estava em vigência no país um decreto que proibia que comunidades recebessem pessoas vindas de outras localidades, para que a possível transmissão do vírus do ebola fosse contida. No entanto, isso não impediu os trânsitos. Familiares transportavam seus parentes, geralmente à noite, por meio de motocicletas que podiam adentrar trilhas, evitando as rodovias e ruas com *checkpoints* do exército. Esquivavam-se das barreiras médico-militares onde era feito o controle dos corpos e a medição das temperaturas. Caso fossem pegos pelos agentes

da polícia ou do exército, os familiares eram presos enquanto o possível doente era enviado para hospitais e centros de tratamento do ebola.

Muitas informações até aqui foram utilizadas para reforçar o estereótipo projetado pela imprensa internacional não africana: a imagem do “africano ignorante”, que não entendia a gravidade da doença e, mesmo, negava a existência do vírus do ebola. Porém, a despeito desse quadro simplista, a história de Jinnah é exemplar para ilustrar o quão complexo é o ato de se morrer na Serra Leoa e, de maneira geral, em África. Assim como o nascer e a criação das crianças, morrer também envolve toda uma comunidade. Regras e decretos do governo podem ser quebrados quando se trata da doença e morte de um parente.

A complexidade da morte e do morrer se faz notar nas comunidades africanas. Mesmo as sociologias médica e da morte – inspiradas no sociólogo e médico alemão Norbert Elias e no historiador medievalista francês Philippe Ariès – são limitadas para a compreensão do que se passa nestas localidades, na medida em que os autores se utilizam de parâmetros e da história europeus para refletir sobre a morte. É certo que, em nenhum momento, Elias ou Ariès caracterizam suas densas análises como universais, sempre afirmando seus entendimentos sobre o morrer a partir do processo civilizador ocidental. Entendendo, contudo, a potencialidade de muitos dos seus escritos sobre o processo civilizador em relação à doença, ao envelhecimento e à morte, sigo Elias (2001) para demonstrar que os mortos de lá (África) não morrem como os de cá (Ocidente). Penso que o adoecimento e a morte de Jinnah pelo vírus do ebola podem nos informar muito sobre a complexidade e a responsabilidade de ser e de cuidar de moribundos e mortos.

Discorrendo sobre a solidão dos moribundos, aqueles enfermos muito próximos à morte, Elias argumenta que o corpo velho e doente é lido com repulsa, dado que carrega marcas, cheiros e mesmo a podridão da doença. Ele representaria, aos sãos, a finitude como norte e futuro de todo corpo. Assim, no Ocidente apontado por Elias, o isolamento de quem morre e a assepsia de como se morre são marcas do processo civilizador, que passa das transformações dos costumes à mesa, pela forma de guerrear e as mudanças nas maneiras de nascer e morrer. Escreve Elias:

O afastamento dos vivos em relação aos moribundos e o silêncio que gradualmente os envolve continuam depois que chega o fim. Isso pode ser visto, por exemplo, no tratamento dos cadáveres e no cuidado com as sepulturas. As duas atividades saíram das mãos da família, parentes e amigos e passaram para especialistas remunerados. A memória da pessoa morta pode

continuar acesa; os corpos mortos e as sepulturas perderam significação. A *Pietà* de Michelangelo, a mãe em prantos com o corpo de seu filho, continua compreensível como obra de arte, mas dificilmente imaginável como situação real. (...) Nunca antes as pessoas morreram tão silenciosa e higienicamente como hoje nessas sociedades [sociedades pós-industriais], e nunca em condições tão propícias à solidão. (...) [Da] aversão à morte, ou, mais precisamente, aos moribundos (...) [n]ão faltam exemplos. A demorada morte de Freud em decorrência de um câncer na laringe é um dos mais significativos. O avanço da doença gerava um mal cheiro cada vez pior. Mesmo o seu cão fiel se recusava a aproximar-se do doente. (...) Levantei aqui o problema da relação das pessoas com os moribundos. Assume, como vimos, uma forma especial nas sociedades mais desenvolvidas, porque nelas o processo de morrer está isolado da vida social normal (...). Talvez, ao apontar para a solidão dos moribundos, fique mais fácil reconhecer, nas sociedades desenvolvidas, um núcleo de tarefas que continuam por fazer (Elias, 2001, págs. 37, 98, 99, 101 e 103).

Tomando o excerto acima, retirado do pequeno, mas monumental, *A solidão dos moribundos, seguido de, Envelhecer e morrer* (2011), ponho-me a pensar no elaborado processo do morrer em África, especificamente na Serra Leoa, e o desafio que se colocou às equipes médicas ocidentais no tratamento da epidemia do ebola. Sendo o vírus altamente infeccioso, o objetivo das equipes médicas estadunidenses, canadenses, francesas, dentre outras, era o isolamento do paciente infectado o mais rápido possível e, em caso de morte, o afastamento de parentes e familiares do corpo morto contaminado. Apesar do estabelecimento de rígidas normas de segurança e saúde, além de busca por rapidez e eficiência médica, os casos de ebola não pararam de subir na Serra Leoa. Mesmo após a intervenção da Organização Mundial da Saúde (OMS) no ano de 2014, a taxa de infectados pelo vírus não diminuía.

Faltou, às agências de resposta à epidemia, entender que em lugares como Komende-Luyama não se morre sozinho. Para entender tal fato, é imprescindível a compreensão de que, na Serra Leoa, não se está sozinho na doença. Os moribundos serão amparados por sua rede de familiares e amigos, serão, independente dos riscos, abraçados por suas tramas de afetos comunitários. Para fazer-me entender da melhor forma, volto a Jinnah e sua travessia para morrer em casa, em sua comunidade de origem.

Jinnah tinha pouco mais de 30 anos quando saiu de sua comunidade de origem, Komende-Luyama, para se casar com um chefe do distrito de Kailahun, na fronteira com a Guiné-Conacri, país onde foram relatados os primeiros casos do ebola da África do Oeste, em 2013. Por consequência, Kailahun foi reportada como a primeira área da Serra Leoa a ser infectada pelo vírus ou, como os habitantes do país

dizem: “Foi em Kailahun que o ebola começou!”. No procedimento médico-militar, a identificação do paciente-zero, primeiro paciente infectado por uma determinada epidemia, é o ponto de partida para a elaboração de mapas biogeográficos de localização e expansão da doença. Esses mapas têm o objetivo de apontar as *hot zones* ou *hotspots*, “áreas quentes” ou “áreas de acesso”, ou seja, regiões onde a taxa de infecção e a probabilidade de expansão geográfica da epidemia são altas.

Mapa VI – *Hotspots* da epidemia do ebola.
Região do *Mano River* – Guiné-Conacri, Serra Leoa e Libéria.

Fonte: World Health Organization ([2014?]).

O mapa acima foi produzido pela OMS em 2014. Como este, inúmeros mapas sobre a expansão do vírus do ebola no oeste africano foram desenhados, tanto por organismos locais como o *National Ebola Response Centre* (NERC – Serra Leoa), como por grandes organizações internacionais da ajuda humanitária. De 2014 a 2015, a produção de dados numéricos e cartográficos sobre a movimentação da epidemia do ebola na região do Mano River era quase cotidiana. Compreende-se a importância da formulação destes tipos de dados e de sua apresentação em gráficos e mapas, processo que ajudou a entender a circulação do vírus. Entretanto, no caso desta etnografia, o mapa apenas ilustra a denominada *hot zone*, os *hotspots*. Aqui, quero chamar atenção para outro tipo de circulação, que é, a princípio, muito parecida com a destes mapas, mas escapa aos dados “bio-cartográficos”.

Fazendo um exercício reflexivo de pesquisa, nomeei-o de “cartografia dos afetos”, esperando, com ela, elucidar os modos e motivos da circulação de pessoas na Serra Leoa, o que tem a ver diretamente com as redes de parentesco. Pensando a

“cartografia dos afetos”, acredito que a “bio-cartografia” do ebola se tornará mais premente de sentido, dizendo mais do que apenas manchas vermelhas, e o medo e a comoção espetacularizada que este tipo de grafo pode gerar, espalhando-se da Guiné-Conacri e da Libéria até a Serra Leoa. Os *hotspots* são “fatos”, mas o que leva os “fatos” a ocorrerem são os afetos. A transmissão do ebola caminha entre as fronteiras conforme caminham afetos, parentes e amigos em busca dos seus.

Cartografia dos afetos: trânsitos antes do ebola

Aponto para uma cartografia dos afetos e do cuidado, que nada tem que ver com sentimentos românticos, mas sim, com uma exigente rede de parentesco e amizade, composta por consanguíneos e afins, que dividem pesadas tarefas, sem possibilidade de escapatória. Mesmo que um parente se negue a cumprir suas responsabilidades perante a rede de familiares e amigos, sempre estará, de alguma forma, marcado como aquele que não realizou suas obrigações. Assim, a cartografia impõe a parentes e amigos, de uma mesma comunidade, árdua e constante responsabilização pelos cuidados das atividades do nascer e do morrer, e também daquelas etapas que estão entre estes dois extremos da vida, como o casamento, a criação coletiva das crianças, o adoecimento e o envelhecimento. A cartografia dos afetos também expõe ao risco e ao perigo, o que é evidente no caso de Jinnah, seus irmãos, irmãs, tias e tios, sobrinhas e sobrinhos, amigas e amigos.

A cartografia dos afetos é móvel e instável, mostrando vários trajetos em que pessoas avançam e recuam, deslocando-se pelos mais diversos motivos, sempre relacionados a suas redes de parentesco e amizade. Por exemplo, como Jinnah, várias mulheres se deslocam na Serra Leoa – e em vários outros países do continente africano – em função de enlace matrimonial. Homens jovens migram em direção às cidades em busca de emprego. Meninas adolescentes e crianças vão morar junto a familiares ou conhecidos de seus pais, que podem receber o *status* de *aunt*, tia, e *uncle*, tio, prática extremamente comum na Serra Leoa. Em Komende-Luyama, vivi com três meninas que haviam se deslocado para lá a pedido de suas mães: Jamie, com 9 anos, Abie, com 10, e Jama em seus 15 anos. Em Komende, elas faziam pesados trabalhos domésticos para parentes distantes ou conhecidos de seus pais em troca de comida, lugar para dormir e possibilidade de frequentar a escola – a qual não compareciam com assiduidade por conta das demandas domésticas do cotidiano.

Em um primeiro momento, estas crianças parecem transitar apenas para desonerar suas famílias miseráveis, porém, ironicamente, não são recebidas em casas muito mais abonadas do que aquelas das quais partiram. Podem aparentar terem sido abandonadas por seus pais, mas voltam pelo menos uma vez ao ano para suas comunidades de origem e também retornam em razão de enfermidade ou morte de familiares. No ano de 2017, Jama, por exemplo, já havia visitado sua comunidade por conta do falecimento de seu pai, aos 35 anos, idade nada incomum para se morrer na Serra Leoa. As crianças estão atreladas às suas comunidades por laços de parentesco e também através das poucas coisas que trazem de lá. Jama tinha o hábito de, à noite, após todas as muitas tarefas do dia, sentar-se no banco de madeira da varanda da maternidade onde morava, e cantar canções cristãs apreendidas na comunidade de seus pais. Benita, uma das enfermeiras, era responsável pela menina, que a chamava de *Mama*, em sinal de respeito que nada tem que ver com o lugar de mãe. Jamie, a outra menina sob responsabilidade de Benita, não tinha trazido quase nada consigo, usava roupas largas doadas por adultos, lidava mal com o krio e rejeitava o inglês. As enfermeiras me contaram que, dentre aquelas meninas, era a que tinha a mãe mais jovem e a família mais pobre

De responsabilidade de Doris, a outra enfermeira do lugar onde todas nós vivíamos em Komende-Luyama, Abie era uma menina vívida, com ganas de aprender inglês. Em sua cintura carregava uma corda marrom com um penduricalho cerzido em uma das pontas, escondido embaixo da roupa. Quando a demandei o que era, ela disse não saber, respondeu que sua mãe tinha lhe dado para prover proteção. No momento em que ouvi isso, pensei que em um lugar como Serra Leoa, onde meninas engravidam tão cedo e sofrem diversos abusos sexuais, um *patuá* na cintura fazia muito sentido, fosse para a fertilidade ou para afastar estupros.⁷⁴

Doris já havia se responsabilizado por inúmeras meninas. Quando perguntei por Zatta, uma jovem que morara no posto de saúde em 2015, disse-me: “Tive que mandar Zatta embora, lá pra comunidade dela. Ela estava criando muito problemas,

⁷⁴ É bem comum entre as mulheres da etnia mende, mas não só entre elas, o uso de um fino cinto de miçangas brancas ou, mais raramente, coloridas. O cinto é praticamente imperceptível embaixo da roupa e intenta garantir um corpo torneado, atrativo, demonstrando fertilidade. Quando demandei a Doris o porquê das mulheres mende vestirem aquele cinto, ela olhou para mim, balançou seu grande quadril e disse com jocosidade e ironia: “Para ficar com o corpo igual ao meu, por isso vocês brancas não têm corpo!”. Sendo Jama uma adolescente magra, com o quadril pouco avantajado e uma bacia “estreita demais para parir”, ela também havia trazido de sua comunidade um cinto de miçangas brancas, carregado ao redor da fina cintura com o objetivo de, como me disse, “*geh bɔdi*”, “ganhar corpo”.

fugindo pra encontrar com rapazes. Mandei para os pais dela!”. A enfermeira sempre me falava da responsabilidade de criar aquelas meninas, que precisava ficar de olho, cuidá-las com atenção. Muitas vezes, confesso, pensei que as enfermeiras eram rígidas demais com aquelas crianças e que as tarefas que realizavam ali eram muito pesadas para sua idade. Obviamente, estava com uma visão do que é ser criança em minha própria sociedade, tendo eu crescido em uma família branca, de classe média urbana no Brasil, extremamente diferente das posturas e obrigações que são imputadas às crianças na Serra Leoa.

A circulação de crianças entre famílias e comunidades é realizada em todo o país. Mesmo Doris, que cuidava de Abie e outras tantas meninas, tinha seus três filhos, duas meninas e um menino, morando na casa de sua mãe, em outra cidade, para que pudessem frequentar escolas melhores e terem oportunidades de qualificação, visto que, para a enfermeira, Komende era um lugar sem chances de um futuro melhor. Neste contexto, é importante ressaltar que as mães de Jama, Abie e Jamie haviam feito suas filhas migrarem para Komende pelo mesmo motivo, para que pudessem viver melhor, ter acesso à escola e, quem sabe, até aprender um ofício – suas comunidades de origem eram muito mais pobres do que Komende-Luyama.

Certa feita, tomando como partida o meu reduzido mundo, fiquei sem entender o porquê de Mamie, mulher que cultivava noz-de-cola na comunidade, vivia com Mariama, sua filha de dois anos, seu marido e uma menina agregada, vinda de outra vila, no mesmo arranjo de Jama, Abie e Jamie; enquanto isso, sua filha mais velha, Mojama, morava em outra comunidade. Naquele momento, não tinha compreendido como a circulação de crianças era comum no país e que, além disso, reforçava laços de parentesco e amizade, bem como buscava evitar desentendimentos entre cônjuges. Mojama era filha do primeiro relacionamento de Mamie que, naquele momento, engajava-se em criar uma nova família com seu recente companheiro. Para tanto, ela enviara sua primogênita aos cuidados de alguém de confiança, possivelmente membro de sua rede de parentesco e amizade, em outra comunidade. Dá mesma forma, cuidava de uma criança agregada vinda para sua casa nos mesmos termos de que sua filha Mojama havia saído dela.

A partir desta situação, é possível traçar paralelos entre Brasil e o continente africano e visualizar proximidades. A exemplo da circulação das crianças, tanto a tese de Cynthia Sarti, *A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres na periferia de São Paulo* (1994), quanto o texto da antropóloga Andréa Lobo, *Um filho*

para duas mães? Notas sobre a maternidade em Cabo Verde (2010), têm muito a informar, inclusive sobre as famílias serra-leonenses e a circulação de crianças entre os domicílio e comunidades do país. Acerca da periferia da cidade de São Paulo, escreve Sarti:

Para entender o lugar das crianças pobres (...) [n]os casos de instabilidade familiar, por separação e mortes, aliada à instabilidade econômica estrutural e ao fato que não existem instituições públicas que substituam de forma eficaz as funções familiares, as crianças passam a não ser responsabilidade exclusiva da mãe e do pai, mas de toda a rede de sociabilidade em que a família está envolvida. (...) [H]á uma coletivização das responsabilidades pelas crianças dentro do grupo de parentesco, caracterizando uma “circulação de crianças” (...) [O]s conflitos entre os filhos e o novo cônjuge podem levar a mulher a optar por *dar para criar* seus filhos, ou alguns deles, ainda que temporariamente (Sarti, 1994, págs. 100 e 101).

A respeito de Cabo Verde, Lobo faz perguntas sobre a circulação de crianças e indica respostas em seu texto que podem servir para pensar casos parecidos em diversas outras sociedades africanas, como a Serra Leoa.

A mulher deve, então, dividir seus filhos da mesma forma com que deve compartilhar alimentos, bens materiais e informações. Num sistema matrifocal, toda produção feminina é criadora e mantenedora das relações, e a mobilidade das crianças é um componente desta prática: reproduz a centralidade feminina e aumenta o número de mulheres às quais um indivíduo deve lealdade (Lobo, 2010, págs. 138).

Ao discorrer sobre a intensa mobilidade de pessoas entre as comunidades e ilhas de Cabo Verde e para outros países, explicitando sua dinâmica familiar caracterizada pelo intenso trânsito de pessoas, Lobo cunha um a expressão *famílias espalhadas* para a experiência cabo-verdiana, o que me inspirou a pensar as “cartografias dos afetos” para a Serra Leoa. Rapazes, jovens mulheres, pequenas vendedoras e muitas criança também se espalham pelo território serra-leonense pelos mais diversos objetivos, inclusive a ampliação de suas tramas de afetos, como bem fez Jinnah ao se mudar para Kailahun com o intuito de firmar casamento. Do mesmo modo, por inúmeros motivos, reagrupam-se os afetos espalhados, como na circunstância de uma morte, caso vivido pela menina Jama.

É imprescindível, portanto, a compreensão do grande trânsito de gente entre comunidades, vilas e cidades. Além disso, é importante se manter em mente que a região do Mano River – composta pela Serra Leoa, Guiné-Conacri e Libéria – é entendida como uma extensão entre os países. Várias pessoas possuem parentes e

amigos nos países vizinhos, transitando constantemente, seja por motivos familiares, seja para acessar embaixadas, consulados e instituições que existem apenas em um ou outro território. Essa movimentação entre diversas comunidades, cidades e países é intensa, cotidiana e dificilmente mensurável por números e estatísticas do Estado.

A circulação por esses territórios ocorre não apenas através do transporte público de ônibus ou táxis registrados, mas igualmente por carros de passeio, veículos irregulares e *okadas*, os mototáxis, que muitas vezes podem tomar caminhos alternativos às rodovias estatais, atalhos e trilhas por entre matas e comunidades. Tais deslocamentos são realizados todo o tempo, inclusive nos períodos da noite e madrugada. Curtos trajetos ou longas viagens são realizados na intenção de comprar mercadoria, acessar hospitais e demais serviços das vilas e cidades mais bem equipadas ou participar de algum ritual de casamento, de morte ou do calendário religioso (muçulmano e cristão). Por todo o período em que estive na Serra Leoa, fiquei muito impressionada com as longas distâncias percorridas pelas pessoas, das mais diversas etnias, para participar dos inúmeros rituais pós-morte muçulmanos ou as difíceis viagens, enfrentando péssimas estradas de terra na temporada das chuvas, para desfrutar o Eid, final do período do Ramadã, na comunidade de origem. Esses deslocamentos não seriam problema, não fosse a epidemia do ebola.

*A cartografia da morte ou como nascem os hotspots:
trajetória para o morrer, trajetória para o cuidar*

Penso ser importante compreender o porquê das pessoas terem mantido seus trânsitos pela Serra Leoa e entre os três países do Mano River, mesmo com o advento do ebola. Precisamos ter em mente que a informação da epidemia não chegou com a mesma velocidade e eficiência a toda parte, alcançando alguns lugares com relativa rapidez, porém, chegando em muitas comunidades, com notório atraso. Além disso, as pessoas comuns do oeste africano nunca haviam ouvido sobre aquela doença, nem mesmo médicos e agentes de saúde nacionais estavam preparados para lidar com a epidemia. Complexificando o cenário, a OMS demorou a decretar estado de emergência na Serra Leoa, o que levou o então presidente serra-leonense, *Sir Ernest Koroma* (do partido *All People's Congress*, APC), a garantir, em 2014, que o país estava seguro do ebola, afirmando veementemente que não havia motivo para medo ou pânico. Suas declarações, contudo, não levavam em conta o fato da Serra Leoa

estar localizada entre Libéria e Guiné-Conacri, países que já sofriam com o alastramento do vírus.

As ambíguas informações e o desconhecimento do que era a doença levaram o Estado serra-leonense, instituições de saúde locais e algumas comunidades à tomada de decisões vistas como equivocadas e ignorantes por muitos não africanos. Porém, há que se entender que, historicamente, o ebola nunca havia atingido aquela área, as pessoas estavam acostumadas com a malária e com febre lassa. Deste modo, a compreensão de que a doença que se espalhava pela região do Mano River era ebola não se deu de forma imediata e clara. Somou-se a isso o fato de que os primeiros sintomas do vírus do ebola são semelhantes aos da malária, levando em muitos casos, por confusão ou medo, que as pessoas interpretassem mal-estares como sintomas da malária ou de outra enfermidade comum em suas regiões, jamais como possíveis sintomas da nova doença.

Com o passar do tempo e a relativa difusão das informações sobre a epidemia na Serra Leoa, perguntava-me o porquê das pessoas seguirem se deslocando, mesmo correndo risco de serem infectadas ou presas em trânsito. Eu me indagava também sobre a motivação de uma dada comunidade em receber um visitante, tendo em vista que a circulação de pessoas estava sendo controlada e abrigar pessoas de fora das comunidades havia sido proibido em meados do ano de 2014, podendo aqueles que recebessem visitantes, mesmo familiares, serem presos. Este foi exatamente o caso ocorrido em Komende-Luyama, quando quatro pessoas foram presas por possibilitarem a entrada de Jinnah Amara na comunidade, dentre elas, dois importantes chefes da localidade. Quando demandei a Mustapha – irmão classificatório de Jinnah, que se deslocara até Kailahun com o objetivo de trazê-la de volta – o porquê dos chefes terem aceitado a entrada da mulher doente na comunidade, mesmo com a proibição imposta pelo governo, ele prontamente me respondeu, demonstrando certa falta de paciência com uma pergunta que para ele tinha uma resposta óbvia: “Porque era família!”.

No entanto, para além da responsabilização da família com os enfermos, moribundos e mortos, eu desejava, ainda, alinhar esta obrigação familiar à circulação de pessoas pelo país, que ocorria, mesmo durante o clímax da epidemia, momento em que os corpos e os trânsitos eram controlados e dar abrigo, a visitantes e doentes, era proibido pelo Estado. Abrigar pessoas doentes poderia levar a pesadas sanções aos que cometessem tal delito.

A partir da discussão apresentada pela antropóloga Andréa Lobo em *Seguindo famílias em movimento: reflexões sobre os desafios da pesquisa etnográfica em contextos de mobilidade*, texto presente no livro *Mundos em circulação: perspectivas sobre Cabo Verde*, organizado por Lobo e também por Juliana Braz Dias (2016), busquei estabelecer uma articulação entre circulação de pessoas, as relações de parentesco (e as obrigações familiares que elas impõem) e a expansão do contágio do vírus do ebola.

Lobo tenta entender a circulação de cabo-verdianos a partir do que denomina “práticas de mobilidades”, apontando diversas razões que levariam à sua emigração constante, como estudo, trabalhos no exterior, compras de produtos para abastecimento de comércios locais. O que mais me chamou atenção na análise da autora foi a “centralidade da casa, da terra natal” como motivador principal para o trânsito de pessoas. Ou seja, a emigração e as viagens não são, para a autora, um processo de “desterritorialização”. Ao contrário, cabo-verdianos colocariam a casa e seus familiares no centro do ânimo para migrar. Viajariam para conseguir melhor qualificação ou trabalho, ou para adquirir mercadorias para abastecer o comércio, tudo no intuito de elevar qualidade de vida dos seus. Dessa maneira, quem migra não se encontra desenraizado, ao invés disso, tem a terra natal como ânimo para sua trajetória. Escreve Lobo:

A contribuição do estudo desta sociedade [Cabo Verde] pode estar na possibilidade de propor uma diluição da perspectiva que associa o valor do movimento a uma desvalorização do espaço física e simbolicamente concebido, conforme pressupõe o conceito de desterritorialização. Creio que os casos aqui apresentados [histórias de migração de três interlocutoras] articulam os dois elementos – o valor do movimento e a valorização do espaço – ou seja, estamos diante de um contexto em que a ênfase nos fluxos não diminui a importância do território e seus limites. Ambos estão interconectados em histórias de vida de múltiplos movimentos de enraizamentos que se expressam na centralidade da família, da casa, da ilha, do país, todos esses sintetizados na ideia de lar (Lobo, 2016, pág. 121).

Certamente, Cabo Verde apresenta um caso muito mais adensado a respeito de migrações do que a Serra Leoa, sendo o movimento, segundo a autora, uma característica estruturante dessa sociedade. Porém, também na Serra Leoa, como em outros tantos países do continente africano, a circulação de pessoas e coisas é expressiva.

A análise de Lobo sobre as diversas “práticas de mobilidade” em Cabo Verde e sua centralidade na casa, leva-me a pensar que a epidemia do ebola na Serra Leoa,

também na Guiné-Conacri e na Libéria, é justamente uma destas possibilidades apontadas pela antropóloga de “propor uma diluição da perspectiva que associa o valor do movimento a desvalorização do espaço física e simbolicamente concebido, conforme pressupõe o conceito de desterritorialização” (2016, pág. 121).

Lobo pontua que entendeu a centralidade da terra natal nos “mundos em circulação” seguindo as pessoas e histórias de vidas. Em minha pesquisa na Serra Leoa, sempre guardei uma perspectiva semelhante à da autora a respeito da centralidade da casa: mesmo estando distante, viajando para longe, morando alhures; as pessoas tinham como norte a volta à casa, ao local de origem. A diferença nas pesquisas, é o fato de que, enquanto Lobo (2006, 2016) percorre histórias de vida, eu persigo trajetórias de morte e enfermidade. Através da narrativa dos vivos, parentes e amigos, comecei a seguir as trajetórias de deslocamentos de Jinnah (Komende-Luyama), Isha (Devil Hole) e Fatmata (John-Thorpe), percursos da enfermidade à morte, tendo como destino a casa e o cuidado dos seus.

Apesar de que “na África se morre muito”, como me explicava uma senhora mende, a tarefa de morrer não é simples. Pelo contrário, a trajetória da morte está envolta em grande complexidade, conectando diversas pessoas das redes de amizade e parentesco. A trajetória da enfermidade e da morte abarca um grande número de cuidados e obrigações dos vivos perante moribundos e mortos. Morrer não é uma tarefa facilmente realizada na Serra Leoa, longe disso, é atividade trabalhosa e árdua que se cerca de muitas pessoas, rituais, compromissos e cuidados arriscados, como limpeza dos corpos e lavagem das roupas do defunto, além de despesas financeiras.

A exemplo dos vários esforços que são feitos em relação ao processo do morrer, recentemente, nos finais do ano de 2018, Memuna, uma amiga serra-leonense, direcionou-se, juntamente com mais outras parentes, para os Estados Unidos no intuito de zelar por um sobrinho adulto doente, que ali residia há anos. O sobrinho, em estado terminal, estava internado em uma conceituada instituição médica estadunidense, cercado dos cuidados de médicos e de outros parentes serra-leonenses da diáspora, ainda assim, mobilizou a viagem de suas tias da Serra Leoa aos Estados Unidos. Elas ficaram ao redor do sobrinho hospitalizado por cerca de duas semanas. Com o falecimento do rapaz, organizaram o traslado de seus restos mortais para a Serra Leoa, tudo muito custoso, tanto no sentido emocional quanto financeiro. Apesar do jovem ter passado mais da metade da vida estudando e trabalhando nos Estados Unidos, na visão das mulheres de sua família, enterrar Francis naquele país não fazia

sentido algum: não era a casa do jovem nem de sua família. Obviamente, a família de Memuna fazia parte da elite financeira da Serra Leoa, o que possibilitara Francis a traçar uma trajetória de sucesso no exterior. Mesmo com sua doença e posterior morte, foi-lhes possível empreender um processo de cuidado exaustivo e caro, contando com dispendiosas viagens, gastos hospitalares e ainda o deslocamento dos restos mortais de Francis, rumo a sua terra natal. Neste caso, a expressão “restos mortais” não faz referência a suas cinzas, o que poderia ser transportado pelas mulheres em uma pequena urna funerária durante o voo dos Estados Unidos à Serra Leoa. Sendo a família muçulmana, religião em que se é interdita a cremação do morto, Memuna e as mulheres de sua família organizaram um oneroso traslado do corpo do rapaz até *Salone*.

A história da família de Memuna representa uma pequena parcela da população serra-leonense no que diz respeito aos deslocamentos em direção ao exterior para a construção de trajetórias de vida. No entanto, sendo serra-leonenses, a trajetória para o morrer da família de Francis é muito semelhante às demais trajetórias para o morrer no país. Na Serra Leoa, o adoecimento e a morte levam à casa, à comunidade de origem, na maioria das vezes, gerando para as famílias os mais diversos “sacrifícios” e obstáculos e, na primeira metade do ano de 2014, auge do ebola, eles se tornaram ainda mais severos. Assim foi a “trajetória para o morrer” de Jinnah, e de tantos serra-leonenses⁷⁵.

Diferentemente do que foi alardeado por uma imprensa amante da espetacularização, as pessoas não se deslocavam atrás de seus enfermos, ou tocavam em seus mortos, por conta de ignorância em relação aos riscos da contaminação da doença. O conhecimento dos perigos, de contaminação e morte, não eximia a rede familiar de suas obrigações diante daquele que adoecia ou morria. Saber da seriedade de uma moléstia, estar informado da alta taxa de infecção e morte, não concede, aos familiares saudáveis, o direito de se privarem dos riscos envolvidos nos deveres do cuidado diante de um parente. É exatamente isso que ocorreu com as mais diversas famílias na Serra Leoa, tendo aqui o exemplo da moribunda (e posteriormente falecida) Jinnah e sua rede de familiares e amigos.

⁷⁵ Optei por cunhar a expressão “trajetória para o morrer” ao invés de “trajetória do morrer” pois acredito que a primeira abarca a ideia de estar em direção à morte. Ou seja, por mais que algum serra-leonense morra em outro país, como ocorreu com Francis, penso, seguindo o que observei em campo, que o processo do morrer só se completa quando este corpo é enterrado em sua terra natal, vila e comunidade de origem.

Ao elaborar a ideia da cartografia dos afetos, a partir do trânsito das famílias serra-leonenses em direção aos parentes e amigos enfermos, ao invés de ver as alarmantes manchas vermelhas e alaranjadas crescendo por sobre os mapas da Serra Leoa, da Guiné-Conacri e da Libéria, comecei a visualizar pessoas se deslocando para a promoção das “trajetórias para cuidar” e das “ trajetórias para o morrer”. Pessoas, algumas desesperadas, correndo para cuidarem de seus parentes doentes; outras, direcionando-se a suas comunidades de origem para serem cuidadas ou mesmo morrerem entre os seus e, ainda, outros tantos, tentando fugir das violências das barreiras médico-militares.

Mapa VII – “Trajetórias para o cuidar” e “Trajetórias para o morrer”.

Fonte: World Health Organization (2014).

Penso a “cartografia da morte” durante a epidemia do ebola – os mapas de *hotspots* da transmissão e expansão do vírus – não como uma sobreposição à “cartografia dos afetos”. Antes, vejo a “cartografia da morte” como complementar à “cartografia dos afetos”, podendo, inclusive, em certo momento, serem praticamente a mesma. Em certo ponto, imbricam-se de modo a se enamorarem. Assim, os *hotspots* da doença são, em sua origem, o traçado dos trânsitos familiares, para cuidar ou para morrer.

Confirmando isso, a primeira pessoa oficialmente reportada como contaminada pelo vírus do ebola na Serra Leoa, em 2014, foi uma médica tradicional, uma curandeira, que atravessou a fronteira em direção a Guiné-Conacri, país que já vivia sob o signo da epidemia. Fez o trajeto, nada simples, com a missão de cuidar, física e espiritualmente, de parentes enfermos que viviam do outro lado da fronteira da Serra Leoa. Cuidando de sua família – como curandeira e como mulher, cheia de

obrigações perante seus parentes – foi infectada. Retornando à Serra Leoa, entrando em contato com seus filhos e membros de sua comunidade, os infectou. Estes, transitando pelas mais diversas razões, que envolvem seus afetos e obrigações rituais (e também comércio, que não está distante das relações de afeto e obrigação), infectaram tantos outros. E assim, em um primeiro momento, desenharam-se os primeiros *hotspots* da epidemia do ebola na África do Oeste.

Parentesco e perigo: as redes de cuidado e risco

Em setembro de 2014, Jinnah Amara e seus irmãos atravessaram longos quilômetros, durante a madrugada, até Komende-Luyama, onde sua mãe e o restante da família a esperavam. Com a chegada da enferma à comunidade, logo iniciou-se um frenético trabalho de cuidado: feitura da comida, lavagem das roupas, limpeza de vômitos e excrementos. Várias amigas da família, como Binta Bah, debruçaram-se sobre o leito de Jinnah na intenção de ajudá-la, realizando cuidados básicos e, também, colocaram-se a rezar ao redor da mulher. Por conta da realização dessas atividades, a mortandade de mulheres nesta comunidade foi bem mais expressiva do que a de homens. As mulheres envolvidas no trabalho do cuidado com a enferma foram infectadas e acabaram por transmitir o vírus para suas crianças e maridos.

Se é certo dizer que não se morre sozinho na Serra Leoa, vale recordar as palavras Norbert Elias:

Não devemos nos iludir: as famílias em Estados menos desenvolvidos são muitas vezes tudo, menos harmoniosas. Frequentemente apresentam maior desigualdade de poder entre homens e mulheres e entre jovens e velhos. Seus membros podem amar-se ou odiar-se, talvez as duas coisas ao mesmo tempo. Pode haver relações de ciúme e desprezo. Só uma coisa é rara nesse nível de desenvolvimento social, especialmente nos casos em que as mulheres, as mães, formam o núcleo integrador afetivo da família: não há neutralidade emocional no quadro da família extensa. De certa maneira, isso ajuda os moribundos. Despedem-se do mundo publicamente, num círculo de pessoas cuja maioria tem grande valor. Morrem menos higienicamente, mas não sós (Elias, 2001, pág. 100).

Entendendo que não morrem sós, nota-se que, no continente africano de modo geral, e a Serra Leoa não foge a esta regra, morrem-se junto à família expandida. Entender, portanto, o que é a família expandida na Serra Leoa, e como ela é produzida, é basilar para se compreender o processo da transmissão do vírus na

medida em que o trabalho do cuidado, que tem a ver com o contágio, está diretamente relacionado às obrigações do parentesco. O que chamo parentesco, no caso de Komende-Luyama, são as relações entre consanguíneos, e entre consanguíneos e afins. Estes últimos, podendo ser amigos da mesma comunidade, amigos e conhecidos de outras comunidades, forasteiros e também estrangeiros que estabeleçam relações de proximidade, morando e comendo junto.

Tomando o parentesco por uma categoria analítica e panorâmica, desço às categorias êmicas, aquelas que são internas ao próprio grupo. A maior dificuldade que encontrei foi definir, ao certo, o que seria a família expandida e o que seria a comunidade. Caso não se tenha uma vivência prolongada, as duas coisas se confundem na experiência prática da vida. Em krio, as pessoas chamam família por *fambul* e, não raro, identificam toda a sua comunidade de origem por *fambul*. Entretanto, mesmo quando alargam a categoria família para caber toda a comunidade, não quer dizer que toda ela tenha responsabilidades diante das etapas de vida de determinada pessoa. Ao mesmo tempo, nem todos os membros da família direta se responsabilizarão por tais questões, por mais que esta seja a atitude socialmente esperada.

Como saber quem é “família com quem”? O que é diferente de ser “família de quem”. A família passa pelo ato de comer junto, o que não é nada de surpreendente, tomando-se os relatos dos estudos de parentesco, desde os clássicos. O que se diferencia aqui é o modo de distinguir uma família na Serra Leoa. O professor da escola islâmica de Komende-Luyama, sentado ao meu lado debaixo das telhas de amianto que cobriam a cozinha do centro de saúde e maternidade, recebendo um prato de comida enviado por sua esposa, ao mesmo tempo em que a enfermeira Doris cozinhava nosso almoço, disse-me: “Mariama, para saber quem é família aqui, você precisa observar quem come no mesmo *pot*! Pode perceber, às vezes numa mesma casa, as pessoas comem em três *pots* diferentes, até cinco... isso em uma mesma família!”. *Pot*, do inglês, significa pote ou panela. Desde modo, família é quem come no mesmo pote, na mesma vasilha. Essa informação, a princípio, não foi difícil de ser assimilada, até o momento em que observei que uma única pessoa podia comer em vários potes diferentes, em várias casas distintas. Ao mesmo tempo em que podiam comer junto com alguns consanguíneos, também comiam em *pots* de amigos diversos, criando uma rede complexa de solidariedade e responsabilidade.

Quando chegou a comida do velho professor, ele, com jocosidade, convidou-me a provar o feijão de seu prato, dizendo: “É um tipo diferente, do feijão do seu país” (no ano de 2017, a Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura, FAO, estava implementando um projeto em Komende, que tinha como um dos objetivos introduzir o plantio do feijão carioquinha nas férteis terras vermelhas/pretas da comunidade). Pediu para que eu desse três garfadas na comida. A enfermeira Doris, que cozinhava ao lado, logo me alertou para que não fizesse isso, que desse no máximo duas garfadas, pois, comer três vezes no *pot* com um homem a quem não se conhecia era tornar-se sua esposa. Ambos riram. Sendo uma brincadeira, ou não, em relação ao modo de se tornar cônjuge de alguém naquela comunidade, evitei a terceira garfada no prato de feijão do professor.

Outra forma de estabelecer relações familiares é através do ato de “dar o nome”. Entre os mende, mas, de modo geral, entre todas as etnias da Serra Leoa, o sobrenome de uma mulher é o prenome do marido, o mesmo para os filhos, que recebem o primeiro nome de seus pais. Certa tarde, acompanhei uma discussão animada entre Alimatu, uma jovem mende, e um rapaz da etnia temne, justamente a respeito da questão do nome. O jovem se divertia provocando Alimatu, que se exaltava numa performance jocosa. Logo após a cena, a moça me explicou: “Ele estava dizendo que eu não tenho sobrenome. As pessoas dizem que as mulheres mende não têm sobrenome porque herdamos, primeiro, o nome do pai e, depois, o nome do marido. Disse pra ele que a gente tem sobrenome, sim!”, resmungou Alimatu, flertando com o rapaz temne e fingendo-se chateada.

Outra forma de produzir laços de responsabilidade e solidariedade familiares é dar, ao filho ou filha, o mesmo nome de algum conhecido, o que chamamos, no Brasil, de *xará*⁷⁶. Quando isso ocorre, são grandes as responsabilidades que recaem sobre o homenageado ou homenageada. Muitas vezes, ouvi mulheres conversando entre si:

- Vou dar o nome da minha filha igual o seu!
- Eu não quero não!

Em Komende-Luyama, como morava em uma maternidade, várias grávidas diziam que iriam dar o nome “Mariama” às filhas e, quando eu não dava muita

⁷⁶ Sobre isso, ver: *Xará: Namesakes in Southern Mozambique and Bahia (Brazil)*, de João de Pina-Cabral (2011).

atenção a séria pilhéria, demandavam qual era meu nome “de verdade”, o nome no meu país. “Emprestar” o nome a uma criança, quando a homenagem é pública e notória, pode ser visto com felicidade, mas também como responsabilização, obrigações e dispêndios futuros.

Binta Bah, uma das sobreviventes da epidemia em Komende-Luyama, mãe de uma menina de seis anos, também sobrevivente do ebola, dera o nome de sua filha de Doris, em homenagem à sua amiga, a enfermeira do centro de saúde. Quando a conheci, a pequena Doris apresentava muitas sequelas da doença: dores nos ossos e nas articulações e problemas de visão que tinham sido agravados ao longo dos anos. A enfermeira Doris, entendendo que a menina sempre estava doente e fraca, por conta da precária alimentação na casa de Binta, “pegou a menina para criar”. Mãe e filha se viam todos os dias, não haviam perdido esta relação, porém, a enfermeira era a responsável pela comida, lugar de dormir, despesas da escola, roupa, cuidados com a saúde e desenvolvimento da pequena Doris. A menina estava sob uma criação compartilhada, como tantas outras crianças da comunidade, morando com a “*big Doris*” (“Doris grande”), que possuía grande autoridade e muitas responsabilidades perante “*smol Doris*” (“Doris pequena”).

“*Big Doris*” era, mais uma vez, personagem de outra interessante expressão do parentesco. Ela tinha uma íntima relação de amizade com Mamie, uma amiga mais nova. Doris estava sempre a dizer: “Mamie me deve obrigações, eu mando nela. Ela é minha esposa, eu sou o marido dela!”. Mamie, casada com um homem da comunidade, tinha uma relação de muito respeito com a enfermeira, reconhecendo sua autoridade e realizando tarefas indicadas por ela. As mulheres mantinham relações de amizade tão íntimas e próximas que perpassavam as categorias do parentesco. Portanto, Mamie podia comer no mesmo *pot* que Doris, mas esta não podia comer no mesmo *pot* de Mamie, pois nele também comia seu marido, que não era entendido como da mesma família de Doris.

Obviamente que as coisas não são tão rígidas assim, em dias de alegria e fartura, para demonstrar proximidade, Doris podia comer no *pot* de Mamie e seu marido e este poderia comer junto ao *pot* de Doris. Porém, nos dias de dificuldades e doenças, quando várias responsabilizações e riscos recaíam sobre os familiares, saber quem come no mesmo *pot* era encarado com mais seriedade e rigidez, pois destas pessoas seriam cobradas as atitudes de cuidado, que muitas vezes envolviam perigo, dispêndio de energia e, em muitos casos, dispêndio financeiro.

Primeiramente, havia entendido este arranjo doméstico como “vicinalidade em África”, termo usado pelo antropólogo português João de Pina-Cabral (2014) para a coabitação entre pessoas que produzem relações interpessoais de agregação, “a vicinalidade é o contexto de coabitação que acaba por definir o sentido dos domicílios” (pág. 41) criando assim uma dinâmica de ajuda mútua. Tal conceito se assemelha ao de vizinhança, mas vai além deste no que tange à produção de densas relações de solidariedade no espaço e ao longo do tempo.

No entanto, mesmo este sendo um conceito que muito me agrada e que de fato se aplica às comunidades da Serra Leoa, não se encaixava exatamente no que os serra-leonenses chamavam de “comer no mesmo *pot*”. Vicinalidade descrevia melhor a relação estabelecida entre as mulheres que buscavam água para a realização dos seus afazeres domésticos e das abluções da família, no mesmo poço. Komende possuía três poços/bombas de água, cada um deles sendo utilizado por mulheres e crianças que moravam em suas proximidades. Assim, durante a tarde, mulheres e crianças se reuniam em volta do poço, conversando sobre todo tipo de assunto, e riam dos obstáculos cotidianos, ajudando umas às outras na pesada tarefa de equilibrarem pesados baldes de água nas cabeças (meninas de seis ou sete anos já realizavam a atividade com habilidade). Esta dinâmica produzia uma relação envolta em ajuda e solidariedade, porém, estas pessoas não “comiam no mesmo *pot*”.

Bomba d'água do Posto de Saúde/Maternidade.
Acervo pessoal, Komende-Luyama, Serra Leoa, 2017.

A partir da categoria êmica de Komende-Luyama – família como aqueles que “comem no mesmo *pot*” – percebi que o termo “*relatedness*”, apresentado pela antropóloga britânica Janet Carsten (2004), era mais adequada a esta etnografia. A autora propõe que as categorias do parentesco devem respeitar a forma como as pessoas estudadas entendem, formulam e, principalmente, vivenciam suas relações de intimidade e proximidade. Sendo assim, família é o que os habitantes daquela comunidade entendem como família: “comer no mesmo *pot*”. Esta forma mais ampla de entender as relações de parentesco é, sem dúvida, a mais propícia à compreensão da vida do grupo doméstico na Serra Leoa e, inclusive, ajuda a entender quem se responsabiliza por quem em momentos de instabilidades e perigo, em eventos críticos como a guerra e a epidemia do ebola.

Isso posto, posso começar a esclarecer a rede de cuidados que se colocou ao redor de Jinnah Amara. Os arriscados cuidados frente ao perigo do vírus do ebola, partiam de uma relação de família anteriormente estabelecida e dos demais elos de sua rede de parentesco. Mas, creio que é possível ir um pouco além, tentando demonstrar que o cuidado perigoso, no limite, também produziu um novo tipo de relação de parentesco por substâncias que não o sangue ou a comida, nem por situações como dormir e morar junto. Creio que o ebola colocou uma outra possibilidade de pensar o parentesco, a produção da família através da troca (contato, toque) de substâncias impuras e pouco nobres como fezes, vômito e vírus.

Penso o caso de Jinnah Amara, justamente, entre o puro e o impuro, entre a comida e a contaminação. Quem come no mesmo *pot* é família e, portanto, responsável pelo cuidado, mas quem cuida é contaminado. É sempre importante, e um tanto confuso, estabelecer recortes do que seja puro ou impuro em uma determinada cultura, o que depende das práticas cotidianas e também extraordinárias ou rituais de cada grupo. Como aprendemos com Mary Douglas em *Pureza e Perigo* (1976), a sujeira é um elemento indicador de risco, capaz de colocar a ordem em perigo. Sabemos também que todos os esforços da sociedade são para a preservação e manutenção de sua ordem, sua estrutura. Dessa maneira, as formas de poluição seriam indesejáveis, necessário serem expelidas, apartadas da sociedade na medida em que provocariam a desordem. A existência do grupo dependeria da preservação da ordem, atrelada a elementos de pureza. Cuidar da ordem e da estrutura seria, assim, preservar a própria existência da sociedade. Escreve Douglas:

Como se sabe, a sujeira é essencialmente desordem. Não há sujeira absoluta: ela existe aos olhos de quem vê. Se evitamos a sujeira não é por covardia, medo, nem receio ou terror divino. Tampouco nossas ideias sobre doença explicam a gama do nosso comportamento no limpar ou evitar a sujeira. A sujeira ofende a ordem. Eliminá-la não é um movimento negativo, mas um esforço positivo para organizar o ambiente (Douglas, 1976, pág. 12, grifo meu).

Ao mesmo tempo em que Douglas reforça que não existe nada de estranho ou irracional no hábito dos grupos em evitar a sujeira e a poluição ritual, frisa o fato de que a “sujeira não é absoluta”. Além disso, a autora aponta as ambiguidades envolvidas nas questões da pureza e da impureza. Principalmente, afirma que a ordem não é fixa. Portanto, observar prescrições, respeitar proibições e evitar elementos inapropriados, impuros e sujos, no que diz respeito a cada sociedade e seu conjunto de regras, propicia a manutenção da ordem. Por outro lado, é indispensável o entendimento de que, não sendo a ordem fixa, também as noções de pureza e poluição podem se deslocar no tempo e no espaço de acordo com circunstâncias e acontecimentos específicos. A epidemia do ebola foi um destes momentos ambíguos em que as noções de sujeira, poluição e pureza deslizaram e ganharam novos contornos, relativizando inclusive suas antigas posições em relação à manutenção – ou não – da ordem. A epidemia nos leva a perguntar quais os tipos de cuidados que passaram a ser observados para a manutenção da ordem e quais eram os cuidados que colocavam em risco a ordem? E, não mesmo importante, de que ordem falamos?

Em *Cuidado e cuidadoras: as várias faces do trabalho do care*, Helena Hirata e Nadya Araújo Guimarães (2012), organizadoras da coletânea, que aborda o tema em diversos países, reúnem importantes autores e discussões que perpassam desde a vida íntima, doméstica, até o *care* como política pública. Penso que, de todos os relevantes textos da coletânea, aquele que mais me impactou foi o da psicóloga francesa Pascale Molinier: *Ética e trabalho do care*. A lucidez e a crueza da autora em relação ao trabalho do cuidado e o que este implica são impressionantes. A autora dissecou o trabalho do *care* com pormenores e sem melindres. Obviamente, seria injustiça minha dizer que a pesquisa que envolve o trabalho do *care* é toda ela romantizada, dando adjetivos grandiloquentes à atividade do cuidar. Ao contrário, muitos autores da área, a exemplo de Molinier (2012), buscam trazer reflexões o mais atuais possíveis, esforçando-se por pensar o *care* para além de enaltecê-lo ou demonizá-lo, antes, colocando-o em seu real contexto temporal e espacial.

A partir de Molinier, encontro uma perspectiva mais nua e visceral do trabalho do *care*, apontando sua carga de responsabilidade moral, afastando-o da ideia do amor romântico ou materno, “uma realidade bem diferente das representações estereotipadas do devotamento ou da ternura feminina” (2012, pág. 39). A autora descreve cinco formas nas quais o *care* pode ser desenhado: “*Care* como *gentleness*”, “*Care* como um *savoir-faire* discreto”, “*Care* como trabalho sujo”, “*Care* como trabalho inestimável” e “*Care* como narrativa política”. De todos os tipos informados por Molinier, esta etnografia inspira-se na descrição da autora do “*Care* como trabalho sujo”.

O trabalho sujo e o *care* encontram-se então conceitualmente sob o aspecto da relação com o corpo e com a morte. Além disso, cuidar dos outros não é forçosamente agradável. Muito provavelmente, trata-se de algo particularmente *desagradável* no caso de policiais ou trabalhadores da saúde ter de comunicar um falecimento a uma família. É bem possível que muitas pessoas nestas horas desapareçam deixando este fardo a cargo de colegas menos propensos a desaparecer. E é preciso que alguém o faça. Será aquele que “não pode não...”. Na maioria dos casos, este profissional não será alguém mais atencioso do que os outros nem, ao contrário, mais indiferente ou blindado: ele está simplesmente presente, o que significa que não pode ausentar-se. Os atores e atrizes do *care* não são heróis, são ambivalentes, eivados de contradições, de conflitos entre seus próprios interesses e os interesses dos outros... Os corpos não podem ficar sem alimento, ou nus, ou sujos de excrementos; os cadáveres não podem cobrir as ruas, nosso lixo não pode acumular-se indefinidamente... é preciso alguém que se ocupe disso tudo. O “trabalho sujo” nesse sentido é *aquilo que se queria evitar fazer*, em que não se quereria nem sequer pensar mas é da ordem, assim como o *care*, das necessidades vitais (Molinier, 2012, pág. 35).

Molinier, ao abordar o *care*, parte de trabalhos assalariados como os de policiais e agentes de saúde, também de lixeiros e coveiros, rumo à vida íntima e doméstica, enfrentando a relação de cuidado e dependência entre familiares. Todos estes têm a marca do gênero, ou seja, a divisão sexual do trabalho do cuidado – tanto assalariado quanto familiar –, que pende quase que completamente para o lado das mulheres. Foi exatamente isso que ocorreu na Serra Leoa durante a epidemia do ebola. Mulheres serra-leonenses já eram, cotidianamente, responsabilizadas pelo trabalho do cuidado perante a casa, seu grupo doméstico e a vizinhança. Desta maneira, as mulheres não lidaram com as “situações repugnantes”, “mau cheiro e imundice” e o perigo da infecção do vírus do ebola por conta da natureza, ou da biologia, que fazem com que tenham maior propensão ao cuidado e nem por conta de

uma introjeção da cultura romantizada da relação da mulher com a maternidade e o cuidado.

Mulheres se colocaram em risco, ao cuidar de doentes, por não poderem deixar de fazê-lo. O amor que está relacionado ao cuidado nada tem a ver com uma prática idealizada e romantizada, pelo contrário, o amor que cuida, neste caso, expõe mulheres e meninas a fardos pesados, cansativos, árduos e, principalmente, perigosos. Para as mulheres serra-leonenses, cuidar de doentes era – além de toda exaustão e pouco reconhecimento que poderiam advir desta atividade enquanto obrigação parental – expor-se ao risco de infecção pelo vírus do ebola e, conseqüentemente, à possibilidade de infectarem suas crianças e outras tantas pessoas de seu grupo doméstico. A trama de cuidado que se tecia, portanto, era capaz de infectar toda uma comunidade; a princípio, impossível de ser interrompida: quem come junto também cuida daqueles com quem divide a comida.

O trabalho do cuidado também está envolto em rancores e ressentimentos. Não foram poucas as vezes que ouvi das pessoas que estiveram mais próximas de Jinnah enquanto enferma, dizerem: “Ah... Jinnah Amara trouxe muitos problemas para Komende!”. Esta mesma frase, com pequenas variações, era afirmada por homens e mulheres, vizinhos e parentes próximos, como irmãos classificatórios. Ou seja, a responsabilização pelo cuidado, este que mantém a ordem das coisas da vida, não é realizada sem pesares ou lamúrias.

Cuidar, tentar manter os seus vivos e enterrar corretamente seus mortos nada mais é do que tentar garantir a segurança da existência do grupo. A manutenção da ordem, da estrutura familiar e da comunidade requer incansável trabalho de cuidado, principalmente por parte de suas mulheres. Carsten, recorrendo a autoras como Veena Das e Marilyn Strathern, afirma que a visão sentimentalizada do que seja o parentesco está muito mais atrelada às ideias “ocidentais”, “sendo este um reflexo da força ideológica generativa e positiva das ideias de conexão, pertença e parentesco nas culturas euro-americanas” (2014, pág. 105). O parentesco possuiria características muito mais negativas, ambivalentes e coercitivas, de acordo com autora, do que nos fazem crer muitas pesquisas na área da saúde, da *Global Health* e da assistência social.

As amigas e familiares de Jinnah, objetivando seguir o que era certo, responder às suas obrigações enquanto mulheres da comunidade e da família, colocaram-se – para garantir a ordem – diante do que há de mais perigoso, ou seja, as

margens, as extremidades. Literalmente falando, as bordas dos corpos: lágrimas, saliva, suor, unhas, cabelos, pele, sangue, leite, sêmen, urina, fezes e vômitos. Claro que, como apontado por Mary Douglas (1976), as extremidades do corpo não são por si só perigosas, dependem do contexto em que se encontram. Na Serra Leoa, estas extremidades ganharam a conotação, literal e biológica, de perigo, tendo em vista que poderiam conter, em si, o vetor da transmissão do ebola. O trabalho sujo, aquele dedicado a aplacar a doença, que tem como alguns dos sintomas diarreia e vômito, é conduzido a partir de alimentar e hidratar o enfermo, mas também limpá-lo de seus contínuos excrementos e vômitos, além da tentativa de controle do suor e das febres.

Do ponto de vista biomédico, o trabalho sujo do cuidado empreendido pelos familiares de doentes do ebola, sem conhecimento médico e sem roupas de proteção, nada mais era do que perpetuar a transmissão da epidemia. Longe de serem ignorantes dos perigos que as cercavam, aquelas pessoas que realizavam o cuidado arriscado dos enfermos, buscavam proteger a integridade de suas famílias e de seus parentes doentes, no seio do grupo doméstico, protegendo-os do medo e da solidão dos distantes hospitais. Na verdade, sugiro que, dificilmente encontraremos pessoas, mesmo em culturas individualistas e capitalistas, que não procurem a casa (principalmente materna) em momentos de enfermidade. Raramente, o primeiro destino é o hospital, mas antes, a família, a religião, as igrejas, templos e os curandeiros locais. Isso não quer dizer que não se recorrerá, em algum momento, à medicina dos laboratórios, das emergências hospitalares e das clínicas.

Janet Carsten (2014), ao revisitar a construção da ideia de parentesco, busca demonstrar que esta não é obsoleta e improdutiva, debate que tomou certo espaço na antropologia – semelhante à discussão sobre a operacionalidade ou não da categoria “sociedade”. Carsten amplia os limites do próprio parentesco, demonstrando-o como uma área do conhecimento antropológico não estagnada e muito mesmo cristalizada. Suas reflexões sobre a “substância do parentesco” muito me inspiraram a pensar o caso da Serra Leoa, mais especificamente a comunidade de Jinnah Amara, e tentar, mesmo que de forma ousada e talvez arriscada, ir além. No entanto, do que se trata toda esta etnografia senão meter-se em risco, pensar o perigo e, ainda, pensar em estado de risco? John Cowart Dawsey, em uma de nossas longas conversas, disse-me: “você faz uma antropologia que pensa em estado de perigo”. Para tanto, não há como prescindir de se arriscar também nos conceitos. Para que se entenda meu ponto, primeiramente, cito Carsten (2014):

Substâncias de procriação são, naturalmente, os exemplos mais óbvios aqui, mas, como observa Sahlins, sangue, ossos, terra e alimentos ocorrem com grande frequência nos registros etnográficos acerca de o que constitui o parentesco. Em uma revisão mais recente chamada *Substance and Relationality* (Carsten 2011), sugeri que poderíamos olhar para as transferências de diferentes tipos de substâncias corporal como estando em um *continuum* bruto em termos de seu poder aparente de evocar um sentimento de parentesco em contextos culturais. Material de procriação e sangue provavelmente alcançariam uma pontuação maior nesse *continuum*, enquanto pele, cabelo e unhas pontuariam menos. Curiosamente algumas dessas substâncias corporais “mais periféricas” são utilizadas para fins nefastos na bruxaria. Os aldeões malaio que conheci na década de 1980 relataram vividamente como cabelos ou unhas obtidas clandestinamente de uma vítima poderiam ser usados para lhe criar armadilhas. Não estou argumentando seriamente que se poderia construir uma correlação numérica intercultural entre substâncias e relacionalidade para várias culturas – mas apenas que podemos pensar sobre os poderes maiores de alguns tipos de substâncias comparadas a outras na evocação ou criação do parentesco (Carsten, 2012, pág. 108).

Carsten, como é sabido, dedica-se à compreensão do sangue enquanto uma substância social, simbolicamente carregado de significados, sendo uma das substâncias centrais na produção do parentesco. Porém, ela não deixa de dar espaço a quem queira empreender uma reflexão a respeito de outras tantas substâncias. A partir do caso de Jinnah Amara, que volta para morrer em casa e acaba por infectar grande parte de sua família e vizinhos, percebo o vírus – “substância da morte” – como a própria *substância do parentesco*, estando presente não apenas no sangue, como também nos excrementos, vômitos, suores, lágrimas, leite materno e sêmen.

Na intenção de visualizar de modo mais claro a trama de parentesco, que é a mesma pela qual se dá a transmissão do vírus do ebola na comunidade de Komende-Luyama, traçamos, Mustapha e eu, com a ajuda dos cadernos de anotações da enfermeira Doris (“documentos de Doris”), um organograma em que Jinnah, a primeira doente e morta pelo vírus na comunidade, ocupa o lugar de ego. Consequentemente, todas as relações de transmissão do vírus, morte e também sobrevivência, partem dela. Mustapha, o irmão classificatório de Jinnah, um dos sobreviventes da epidemia do ebola, pacientemente, tentava, ao mesmo tempo, lembrar de todos os mortos e das relações destes com a enferma. Doris, entre um atendimento e outro, dava seus pitacos, explicava algo importante e relembrava algum morto ou doente. Quando não se lembravam com certeza de alguma personagem do organograma, diziam: “Não me lembro mais, já faz muito tempo!”. Frente às dúvidas, conferíamos informações nos detalhados cadernos de Doris, em que nomes e datas

estavam bem registrados. Mulheres e crianças, que esperavam para se consultar com as enfermeiras, e curiosos que passavam pelo centro de saúde, ajudavam na construção do mapa, com boa vontade e interesse.

Entre idas e vindas, esquecimentos e rememorações, Mustapha, Doris e eu fizemos este mapa, que fez emergir histórias das relações de parentesco entre Jinnah e os infectados, sendo seus familiares consanguíneos e amigas ou vizinhas próximas, as pessoas primeiramente afetadas.

Caderno de campo V (organograma) e cadernos de Doris (enfermeira). Komende-Luyama, Serra Leoa, 2017.

Caderno de campo V: Organograma/Mapeamento das redes de parentesco, cuidado, infecção, morte e sobrevivência em torno de Jinnah Amara. Komende-Luyama, Serra Leoa, 2017.

O mapa do parentesco que traçamos na Serra Leoa – posteriormente organizado a partir do programa *Genopro*⁷⁷, um *software* para a construção de genealogias – tem como objetivo possibilitar a visualização e análise da transmissão do vírus do ebola e suas consequências em termos de morte e sobrevivência. A transmissão em foco se dá a partir da rede de parentesco de Jinnah Amara, reportada pela enfermeira Doris como a primeira doente de ebola, no dia 30 de setembro de 2014. No mapa da transmissão do vírus, a partir da trama do parentesco, Jinnah Amara, em vermelho, é fixada como ego, de onde a infecção, a morte e também a possibilidade de sobrevivência partem. Centralizada no mapa para gerar maior clareza visual, ao seu redor encontram-se parentes consanguíneos e diversos afins, como cunhadas, amigos e amigas, vizinhos e vizinhas.

⁷⁷ Ver: <https://www.genopro.com/>.

Organograma II

Legenda

- Feminino
- △ Masculino
- ? Pessoas desconhecidas
- ⊘ Falecidas(os)
- △ Sobreviventes
- ⊙ Cuidadoras
- Teste para Ebola negativado
- Ego
- Filha adotiva
- Casamentos
- × Viúvas(os)
- Vivendo juntos
- Amizade / Vizinhos
- Motorista da okada

No organograma, faz-se necessário o apontamento de algumas observações. Os avós de Jinnah, seu pai, Amara, e Mambu, o marido da irmã da mãe, não se encontravam vivos, porém haviam morrido em período anterior, não em decorrência do ebola. Outra questão é a existência de relações em que aparecem homens sem nomes, assim foi desenhado na medida em que foi feita referência apenas às mulheres e aos filhos, e não aos pais, estes muitas vezes moradores de outras comunidades. Ainda, depois de colocados todos os elementos do organograma, notei que os pais da sobrinha de Jinnah, Fatty Willians, não constavam nas anotações dos relatos.

Para além destes apontamentos, uma informação de extrema relevância é o tipo de relação marital na qual Jinnah se encontrava e o porquê de eu não computar seu companheiro no total de homens em relação à enferma. Mesmo morando com um homem e tendo filhos com este, para uma relação ser reconhecida como um casamento de fato, levava-se bastante tempo, talvez anos, envolvendo várias negociações entre as famílias do noivo e da noiva. Os indícios que demonstram que a relação marital de Jinnah não estava completa até a data de sua morte eram: ela ainda não carregava o prenome de seu cônjuge como sobrenome e o fato de ter se deslocado, amparada pelos irmãos, da vila onde morava até a terra natal, para ser tratada pelas mulheres de sua família. Caso os acordos de seu casamento estivessem completos, Jinnah teria sido cuidada pelas mulheres da família do marido e teria como sua casa a comunidade do esposo. Assim, não considero o marido de Jinnah nas análises deste mapeamento, visto que ele não faz parte do grupo doméstico envolvido nos cuidados da mulher, tanto diante da doença quanto perante a morte desta. Portanto, as informações privilegiadas no organograma são aquelas que indicam o trabalho do cuidado e a transmissão do vírus, e também a morte e a sobrevivência tomando como ponto de partida as relações estabelecidas com Jinnah Amara.

Partindo propriamente para a análise deste mapeamento, pode-se dizer que, num total de 48 pessoas presentes no organograma que tiveram contato, direto ou indireto, com Jinnah, 30 são mulheres e 18 são homens. Das 30 mulheres, 12 delas são consideradas da família da enferma, sendo 10 consanguíneas, uma cunhada e a esposa do irmão da mãe. Enquanto 17 mulheres são amigas e vizinhas, 14 tendo tido contado direto com Jinnah e apenas três sendo esposas de amigos da enferma. Contudo, dos 18 homens, seis homens da família tiveram contato com Jinnah, três consanguíneos mantiveram contato direto e três cunhados estabeleceram contato indireto com a doente, apenas através de suas esposas, no caso, irmãs e primas de

Jinnah. Dos 12 homens que são considerados amigos e vizinhos, apenas quatro tiveram contato direto com Jinnah, os outros oito tiveram contato indireto com a enferma, através de suas esposas ou mães. Das 29 mulheres que tiveram contato direto ou indireto com Jinnah, 19 delas, consanguíneas e não consanguíneas, que não crianças, tornaram-se cuidadoras de Jinnah.

Através do contato, direto ou indireto, com Jinnah, partindo do contexto deste organograma, conclui-se que, do total de 30 mulheres, 83% delas ficaram doentes e 56% morreram. Do total de 18 homens, 67% foram infectados e 50% faleceram. Além disso, em termos de sobrevivência e do número de doentes de acordo com o sexo, também as mulheres possuem o maior número de sobreviventes: 32%. Os homens apresentaram uma taxa de 25% de sobrevivência.

Tomando-se o caso da comunidade de Komende-Luyama e de Jinnah Amara, mulheres morreram mais do que homens por conta do vírus do ebola. Como já dito, muitos pesquisadores não dando a devida importância às questões de gênero e violência por trás das estatísticas, dizem, com certa calma, que mais mulheres morreram, pois na Serra Leoa existe um maior número delas. Dessa maneira, o resultado de mortes por conta do vírus do ebola estaria adequadamente proporcional à diferença numérica entre homens e mulheres no total da população serra-leonesa. Porém, como já explicitado, mesmo diante disso, desde o início de minha pesquisa, não aceitei esta resposta como um ponto final. A clareza apresentada pelas estatísticas, para mim, apenas escondia o que aquela epidemia escancarava sobre si mesma e sobre as relações de gênero na Serra Leoa.

Independente dos números – que são de fato importantes, inclusive para a proposição de políticas públicas futuras – pensava eu, e continuo convicta disso: o ebola não apenas envolve e demanda cuidado, mas também é transmitido pelo trabalho do cuidado, irradiando-se pela trama do parentesco.

Para aqueles que se satisfazem e “dormem tranquilos” com as explicações estatísticas, eu perguntaria: sendo a epidemia do ebola espalhada pelos diversos atos do trabalho do cuidado, caso houvesse na Serra Leoa um número maior de homens do que de mulheres, teriam estes sido mais infectados pelo vírus? Vejamos bem que a questão aqui não está relacionada à proporção de mulheres e homens no total de habitantes da Serra Leoa, mas sim, na proporção de cada grupo no engajamento do cuidado frente à epidemia.

De acordo com o último censo da Serra Leoa (2015)⁷⁸, na região de Lower-Bambara, onde encontra-se a comunidade de Komende-Luyama, no total de habitantes do local, havia maior número de homens do que mulheres. Contudo, isso não foi motivo suficiente para que homens contabilizassem o maior número de infectados e mortos durante o período do ebola: quanto menos se cuida, menos se morre.

Por fim, volto à ideia da produção do parentesco através de substâncias compartilhadas, especialmente fezes, vômitos e vírus. Foi através dos cuidados, que perpassavam pelo frequente contato com fezes e vômitos que, por exemplo, Jinnah Amara transmitiu o vírus do ebola para a sua amiga e vizinha Binta Bah.

Após a morte de Jinnah, Binta foi e voltou dos centros de tratamento do ebola por três vezes, levando junto consigo as duas filhas. Perdendo para a doença a filha a quem amamentava, sobreviveram a mãe e sua filha mais velha, de seis anos, Doris Vandí, esta herdeira das sequelas do ebola. No desenrolar desta experiência, como que numa transfusão de sangue, Binta recebeu o vírus de Jinnah Amara e o transmitiu a suas filhas.

Desse modo, a escatologia e a virulência também são capazes de produzir o parentesco de maneira eficaz. Creio que, depois de ter dividido o mesmo vírus com Jinnah Amara e ter manejado os excrementos desta, Binta Bah tornou-se bem-vinda a “comer no mesmo *pot*” da família Amara. Assim foi o caso de tantas outras pessoas, principalmente mulheres, que produziram parentesco pela virulência, transmitida pelo árduo cuidado e contínua vigília da mulher que primeiro padeceu na pequena comunidade de Komende-Luyama. A enfermeira Doris repetiu para mim a seguinte frase algumas vezes: “Mariama, aqui, o ebola é o pai, a *lassa fever* é a mãe e o cólera é o filho! Mas o problema deste país é a pobreza!”.

Lembro-me que, independente da quantidade de vezes que já tivesse ouvido aquela frase, ela me impactava sobremaneira, pois enxergava ali o núcleo do parentesco e pensava como as características daquelas doenças realmente se encaixavam bem nos papéis dados a cada uma delas. O ebola era uma doença viral que tomou grande proporção midiática, mas que aparecia de quando em quando, através de surtos esporádicos, geralmente causando consequências trágicas; deste

⁷⁸Censo da Serra Leoa (2015), consultado em:
https://www.statistics.sl/images/StatisticsSL/Documents/final-results-2015_population_and_housing_census.pdf, acesso em 15 de março de 2018.

modo, uma epidemia passageira. A *lassa fever*, pouco conhecida no mundo não africano, mas uma epidemia viral que tem causado muitas mortes na África do Oeste, transmitida através do contato com objetos e alimentos que entraram em contato com a urina do rato, comum nas várias casas da Serra Leoa. Atualmente, há instituições, serra-leonenses e internacionais, visitando comunidades e ensinando às pessoas práticas de prevenção à epidemia lassa, que se instalou na região há algum tempo e não parece estar sob controle, matando muita gente, porém menos alarmante globalmente do que o ebola. O cólera, uma epidemia bacteriana, talvez se possa dizer: uma verdadeira endemia em certas regiões do continente africano (doença infecciosa que ocorre com frequência em uma determinada região). Uma moléstia que mata muitas pessoas, tendo uma imagem fortemente ligada às crianças.

Estas duas últimas, a epidemia de lassa e a endemia do cólera, têm uma frequência muito maior nos países africanos do que o ebola, mas este último causa muito mais alarde e alarme. Todas elas são doenças que exigem o trabalho do cuidado, que é perigoso, colocando em risco as cuidadoras das comunidades, ou seja, suas mulheres. São doenças da pobreza, como sempre reiterava Doris, da precariedade, da falta de estrutura sanitária, da falta de água tratada, da falta de políticas públicas de saúde básica. Sempre tive dificuldade de reproduzir a fala de Doris, com sua veemência, entre amigos antropólogos, na medida em que muitos a ouviam como algo que tirasse a agência daquelas mulheres, como se “doenças da pobreza” cristalizassem a questão e não demonstrassem possibilidade de criatividade. A retórica da “falta”, sempre malvista em nossos textos, parece ser sempre gritada por nossos interlocutores.

Com o tempo, segundo esta pista, percebi que muitos antropólogos brasileiros têm dificuldades de citar a pobreza vivida e frisada nas falas de seus interlocutores, como se isso fosse reduzir a pluralidade de suas experiências, ignorar suas margens de manobra. Isso faz parecer que a pobreza e a fome são temas restritos às pesquisas dos anos de 1950 a 1970, como se o pesquisador Josué de Castro⁷⁹ fosse ultrapassado. Diante de meus conflitos com uma certa antropologia “despolitizada”, evoco a antropóloga Clara Han (2012), que tem recorrido com rigor à questão da pobreza e suas consequências na vida de seus interlocutores, a partir de um longo trabalho de

⁷⁹ Ver, especialmente, *A geografia da fome: o dilema brasileiro: pão ou aço* de Josué de Castro (1952).

campo no Chile. Han parte da vida cotidiana, apontando para a relação entre *care*, circunstâncias de pobreza e precariedade econômica. Escreve a autora:

Eu me dedico a questões morais da vida quotidiana, nas quais o cuidado é um problema, e não um dado. Eu tomo o cuidado como sendo difuso e não definível de uma forma simples. (...) diante de pressões econômicas (...) a experiência do cuidado pode extravasar e se tornar uma experiência do limite de alguém (Han, 2012, págs. 24 e 27)⁸⁰.

Desta maneira, assim como Han, entendendo o cuidado como uma questão moral e cotidiana, fortemente impactada por condicionantes econômicos. Quando Doris apontava que o problema da Serra Leoa era a pobreza e que ebola, *lassa fever* e cólera eram doenças da pobreza, de forma alguma ouço esta afirmação como uma redução do debate ou como cerceadora de possibilidades. Meus interlocutores, ou nossos interlocutores em pesquisas antropológicas, também são “sujeitos políticos”, desejando manifestar indignações, frustrações e as desigualdades econômicas que vivem em suas falas e, confesso, conhecendo bem as serra-leonenses que aqui apresento, não esperaria nada diferente. Quando Doris, ou qualquer outra interlocutora, frisava a questão da pobreza, fazia-o para mim com sua voz política. Entendo, inclusive, as formulações expressas por Doris no sentido de afrontamento, mostrando que, com toda aquela pobreza e falta de infraestrutura básica, as mulheres da Serra Leoa sobrevivem, inventando e criando práticas diárias potentes e afrontosas, tendo a sobrevivência como algo cotidiano, ordinário.

Ainda à procura de entender as dinâmicas da epidemia, certa vez demandei a *Sister MacCauley*, responsável geral pela *National School of Nursing*, a Escola Nacional de Enfermagem, em Freetown, o porquê de mais mulheres terem morrido durante a epidemia. Ela confirmou a hipótese que aqui apresento: afirmou que era pelo fato delas serem as *caregivers*, as cuidadoras, de suas famílias: “Elas cuidam!”. Quando perguntei, contudo, o porquê da sobrevivência entre as mulheres também ter sido mais elevada, com certa demora e talvez incerteza, respondeu: “É porque as mulheres se cuidam mais, fumam e bebem menos, procuram médicos...”.

Aquela resposta me pareceu descontextualizada, visto que eu me referia a um período em que a busca por médicos não era tão assídua porque envolvia medo e, mesmo aquelas que procuravam ajuda médica, às vezes, precisavam esperar até oito

⁸⁰ Texto original: “*I engage moral projects in everyday life, in which care is a problem rather than a give. I take care as being diffuse and not definable in any simple way. (...) in economic pressures (...) experience of care could pass a threshold and become an experience of one's limit*”.

dias pela chegada de uma ambulância em suas comunidades. Contudo, de alguma forma, aquela resposta fazia sentido quando eu a interpretava em termos mais abrangentes: as mulheres sobreviveram mais ao ebola porque “se cuidavam mais” no sentido de que cuidavam umas das outras. Assim, o cuidado que transmitia o vírus e podia levar, no limite, à morte, é o mesmo cuidado que, pela resiliência, poderia produzir a possibilidade de sobrevivência. Talvez alguém se pergunte: mas elas não cuidavam também de seus maridos? Cuidariam melhor de suas amigas do que de seus companheiros? É certo que não, não faria sentido algum este pensamento. Porém, a rede de mulheres cuidando umas das outras era uma trama densa de cuidados, envolvendo diversas delas. Se tomarmos o exemplo do caso de Jinnah Amara, em poucos dias, 19 mulheres, pelo menos, desenvolveram alguma ação de cuidado para com a doente. Sugiro, por outro lado, que, no caso de um marido doente, na falta de amigos homens cuidadores, ficariam em desvantagem no que tange a quantidade de cuidadores, reduzindo-se à sua esposa, filha, irmãs e mãe.

A menor quantidade de gente a realizar o trabalho do cuidado poderia proteger o homem doente de uma densa trama de perigo e transmissão. Simultaneamente, e por isso mesmo, poderia tornar menor sua possibilidade de sobrevivência. O que posso dizer, observando a rede de parentesco de Jinnah Amara, é que “o fardo do amor”, as responsabilidades com a casa e com o cuidado da família expandida, matava as mulheres em função do cuidado perigoso, transmitindo o vírus do ebola entre elas. O mesmo cuidado perigoso que matava, contudo, podia trazer a sobrevivência.

Nos centros de tratamento do ebola, havia uma separação por sexo. Desta maneira, mulheres compartilhavam ajuda mútua, dado que esta era a forma que conheciam de habitar o mundo. Os homens, por outro lado, ficavam muito mais dependentes do trabalho do cuidado de enfermeiras e médicas, visto que, desde cedo, experienciavam uma dependência em relação ao trabalho do cuidado das mulheres de suas comunidades. Todavia, as agentes de saúde, e os agentes, dos centros de tratamento, encontrando-se em menor quantidade do que a rede ordinária de cuidados de uma comunidade, precisavam se revezar entre todos os pacientes. Penso que tudo se passa, nas “novas” paisagens relacionais produzidas pelo ebola, como se o penoso trabalho do cuidado imposto às mulheres, desde meninas, que sempre as havia deixado para trás na educação, no acesso a direitos e nas próprias taxas de mortandade da epidemia do ebola, pudesse ser, por fim, sua própria “redenção”.

II – Cemitérios do ebola: entre porcos, túmulos, coveiros e história

O (não) trabalho do luto

Numa manhã em Komende-Luyama, antes das sete horas, enquanto as meninas seguiam suas tarefas, Jama varria o terreiro e me cumprimentava através janela de meu quarto: “*Mōnin, Mariama! Aw yu sleep?*”, “Dia, Mariama! Como você dormiu?”. Jamie varria a parte da frente do posto de saúde da comunidade. Abie usava a primeira brasa do dia, na lenha disposta sobre o chão da cozinha, para esquentar a água e encher os baldes que Doris e Benita usariam em seus banhos que iniciariam o longo dia que se desenrolaria pela frente. As enfermeiras arrumavam seus muito limpos, engomados e alinhados uniformes rosas para, em seguida, vesti-los e atender às várias mulheres que já se espalhavam pela varanda do posto de saúde e maternidade.

Estávamos em agosto, estação das chuvas no país, mas a chuva não impedia que as grávidas chegassem com seus caderninhos para o acompanhamento de suas gestações. As segundas e quartas eram dias reservados às lactantes; terças e quintas, dias das consultas com as grávidas; sextas e sábados, dias para consultas gerais, abertas a todos de Komende e de outras três comunidades atendidas por aquela unidade saúde. Domingo, finalmente, a porta de madeira da entrada tinha uma das suas partes fechadas, o que implicitamente queria dizer “dia de descanso”. Obviamente, o anúncio não se cumpria, já que nascimentos, acidentes e mortes não esperavam até segunda-feira para ocorrer. A semana daquele posto de saúde era sempre movimentada, com risos, muito choro de bebês, xingos de mães aos seus filhos desobedientes ou mesmo obedientes. O trabalho daquelas enfermeiras era incessante, várias vezes as vi adiando conversas, almoços, banhos e sono, no intuito de trazerem crianças ao mundo.

Naquela manhã, apesar do burburinho das grávidas que chegavam para suas consultas, ouvíamos ao longe um choro gritado, ou um grito chorado, estridente e ritmado. Obviamente, sabia que aquele som não era das crianças ou gestantes que esperavam na varanda do posto. Aquele barulho repetitivo – e, eu adicionaria com sinceridade, irritante e enlouquecedor – veio-me com a memória de algo que eu já havido presenciado. Antes mesmo de recordar do fato experienciado, como de supetão, disse a mim mesma: “Isso é choro de morte!”.

Recordei-me que semanas antes, quando estivera em *Njala University*, em busca de dados no *Ebola Museum*, o Museu do Ebola, na cidade de Taiama, distrito de Bo, tinha ouvido algo bem semelhante. Hospedada em uma *Guest House*, uma espécie de hotel da grande universidade – que, para nós, poderia ser descrita como uma cidade universitária rural –, deparei-me com uma das cozinheiras do lugar a performar um choro gritado, quase sem lágrimas, enquanto balançava seu tronco para frente e para trás, abraçando o próprio corpo. No meio de seu desespero controlado, contou-me que sua irmã tinha morrido e deixado quatro filhos pequenos. Eu, inocentemente, achava que era a única a me preocupar com ela, dado que todas as outras mulheres por ali se mantinham na cozinha. Naquela altura, apesar de “pesquisar a morte”, sabia muito pouco de suas performances na Serra Leoa.

Assim que me recordei da cena vivida em *Njala University*, sai do quarto em que estava hospedada e fui à varanda, onde várias grávidas e crianças também estavam com os olhos fixos na jovem mulher que chorava. Já sentada em um dos bancos do posto de saúde, ela segurava uma criança de dois anos no colo, embrulhada em uma lapa (nome dado, na região, aos tecidos africanos), e parecia não querer entender o que a enfermeira Doris a dizia: seu filho estava morto pela malária e não havia nada que pudesse ser feito. A partir da confirmação da morte do filho, a jovem começou a andar com a criança no colo, indo e voltando pela rua (de terra) principal de Komende-Luyama. Balançava o corpo da criança junto ao seu e gritava. Diante da violência dos gestos que manifestavam seu desespero, uma das mulheres da comunidade pegou o menino morto e o guardou em seu colo. A mãe continuou a fazer um caminho de ir e vir entre os dois extremos da pequena Komende. Neste movimento, ela elaborava um choro gritado, batia na própria cabeça e arrancava sua blusa do corpo⁸¹.

Aquela mãe não apenas sofria, mas exprimia, de maneira obrigatória, seus sentimentos do “enlutar-se” perante: a morte, o filho morto e a comunidade que a

⁸¹ Munida de uma ignorância previsível, demandei a Doris o porquê daquela jovem mãe não ter procurado assistência no posto de saúde, local que era um diferencial frente a todas as outras várias comunidades que sofriam por não disporem deste equipamento público. Até então, na minha cabeça, era inexplicável poder acessar um serviço tão escasso nas comunidades do país e não fazê-lo. Porém, a enfermeira explicou-me algo, que futuramente vim a observar em campo, além de estar muito bem analisado no livro de Paul Richards (2016). As pessoas não se dirigem imediatamente ao posto de saúde diante de uma enfermidade, ao contrário, utilizavam-se de remédios e banhos caseiros, esperando, de dois a três dias, para recorrerem a agentes de saúde, postos e hospitais, o que faz todo o sentido no contexto em que vivem, onde contam com diversas outros cuidados para além da “medicina Ocidental”. Atitude que, se pensarmos bem, não se difere muito do que fazemos no próprio Brasil.

assistia. Nesta performance, notava-se o emprego moral das lágrimas, do choro e do desespero. Na maioria das vezes, as mulheres são as principais responsáveis por performar o sofrimento social perante a morte, realizando cenas de tristeza, não exatamente espontâneas, frente aos ritos funerários. Os sentimentos de dor pela perda de um familiar e amigo devem ser publicizados, apresentados aos familiares e à comunidade. A esse respeito escreveu Marcel Mauss, em 1921, no clássico *A expressão obrigatória dos sentimentos*:

Não só o choro, mas toda uma série de expressões orais de sentimentos não são fenômenos exclusivamente psicológicos ou fisiológicos, mas sim fenômenos sociais, marcados por manifestações não-espontâneas e da mais perfeita obrigação. Vamo-nos limitar ao ritual oral funerário, que inclui gritos, discursos e cantos. (...) Em primeiro lugar, por inarticulados que sejam, gritos e uivos são sempre de certo modo musicais, a maioria das vezes ritmados, cantados em uníssono por mulheres (...) Mesmo quando não são cantados, os gritos, pelo simples fato de serem emitidos juntos, têm uma significação bem diferente da de uma pura interjeição sem sentido. Têm sua eficácia. (...) Os gritos são como frases e palavras. É preciso emití-los, mas é preciso só porque todo o grupo os entende (Mauss, 1979, págs. 147, 152 e 153).

Na mesma semana da morte da criança, enquanto realizávamos as entediadas e trabalhosas tarefas do cotidiano do posto de saúde, uma anciã faleceu. O professor da escola islâmica chegou à maternidade avisando a Doris e Benita que *Mama Moriba* havia morrido naquela manhã e que, dali a pouco, iriam enterrá-la. Como chovia muito, perguntei: “Mas professor, vão enterrá-la com esta chuva?”. Com um semblante que indicava que não havia o que pudessem fazer, ergueu as grandes mãos e disse: “Vamos, Mariama, não podemos esperar!”. Na minha cabeça, perguntava-me: “Como vão arrumar um caixão nesta chuva?”. Na verdade, existia naquela situação duas máximas que aprendi com eles: eram pobres e, também, muçulmanos. Sendo pobres, não tinham dinheiro para um caixão de madeira, mesmo se ali houvesse quem o vendesse, o que não era o caso. Sendo muçulmanos, era preferível que o corpo – limpo, perfumado e enrolado em panos brancos de algodão – fosse colocado diretamente na terra, com rapidez e sem qualquer tipo de ostentação. De acordo com os preceitos do Islã, os corpos devem ser enterrados com celeridade, se possível, horas após a morte.

No dia seguinte, um sábado cinzento, dirigi-me à casa da família, onde se iniciavam os rituais de luto. O marido idoso de *Mama Moriba* e o filho mais velho estavam sentados em uma banquetta de destaque. O senhor estava abatido, como

muitos outros, mas ninguém chorava. A casa estava lotada de familiares da comunidade e vindos de outros lugares, que chegavam desde o dia anterior. As mulheres jovens se reuniam na varanda da casa e pilavam muita pimenta para a comida que alimentaria a todos. Dentro de um dos quartos da casa, sob varais cheios de roupas – que, na verdade, funcionavam como guarda-roupas –, estavam as mulheres mais velhas, irmãs e filhas da falecida a conversar. Na Serra Leoa, quando uma pessoa morria em idade avançada, falavam que vivera uma longa vida. Nestes casos, a depender da religião e do contexto financeiro, as celebrações da morte não contavam com choros ou lamentos, ao contrário, eram festejadas com música, canções e danças. O funeral de *Mama Moriba* não era festejado, mas não se ouviam choros.

Muitos dos familiares vindos de outros lugares ficariam em Komende por certo tempo, já que os rituais que seriam praticados pela família seguiriam o Corão. O livro sagrado dos muçulmanos prescrevia que, três dias após a morte de uma pessoa, sua família deveria rezar em volta de sua sepultura. Depois de 40 dias, muitos deles voltariam – talvez percorrendo longas distâncias a pé – para relembrem a falecida. Aquela família, felizmente, conseguiria realizar todas as etapas do luto. Assinalo felizmente, pois estes ritos são tão ou mais importantes de serem seguidos à risca que os próprios rituais de nomear um recém-nascido naquela comunidade e, de modo geral, em grande parte das localidades da Serra Leoa. Quando participei, em 2015, no distrito de Kambia, de um ritual de 40 dias da morte de uma mulher, era impressionante notar a quantidade de pessoas que haviam se deslocado, dentro e fora do país, para ali homenagear a falecida. A cerimônia contava com vários imãs, líderes religiosos muçulmanos, e com um farto almoço oferecido a toda a comunidade⁸².

Durante todo meu trabalho de campo, nenhum chefe ou *Mamie Queen* (as anciãs que detêm muita autoridade nas comunidades) faleceu, desta maneira não pude presenciar seus rituais funerários. Porém, quando fui autorizada pela *Mamie Queen* de Komende-Luyama a visitar o *Bondo Bush*, local da reunião da sociedade secreta das mulheres onde são realizados diversos rituais e ensinamentos às meninas e mulheres,

⁸² Em Freetown, vivenciei outros ritos relacionados à morte. Em 2017, andando pelo centro, participei de uma grande comitiva funerária, que saía de uma das maiores igrejas pentecostais da cidade. Mulheres e homens extremamente elegantes, vestidos com roupas brancas e pretas (cores tradicionais do luto no país), seguiam o carro que levava o caixão de uma senhora, conhecida por ser uma importante professora na capital. O cortejo contava com duas bandas de música e muita animação. Além disso, em 2016, morreu um dos homens mais ricos da Serra Leoa, tido como “*Big man*”. Seu funeral durou vários dias e foi uma grande ocasião.

pude ver inúmeras covas de *Mamie Queens* e de mulheres que haviam sido importantes na sociedade secreta. A atual *Mamie Queen* mostrou-me, com orgulho e reverência, as covas de suas ancestrais e contou-me que o diabo da *Bondo Society*, *Sowei*, lá performava danças de luto em ocasiões específicas, como a morte de uma liderança feminina da comunidade.

Alguns homens de Komende também me contaram como se dava o funeral e enterro de grandes chefes, sempre membros da *Poro Society*, a sociedade secreta dos homens. Explicaram que alguns dos túmulos que eu tinha visto pela comunidade, feitos de cimento e com detalhes em relevo, diferentes das covas no cemitério (localizado na mata), eram de antigos importantes chefes. Apenas chefes e autoridades masculinas podiam ser enterrados no centro da comunidade, perto das casas.

Quando algum chefe morria, esta informação deveria ser guardada até a chegada dos diabos da sociedade secreta dos homens, *Gbinie*, *Gafagortie*, *Yomah*, *Wujeh* e *Gɔboy*. A morte do chefe só deveria ser revelada por um dos diabos, que saía dançando pela comunidade, anunciando, com sua dança, o falecimento da autoridade. Em seguida, o corpo circulava pela comunidade e era enterrado, momento em que os demais diabos se reuniam e dançavam em volta da cova. O choro não era admitido até que fosse autorizado pelos diabos. Ao redor da cova, ao redor dos diabos que dançavam, seriam permitidos apenas homens; as mulheres, deviam ficar distantes, a observar. Em *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual* (1991), os antropólogos Peter Metcalf e Richard Huntington, dissertando sobre o povo Nyakyusa, da Tanzânia e do Malawi, apontam algo sobre sua dança ritual funerária que muito me lembra o povo mende, conhecido na história da Serra Leoa como hábeis e corajosos *warriors*, guerreiros:

(...) os homens Nyakyusa afirmam que a dança os ajuda a expressar e a superar a dor e a raiva diante da morte de um parente: “Esta dança de guerra representa luto, nós estamos lamentando a partida de um homem. Nós dançamos porque existe uma guerra em nossos corações” (Metcalf, Huntington, 1997, pág. 56).⁸³

Certa vez, pedi a dois amigos, Mustapha e Mohamed Joe, para que me levassem ao cemitério de Komende, queria ver o lugar em que Jinnah Amara havia

⁸³ Texto original: “(...) Nyakyusa men state that the dance helps them express and overcome their grief and anger over the death of a kinsman: ‘This war dance is mourning, we are mourning a man. We dance because there is a war in our hearts’”.

sido enterrada. Sempre estava pedindo aos homens coisas deste tipo – mostrar isso ou aquilo, levar-me aqui e ali – pois era muito difícil que as mulheres tivessem tempo, sempre estavam cuidando dos filhos e da casa, lavando roupas, cozinhando e cuidando dos *gardens* (os pequenos roçados perto das casas). Desta maneira, tornei-me muito amiga de Mustapha, um homem jovem, mas que conhecia muito de sua comunidade e das histórias do ebola. Assim como Doris, o irmão classificatório de Jinnah foi uma das pessoas que mais ajudou nesta pesquisa, pois, quando não estava em sua *farm* plantando arroz ou cacau, dispunha-se a circular comigo e a me explicar complexas questões da gramática do convívio e da política do viver na comunidade.

Mohamed Joe que, como Mustapha, era sobrevivente da epidemia, passava os dias andando com uma moto vermelha, apesar de não trabalhar como motociclista de *okada*. Lembro que, em 2015, a enfermeira Doris me dizia, ao vê-lo com uma jovem com quem tinha dois filhos, “Eles são tão apaixonados! Quando ele voltou do centro de tratamento, eu estava preocupada. Disse para eles terem cuidado e esperarem!”. A enfermeira se referia ao período restritivo, 90 dias sem manter relações sexuais, quando um sobrevivente do ebola recebia alta dos centros de tratamento, tendo em vista que alguns médicos supunham que o sêmen poderia abrigar o vírus por algum tempo, mesmo o homem estando curado da doença.

Lembrando-me do que Doris havia me falado, recordando a expressão apaixonada em seu rosto ao falar do casal, conforme caminhávamos para o cemitério, perguntei sorridente: “Mohamed Joe, como vai sua ‘esposa’ e seus filhos?”. Fiquei constrangida, quando, com seriedade e dando fim ao assunto, disse: “Mariama, eu sou muito novo pra ter mulher e família. Agora é hora de eu aproveitar minha juventude e estudar. Depois eu penso em ter uma casa e uma família!”. Mohamed Joe apenas me ensinava que o homem escolhia a hora de constituir família, mesmo se tivesse filhos, responsabilizando-se por eles e pela esposa quando acreditasse ser a hora adequada – para meu amigo, aquele não era o momento propício para tanta responsabilidade⁸⁴. Por outro lado, às mulheres era forçoso assumir o desgastante trabalho de cuidado frente à família, porque, no caso delas, nunca eram consideradas jovens demais para assumirem responsabilidades.

⁸⁴ Em campo, na Serra Leoa, várias vezes presenciei homens e mulheres mais velhos se referindo a homens na casa dos 30 ou 40 anos como *bɔbɔ* (do krio, “menino”, termo usado para se referir a crianças pequenas), inclusive justificando atitudes impróprias ou irresponsáveis.

Diante daquela embaraçosa conversa, mudamos de assunto. Estávamos no que parecia uma pequena clareira numa parte de mata densa, ainda em Komende, mas distante das casas e do centro da comunidade. Não consegui me situar e, não vendo qualquer túmulo, marcação no chão, lápides ou cruzes (pelo fato de haver pessoas neopentecostais na comunidade), disse a Mustapha: “Mas onde está enterrada Jinnah Amara?”. Ele apontou exatamente para o chão sob meus pés. Quase não acreditei naquela “anedota antropológica” instantânea, da qual eu mesma era protagonista. O corpo de Jinnah havia sido enterrado na entrada da clareira e sua cova já estava tomada por mato. Vi, ao fundo, a cova ainda remexida de *Mama Moriba*, recém-enterrada.

Jinnah Amara tinha cumprido o seu objetivo: morrer em casa. Ela fora enterrada no cemitério de sua comunidade de origem, mesmo sendo proibido o sepultamento de qualquer doente do ebola fora dos chamados “cemitérios do ebola”. Seu corpo morto havia sido lavado e preparado por sua mãe, Fatmata Amara, o que estava de acordo com todas as prescrições islâmicas, afastando as poluições que pudessem atrapalhar a passagem para a outra vida. Contudo, do ponto de vista biomédico, o corpo de Jinnah encontrava-se no momento mais contagioso. Enquanto contaminava com o vírus do ebola sua mãe e outras tantas mulheres, Jinnah adquiria pureza espiritual para ser digna de *Allah* e da vida após a morte. Como aponta o antropólogo inglês Paul Richards (2016), enterros seguros do ponto de vista médico são inseguros da perspectiva social e espiritual.

O corpo de Jinnah Amara, quando da sua morte, foi enterrado na “sagrada” terra da inumação, de forma pura (livre de poluição e mácula) no que tange os rituais e os saberes da morte de seus velhos e de sua comunidade; porém, de forma séptica e contagiosa para a medicina. Portanto, espiritualmente, Jinnah terminou sua vida impoluta; diferentemente daquelas que cuidaram dela. As mulheres cuidadoras de Jinnah, aquelas muitas que não sobreviveram, morreram em centros de tratamento do ebola, não podendo receber a limpeza de seus corpos, muito menos os rituais funerários obrigatórios. Elas foram enterradas no Cemitério da Cruz Vermelha, pelo menos 30 minutos distante de Komende, lugar inacessível aos habitantes da comunidade devido à grande distância, que acarretava muito gasto com transporte. Além disso, tratava-se de um espaço vazio de sentido, na medida em que não pertencia à terra da comunidade. Este “cemitério do ebola” nunca havia sido visitado

pelos moradores de Komende até o ano de 2017, quando Mustapha e eu fizemos uma visita ao local.

Chegando lá, os portões do cemitério estavam abertos, mas o lugar visivelmente não andava sendo bem-cuidado, trepadeiras espinhentas e mato cobriam os túmulos. Mustapha saiu a caminhar pelo local, procurando onde sua mãe e irmãs haviam sido sepultadas. No entanto, apesar de falar três línguas, inglês, krio e mende, Mustapha não sabia ler. Seguimos juntos, então, pisando entre túmulos e espinhos, eu lendo todas as muitas placas em voz alta e ele balançando a cabeça em negativo. No fundo do cemitério, chegamos às placas indicando os mortos de Lower-Bambara, região onde está localizada Komende-Luyama. A partir desse momento, a cada nome que eu lia ele respondia algo, nada triste ou melancólico, mas comentários relativos ao ordinário. Com nossa conversa, eu sentia que os mortos iam ganhando vida e história para além dos túmulos.

Era interessante que, de alguma forma, aquelas pessoas estavam em suspensão para Mustapha, ou seja, mortos biologicamente, mas não ritualmente, visto que a comunidade não pudera se enlutar por eles. Não era um encontro com mortos, era um encontro com algo híbrido: nem mortos, nem vivos. Finalmente, chegamos a uma placa com o nome apagado. Aquele era um dos últimos túmulos e, imaginando que talvez pudesse ser o de Musu Mambu, molhei a placa de bronze com a água da garrafa que trazia em minha bolsa. Fui capaz de ler, com muita dificuldade, o nome da mãe de Mustapha, a irmã de Fatmata Amara, por sua vez mãe de Jinnah. Confirmei a ele que ali se encontrava o corpo de sua mãe.

Daquele momento em diante tive, talvez, minha mais tensa e densa experiência de campo. Mustapha parou em pé diante do túmulo de Musu Mambu, que estava coberto por trepadeiras. Mudando seu semblante, agora sério e apresentando reverência, colocou a mochila que carregava no chão e se prostrou no túmulo da mãe, limpando-o. Sem se preocupar com os espinhos, ele arrancou toda a trepadeira, limpou todo o retângulo que marcava o jazigo de Musu Mambu. Não sei se posso considerar que ali, naquele momento, meu amigo se enlutava pela mãe, porém, sendo ela muçulmana e não tendo passado pelos rituais de purificação de seu corpo morto, creio ser bem significativo que ele tenha limpado seu túmulo com tanto empenho.

A partir de nosso ziguezague pelo cemitério, conclui que Mustapha, caso tivesse a chance de retornar, poderia não achar novamente o túmulo de sua mãe, pelo fato de não saber ler e porque várias placas estavam se deteriorando, sofrendo

processo de enferrujamento. Devido à falta de cuidados, o mato poderia novamente tomar a sepultura de Musu Mambu. Em vista deste discernimento e por nossa amizade, rasguei uma parte da echarpe que usava e ofereci o pedaço a ele. Sem trocarmos palavras, ele amarrou o pano vermelho na placa, onde o nome de sua mãe desaparecia, e disse: “*Baika!*”, da língua mende, “obrigado”.

Seguimos a visita tirando fotos dos túmulos daqueles habitantes de Komende-Luyama que não puderam voltar à comunidade. Saídos do centro de tratamento do ebola direto para o cemitério, suas famílias nunca mais os tinham visto tampouco conseguiam visitar suas sepulturas. Chegando à comunidade, mostramos as fotos a algumas mulheres, que tiveram reação semelhante à de Mustapha, tecendo comentários cotidianos sobre cada um deles. Certamente mortos, mas quem os havia visto mortos? Quem havia participado de seus enterros? Quem pudera se enlutar por eles? Ou seja, a situação era delicadamente ambígua, suspensa, de extrema irrealidade para aquele povo da Serra Leoa que, em algumas ocasiões, enterrava parentes até no quintal da própria casa, guardando seus ancestrais perto de si.

Túmulos de amigos e parentes de Jinnah Amara,
mortos pelo ebola no ano de 2014.
Acervo pessoal, Cemitério da Cruz Vermelha, Serra Leoa, 2017.

Túmulo de Musu Mambu, mãe de Mustapha.
Acervo pessoal, Cemitério da Cruz Vermelha, Serra Leoa, 2017.

A limpeza e a preparação do corpo morto são preocupações das famílias muçulmanas. Com o advento do ebola, inúmeras famílias se viram impedidas de seguirem as prescrições do Islã, o que levou a desequilíbrios entre o mundo dos vivos e o dos mortos. O coveiro Mohamed, funcionário do Cemitério King Tom, em Freetown, contou-me que poucas famílias visitavam as covas e túmulos do ebola, muitas não sabiam onde seus parentes tinham sido enterrados, alguns dos túmulos não tinham nomes, apenas números. As poucas famílias que visitavam os jazigos de seus mortos – muitos haviam sido encaminhados dos centros de tratamento direto para os “cemitérios do ebola” – levavam água e jogavam na sepultura, na altura em que se encontrariam a cabeça e os pés do morto, na tentativa de limpar o corpo daqueles que não puderam ter o ritual funerário como prescrito. Na Serra Leoa, o ebola legou uma tensa situação espiritual para as famílias: de um lado, corpos mortos que não puderam receber os rituais indispensáveis à passagem para a outra vida; de outro lado, os vivos não realizaram suas obrigações rituais perante seus mortos e, por isso, seguem em dívida com seus parentes falecidos e impedidos do fundamental enlutamento .

O insustentável corpo morto

A forma como o corpo era preparado para o sepultamento e o modo como se davam os rituais funerários podiam ser mais importantes do que a morte em si – ou melhor, a constituíam enquanto tal. Ter o direito assegurado que, após a morte, o corpo seria preparado e enterrado segundo os preceitos do Islã era, para os serra-leonenses que conheci, uma das questões centrais em suas vidas: toda a sorte de fortuna divina, envolvendo recompensas e punições, dependia da pureza espiritual do corpo morto. A esse respeito, Gisele Fonseca Chagas (2015) aponta que a feitura do “morto muçulmano” é inescapável da materialidade da religião. Ou seja, são necessários inúmeros processos para que um corpo seja entendido como puro para o encontro com *Allah*, no dia do Juízo Final. Portanto, todo muçulmano deseja estar preparado corretamente, sem qualquer mácula, para este momento.

Segundo a autora, o fato de ter tido uma vida correta, e ter promovido a justiça durante a passagem na terra, não garante a vida eterna a alguém. Desse modo, os rituais de limpeza e enterro do corpo são essenciais para a boa fortuna da pessoa morta durante a passagem para a outra vida. As exigências sobre as pessoas que prepararam o corpo do defunto são inúmeras. Geralmente, esta difícil e delicada tarefa é transferida aos velhos da comunidade de origem, onde o corpo deve ser preferencialmente inumado. Para fazer o “corpo muçulmano” é urgente que se tenha conhecimentos religiosos, observando corretamente os valores islâmicos e fazendo a manipulação adequada de cada elemento.

Na Serra Leoa, o corpo morto de uma mulher era lavado por sua mãe ou anciã da comunidade, muitas vezes estas eram membros da sociedade secreta das mulheres, *Bondo Society*. O mesmo se dava para os homens, corpos masculinos eram limpos pelos homens mais velhos das vilas, pertencentes à sociedade secreta dos homens, *Poro Society*. Estes anciãos, detentores dos saberes sobre a morte, eram capazes de realizarem o trabalho do cuidado com o defunto da maneira correta, possibilitando ao morto a limpeza material corporal essencial para a pureza espiritual. Desse modo, a forma mais adequada para se purificar espiritualmente um corpo no Islã era, ao mesmo tempo, um dos momentos mais arriscados para a transmissão dos vírus do ebola. A despeito disso, os familiares se arriscavam para garantir a mais adequada preparação dos corpos de seus parentes.

Não se pode dizer que os rituais da morte na Serra Leoa são mais importantes que os rituais do nascer, porém são mais urgentes e indispensáveis. Assim, houve grande desavença entre as comunidades, que procuravam manter suas práticas funerárias, e as agências da ajuda humanitária, que buscavam a promoção de enterros assépticos e imunes à infecção pelo vírus do ebola. Para tanto, estas instituições eram contrárias à proximidade e participação familiar durante os enterros de mortos pela doença. Em resposta a tais protocolos, muitas comunidades passaram a demandar o treinamento de seus membros para que eles próprios pudessem tratar os enfermos e enterrar seus parentes. O antropólogo Paul Richards demonstra que a incorporação da demanda local demorou a ocorrer, o que dificultou o estabelecimento de processos seguros de cuidado e inumação em inúmeras comunidades. No livro *Ebola: How a People's Science Helped End an Epidemic* (2016), Richards, discorrendo sobre as solicitações de comunidades das etnias mende e temne, relata:

Outro informante disse que não havia opção: “Lavar e vestir o corpo para o enterro é preferível, mas nós não temos escolha, aceitamos a recomendação do governo”. De todo modo, o grupo também pediu para ser treinado para o trabalho: “Deem à comunidade o equipamento de proteção e as recomendações para que façamos o enterro”. (...) Jovens na comunidade de Foindu desaprovaram a forma como o “enterro seguro” era realizado: “Não, nós não gostamos disso. Os mortos devem ser enterrados com honra e respeito. Capacitem a comunidade para enterrar nossos mortos com todas os preceitos tradicionais, nos treinem para realizar o enterro” (Richards, 2016, págs. 98 e 99)⁸⁵.

As comunidades, desta maneira, entendiam a necessidade dos “enterros seguros”, impostos pelo governo serra-leonês e pelas agências de saúde, mas demandavam serem capacitadas para a tarefa, devido à importância do respeito à tradição. Diz um dos informantes de Richards: “Os olhos e a boca devem ser fechados pela esposa ou marido, ou pelo filho mais velho, porque a pessoa deve ser madura o suficiente para guardar os segredos do morto” (2016, pág. 100)⁸⁶. A maior dificuldade das organizações internacionais talvez tenha sido a falta de entendimento da importância do corpo morto no Islã. Não contaram com o fato de que famílias inteiras

⁸⁵ Texto original: “Another informant said there was no other option: ‘washing the body and dressing for burial is preferred, but we have no choice, [we] accept government’s recommendation’. However, the group also requested to be trained for the work: ‘Let the community to be given the protective gear and advice so we can undertake the burial’. (...) Young people in Foindu objected to way ‘safe funeral’ was carried out. ‘No, we don’t like it. [The] dead should be buried with honour and respect. Empower [the] community to bury our dead with full traditional rights; train us to perform burial process’”.

⁸⁶ Texto original: “The eyes and mouth are closed by the wife or husband, or by the eldest child, because should be mature enough to keep the secrets of the dead”.

arriscariam suas vidas para garantirem as corretas práticas funerárias, de acordo com sua religião.

Durante o período da mais ampla divulgação da epidemia, por exemplo, não havia ignorância das comunidades frente aos riscos da transmissão do ebola. Havia, no entanto, grande ignorância das agências internacionais de saúde quanto à relevância do corpo impoluto para os seguidores do Islã. Não há qualquer registro de que as comunidades tenham se indisposto a aprender os procedimentos de segurança biológica para a inumação de seus familiares, mas elas precisavam respeitar as prescrições para a garantia da segurança espiritual da família e da comunidade. Demorou-se a compreender que salvaguardar a limpeza e correção do mundo dos espíritos era tão ou mais importante que assegurar a saúde e assepsia na dimensão terrena. A insegurança espiritual, talvez, não valesse a segurança vital.

Segundo Paul Richards (2016), apesar da demora das entidades internacionais em dialogarem com as comunidades, e entenderem a importância da ajuda destas no controle da epidemia, a colaboração das autoridades religiosas e dos anciãos, pertencentes às sociedades secretas, foi fundamental para a contenção da doença. Muitas dessas figuras eram justamente responsáveis, a princípio, pela preparação dos corpos para os rituais funerários islâmicos.

Esta aproximação entre os saberes, em minha opinião, foi extremamente tardia. Enquanto os órgãos nacionais e internacionais de segurança e saúde recusavam-se a treinar as comunidades para cuidarem dos adoecidos e enterrarem os mortos, gastou-se muito tempo e dinheiro. As comunidades de difícil acesso, sem postos de saúde ou boa cobertura de telefonia celular foram severamente afetadas. Quando uma pessoa apresentava sintomas da doença, ambulâncias poderiam demorar até oito dias para chegar a determinados lugares. Caso o treinamento das comunidades tivesse sido realizado com rapidez, seus próprios membros estariam aptos a cuidar de seus doentes e enterrarem seus falecidos, tendo em vista que uma espera de oito dias por socorro era absolutamente impraticável. Muitos *elders*, professores, parteiras e agentes de saúde poderiam ter tomado a frente do tratamento nestes locais distantes e pouco conhecidos.

De forma lenta e retardatária, empreendeu-se no país uma propaganda didática com o intuito de atingir diversos grupos, usando, para isso, personagens e argumentos do cotidiano das comunidades. Cartazes e muros foram pintados nas cidades da Serra Leoa com desenhos de cenas do dia a dia, personagens como imãs (líderes religiosos)

e anciãos que orientavam, com frases em krio, sobre a forma de proceder diante da morte de um familiar ou vizinho. As advertências desta campanha – diferentemente de outras tantas, que apenas propagavam o medo do vírus – alertavam que a comunidade devia seguir rezando e respeitando a pessoa falecida, mas não deviam tocar o corpo morto. Estas ilustrações estavam por todas as cidades, pregadas em mesquitas e órgãos do governo. Uma das evidências de que a troca com os saberes comunitários revelou-se eficaz foi o fato de que nenhum dos jovens rapazes treinados para a realização do “enterro seguro” em suas comunidades sofreu com qualquer sintoma da doença.

Nos locais de difícil acesso, algumas comunidades saíram-se bem no tratamento de seus parentes, pois tinham conhecimento adquirido na vivência de outras epidemias, como tuberculose e varíola. Dessa maneira, creio que as comunidades locais entenderam mais rapidamente a invisibilidade dos vetores da transmissão do vírus do ebola, do que as instituições de saúde entenderam a materialidade da morte no país. Serra-leonenses nunca desejaram passar por cima dos conhecimentos biomédicos, que informavam a importância da administração de remédios e o imprescindível uso de luvas, botas e roupas de proteção (mesmo que adaptadas do dia a dia). As comunidades apenas desejavam que seus saberes também fossem respeitados, que seus sábios anciãos pudessem – com todo o aparato de proteção – conduzir os rituais de morte, que seus rapazes pudessem, com os protocolos que aprenderiam, realizar enterros em suas próprias comunidades, evitando que seus mortos fossem destinados aos distantes e nada familiares “cemitérios do ebola”.

Sempre que reflito sobre a centralidade do corpo morto no Islã e nas comunidades da Serra Leoa, algo de óbvio me escapa: como é possível que um grupo de serra-leonenses comuns compreenda que as luvas podem proteger de algo que não se vê, mas médicos e cientistas não consigam perceber a urgência de se tocar em algo tão material como um corpo? Com isso não pretendo, de forma alguma, propor uma Antropologia Simétrica, ao contrário, penso não haver aqui nenhuma simetria possível. Busco refletir sobre a relação das comunidades com os corpos de seus mortos. Um corpo que não é tocado é um corpo que, a princípio, não tem materialidade, um corpo que não existe enquanto tal. Como permitir a não existência de um corpo morto, que é nada mais que pura materialidade? Creio que, para as

comunidades onde estive, isso não seja apenas improvável, bem como insuportável e insustentável.

Referi-me aqui à importância da feitura do corpo morto no rito islâmico, visto que a Serra Leoa é um país de maioria muçulmana⁸⁷, mas havia serra-leonenses que seguiam o cristianismo. Mesmo pessoas que não professavam a fé islâmica, realizavam várias práticas da religiosidade tradicional da região, que envolviam a relação com os ancestrais, sendo a materialidade do corpo de suma importância. Portanto, também os cristãos, neopentecostais e católicos, rejeitaram o dito “enterro seguro”, que afastava os membros das comunidades de seus parentes falecidos, reforçando a importância do contato com o corpo morto. Além disso, todos os membros das comunidades apreciavam ter seus mortos enterrados em suas terras.

Por conta disso, a vizinha Libéria, mesmo com maioria católica, lidou com muitos problemas semelhantes aos da Serra Leoa, tendo em vista que todos os corpos – vítimas do ebola ou de outras circunstâncias – passaram a ser cremados no “Crematório do Consulado da Índia”, o que gerou vários atritos entre familiares de pessoas falecidas e órgãos do governo. Como os vivos poderiam acessar seus mortos? Como poderiam oferecer a eles os rituais mulçumanos, cristãos e/ou tradicionais sem que recebessem seus corpos materiais? Não se podia prestar homenagem sequer às cinzas, pois estas não eram devolvidas aos parentes por conta do perigo de contaminação. Mesmo quando entregues aos familiares, as cinzas não guardavam o mesmo sentido de uma inumação no território comunitário, visto que a cremação não fazia parte da gramática cultural dos moradores da região do Mano River. Até famílias que possuíam o raro “privilegio” de saberem em qual “cemitério do ebola” estavam enterrados seus parentes pouco ou nada os visitavam. Muitas vezes, o acesso aos cemitérios era árduo mas, sem dúvida, principalmente faltava sentido em ver seus mortos em uma terra distante, que não a sua, junto a outros mortos desconhecidos.

Logo após a “declaração oficial” da Organização Mundial da Saúde de que a Serra Leoa estava livre da epidemia do ebola, em novembro de 2015, Alimatu, uma

⁸⁷ A Serra Leoa e a Guiné-Conacri são países de maioria islâmica. A Libéria, mesmo tendo maioria cristã, conta com quase 15% de muçulmanos em sua população. Essa condição fez com que os três países da região do Mano River sofressem preconceitos, principalmente de países do Norte Global, que acusaram a lei da *Sharia*, os preceitos islâmicos, de propagarem o vírus do ebola. Desta maneira, o entendimento sobre importância do corpo morto no Islã pelas organizações de ajuda humanitária, e engajamento com as comunidades locais mostrou-se indispensável não apenas para conter uma epidemia como a do ebola, mas para evitar que se espraie ainda mais a “epidemia da xenofobia e da islamofobia”.

de minhas conhecidas no país, voltava do cemitério de Waterloo, local onde um familiar tinha sido enterrado. O governo havia decretado que, por motivos de segurança e precaução, as pessoas falecidas logo depois da declaração da OMS deveriam ser enterradas nos antigos cemitérios destinados aos mortos pelo ebola. Dizia Alimatu, visivelmente indignada: “É um absurdo o que estão fazendo com a gente! O ebola já acabou e estão levando nossos mortos para lugares distantes. Estão levando nossos parentes para o ‘cemitérios do ebola’ em Waterloo, mas eles não morreram de ebola!”.

Cemitério, um arquivo a céu aberto

– Denissa, Aw yu du? Yu na mi padi, A nid yu ep mi!
A nid yu gi mi wan Kaw fo du saraa fo ep Salone!

– Na waetin yu nid, Mohamed?

Tradução do krio para o português:

– Denissa, como você está?
Você é minha amiga, eu preciso da sua ajuda!
Eu preciso que você me dê uma vaca
para fazer um sacrifício para ajudar a Serra Leoa!

– Do que você precisa, Mohamed?

Era uma tarde muito quente de terça-feira, eu comia uma *shawarma* (*kebab*) na lanchonete indiana, quando o coveiro Mohamed me ligou, pedindo ajuda para comprar uma vaca, ele tinha urgência em fazer um *saraa*, um sacrifício islâmico. Pensando não ter compreendido muito bem, sai da lanchonete e perguntei: “Kaw? Yu nid wan cow? Fo du saraa?”, ou seja, “Vaca? Você precisa de uma vaca? Para fazer um sacrifício?”. Eu apenas repetia o que ele tinha acabado de me dizer, talvez, para assimilar aquele inusitado pedido. Eu falava alto, repetindo a palavra *saraa*, sem me dar conta que estávamos às vésperas das eleições, que, na Serra Leoa, sempre eram envoltas em rumores de sequestros e sacrifícios de crianças para a obtenção do poder. Assim, talvez, ficar gritando *saraa* não fosse muito adequado naquele momento.

Várias coisas me passaram à cabeça. A primeira foi: “Quanto custa uma vaca na Serra Leoa? E, no Brasil?”. Depois disso, pensei: “Desde 2015 tenho viajado tanto

pelo país, nunca vi nenhuma monocultura, nem criação de gado. Será que tem no norte do país, em Kabala? Talvez, foi a única região que não visitei. De todo modo, acho que a carne de boi daqui é importada de outro lugar”. Após minhas rápidas elucubrações, expliquei a Mohamed que aquilo era impossível, pois o dinheiro que tinha era contado para minhas despesas na Serra Leoa, dispende dinheiro na compra de uma vaca era impraticável naquele momento. Mohamed agradeceu muito, disse que tentaria com os irmãos da mesquita, e se despediu dizendo que me esperava, ainda naquela semana, no cemitério, emendando uma reclamação de que fazia muito tempo que eu não aparecia por lá. Realmente, tinha acabado de retornar a Freetown, depois da minha longa estada em Komende-Luyama. Combinei de encontrá-lo na sexta-feira e, mais uma vez, disse que sentia muito por não poder ajudá-lo na realização do *saraa*.

Em momento algum achei esdrúxulo aquele pedido, não me causou espanto. Posteriormente, perguntei o porquê da necessidade de um animal tão grande e, provavelmente, caro. Ele apenas disse que condizia com o tamanho do *saraa*. Desse ponto de vista, pensei, uma vaca fazia sentido. Mohamed almejava algo vultuoso, assim, era importante oferecer um animal de grande porte em sacrifício: objetivava nada menos que proteger a Serra Leoa do mal e de futuras tragédias.

Conheci Mohamed no Cemitério de King Tom, considerado um dos “cemitérios do ebola”. Diferentemente dos demais, distantes e localizados nas áreas rurais do país, este se encontrava dentro do perímetro urbano de Freetown. Mohamed era o coveiro responsável pelo cuidado das *ebola graves*, as “covas do ebola”. Mostrou-me toda a parte do cemitério dedicada aos mortos pelo vírus, ensinando-me como se dava a distribuição dos túmulos, e me contou que muitos dos primeiros túmulos não tinham data ou nome: “No início, era tudo muito rápido, traziam a pessoa para ser enterrada, ninguém sabia nome ou onde estavam os parentes. Por fim, uma ONG pagou para arrumar, fazer os túmulos assim, uns iguais aos outros, mais arrumado, mais bonito!”.

Quando me ligou, Mohamed estava muito desestimulado, a verba destinada às equipes responsáveis pelos enterros não chegava mais e os coveiros não tinham mais o que fazer, sem salário ou destino. Existia muito ciúmes entre os coveiros de King Tom, várias vezes, os coveiros mais velhos tentavam colocar Mohamed em seu lugar, dizendo que eles trabalhavam ali havia mais tempo, colocando-se na posição de chefes. Quando ia visitar Mohamed, sempre encontrava um punhado de homens

sentados em um banco de madeira, sem trabalho, suspeitando do que eu fazia ali. Muitos achavam que eu poderia ser de alguma organização internacional que, porventura, poderia trazer-lhes benefício financeiro. Outros não aceitavam que eu tivesse “escolhido” Mohamed para me contar as histórias das mortes, dos túmulos e do cemitério.

A princípio, realmente imaginava que enxergavam em mim apenas uma chance de conseguir dinheiro ou um (im)provável trabalho. Porém, com o tempo, notei que ali havia um grupo de historiadores, com muitos dados e fontes, sem ninguém que os quisesse ouvir. Afinal, estávamos em 2017 e o ebola já havia acabado fazia algum tempo. Não havia mais ONGs ou imprensa interessadas naqueles homens, que tinham servido para fazer um trabalho estigmatizado e perigoso, mas, em seguida, tornaram-se obsoletos.

Certa vez, um destes homens, vestido impecavelmente com um conjunto de calça e camisa bege, disse: “Eu sou o chefe do cemitério, por que você nunca me disse que era pesquisadora? Eu posso te contar tudo, sei muitas histórias do ebola... Este homem aí foi da equipe de enterro durante o ebola...”. Enquanto este senhor estufava o peito e falava, cada vez mais alto, sobre ser “o chefe” e a respeito de sua importância no cemitério, abaixei o olhar e avistei o coveiro que havia sido do *Ebola Burial Team*, a “Equipe de enterro do ebola”.

Lahai, com menos de 30 anos, sentava-se em uma ripa de madeira, vestindo uma bermuda suja da terra das covas e botas plásticas pretas. Ele estava sem camisa e encurvado. Relatou-me que não tinha mais trabalho por ali depois do ebola e estava morando no cemitério, pois sua família não o aceitava por conta do medo, afinal, ele havia tido contado com muitos corpos infectados pelo vírus. Disse que a rejeição da família vinha desde a época do ebola, mas que, pelo menos, contava então com um salário. O mesmo se dava com as equipes do crematório na Libéria. Sendo um trabalho visto como arriscado, os homens responsáveis pela cremação eram muito estigmatizados, mas recebiam um salário alto para os padrões do país.

Sem dúvida, a epidemia do ebola gerou muitos problemas para a Serra Leoa, porém seu fim ocasionou outros tantos. A enorme quantidade de pessoas mobilizada para trabalhar na função de coveiro era um exemplo perverso. Passada a epidemia, não tinham mais trabalho, nem salário, e não eram mais bem-vindos em suas famílias e comunidades. Seus parentes não os estigmatizavam por terem sido coveiros e trabalharem com a morte, mas por terem sido “coveiros do ebola”.

Mohamed procurava outro trabalho. Da última vez que nos falamos, disse que estava voltando para sua terra natal, pois ali, no Cemitério de King Tom, não havia mais nada para ele. Mohamed estava decepcionado também por causa de sua afeição ao cemitério, que via como um arquivo a céu aberto. Quando andávamos por lá, da seção A à seção H dos túmulos, o coveiro dizia que não estávamos sozinhos e que, além de estarmos entre espíritos, também estávamos dentro da história. Discursava, incansavelmente, sobre os cemitérios carregarem a história da Serra Leoa e ele, como coveiro, sabia que carregava a grande responsabilidade de preservação daquele espaço. Mohamed estava muito triste por ter que ir embora, temia que o cemitério e as “covas do ebola” – sua responsabilidade, até então – fossem tomadas pelo matagal, pelo abandono, e sofria com a falta de interesse do governo por sua manutenção. Certa vez, entre túmulos, levantando as mãos e apontando para o mar de sepulturas, disse: “Denissa, esta é a história de como não se morrer!”. Para o coveiro, aquelas lápides não contavam apenas histórias de morte, eram a história de um alerta. King Tom contava os problemas de infraestrutura de uma sociedade, as carências e precariedades do país, o que precisava mudar.

Justamente por isso, Mohamed havia me pedido a vaca, estava preocupado com o rumo que a Serra Leoa tomaria depois da epidemia do ebola. Estava angustiado com a falta de emprego dos coveiros, com as hostilidades que viriam com as futuras eleições e seguia apreensivo com a possibilidade da ocorrência de outra epidemia das proporções do ebola. Para ele, as pessoas não tinham a quem recorrer, voltando-se até mesmo aos mortos: “Tem esposa e filho que vem aqui e fica incomodando o morto! Choram e brigam, porque a pessoa morreu e deixou a família sem dinheiro e, agora, a família não tem comida, não tem nada. Eles estão desesperados!”. Mohamed estava certo. Muitos homens e mulheres chefes de famílias haviam morrido, os pobres se encontravam, agora, mais pobres.

Ebola graves, Cemitério King Tom.
Acervo pessoal, Freetown, Serra Leoa, 2017.

Mohamed, responsável pelas “*ebola graves*”, Cemitério King Tom.
Acervo pessoal, Freetown, Serra Leoa, 2017.

Outro grande companheiro de pesquisa foi o chefe dos coveiros do “cemitério do ebola” de Waterloo, *Mr. Turay*. Um senhor extremamente disponível, mas veementemente firme em suas falas, era um coveiro-historiador como Mohamed. Fui diversas vezes ao cemitério da cidade conversar com sua equipe. Eram pelo menos sete rapazes que faziam trabalho voluntário por ali, limpando o cemitério e capinando o mato que crescia. *Mr. Turay* explicou-me que as verbas para o cuidado com o cemitério já não chegavam há bastante tempo, contudo, ele conseguira reunir alguns jovens que moravam nas proximidades para garantir sua manutenção. Enquanto esperavam um futuro dinheiro, trabalhavam, deixando de se somar ao grande montante de jovens homens da Serra Leoa que não estavam envolvidos em nenhuma atividade, escolar ou de trabalho.

Ebola graves, “cemitério do ebola”.
Acervo pessoal, Waterloo, Serra Leoa, 2017.

Sempre quando me via, *Mr. Turay* dizia: “Você sabe que seu país tem uma grande dívida com a Serra Leoa, não é?”. Eu como de costume, balançava a cabeça e respondia “Sei sim, *Mr. Turay*”. Ele fazia referência ao tráfico negreiro e à escravidão no Brasil. Muito atento, com todos os documentos do cemitério em perfeita ordem, fez-me assinar o caderno de visitação com todos os meus dados pessoais e de minha instituição de origem. Além disso, mostrou-me um calhamaço de papéis com a

descrição de cada sepultura: número do túmulo, onde se encontrava na geografia do cemitério e nome do morto (quando exista tal informação).

A quantidade de túmulos de mortos pela epidemia do ebola, no cemitério de Waterloo, era impressionante. Por estar localizado em um imenso terreno, corpos infectados de todo o país haviam sido enviados para lá, tornando-o, talvez, o maior “cemitério do ebola” da Serra Leoa. Quando de minha visita, apesar do cemitério estar coberto por lápides, ainda havia muito espaço para novos túmulos e covas. Segundo *Mr. Turay*, em determinado momento, no auge da epidemia de ebola, entre os anos de 2014 e 2015, sua equipe não parava de trabalhar na abertura de mais covas por conta da imensa quantidade de mortos que chegava ao cemitério. Durante aqueles anos, todos os dias morriam muitas pessoas, dessa maneira, precisavam ter covas disponíveis para novos corpos infectados pelo vírus. Em agosto de 2017, quando os desmoronamentos de terra em Freetown mataram mais de 400 pessoas, o cemitério de Waterloo possuía muitas covas abertas e prontas, preparadas desde o “tempo do ebola”.

Coveiros do “cemitério do ebola”.
Acervo pessoal, Waterloo, Serra Leoa, 2017.

Covas de pessoas mortas pelos deslizamentos de terra em agosto de 2017.
Acervo pessoal, “cemitério do ebola”, Waterloo, Serra Leoa, 2017.

Covas abertas no “cemitério do ebola”.
Acervo pessoal, Waterloo, Serra Leoa, 2017.

Da mesma forma que Mohamed, *Mr.* Turay estava extremamente preocupado com a falta de preservação dos cemitérios no país, principalmente com o desmazelo em relação aos chamados “cemitérios do ebola”, o que só fazia reforçar a estigmatização destes lugares e de seus funcionários. O coveiro chefe se mostrava apreensivo como futuro do cemitério, que abrigava a história das covas massivas da guerra civil da Serra Leoa, os túmulos do ebola e as covas dos deslizamentos de terra.

Seus rapazes trabalhavam incansavelmente para manter o local limpo e sempre estavam capinando qualquer pequeno tufo de mato que aparecesse. Toda vez que eu voltava ao lugar, ficava cada vez mais surpresa com a limpeza e a organização, ainda mais no período das chuvas, momento de rápido crescimento de plantas rasteiras e trepadeiras.

Para além da história que aquele lugar abrigava, *Mr.* Turay estava muito preocupado com a falta de recursos para a adequada manutenção das covas, principalmente as que abrigavam corpos infectados pelo vírus do ebola. Estes corpos haviam sido – ou deveriam ter sido – obrigatoriamente enterrados pelo menos a dois metros da superfície, longe de lençóis freáticos. Isso não representou uma questão tão dramática para a Serra Leoa como foi no caso da Libéria, que por ter, segundo as autoridades do país, um lençol freático alto e próximo à superfície, teve de fazer uso do método da cremação, culturalmente pouco aceito na região, como já indicado. *Mr.* Turay, por sua vez, mostrava-se angustiado com a quantidade de água que atingia uma das seções de covas do ebola, dizendo que o espaço havia passado por um bombeamento, mas permanecia encharcado. O coveiro tinha uma preocupação constante sobre a possibilidade de contaminação da terra e da água, algo que nunca havia visto na Serra Leoa. Durante toda minha estada no país, conheci médicos e biólogos preocupados com a transmissão do vírus do ebola através de carne de caça (macacos e morcegos), de leite materno e sêmen, mas nunca havia topado com alguém tão desassossegado com as possibilidades de transmissão do vírus a partir do cemitério. Após conhecer Turay, mistura de coveiro, historiador e cientista, isso passou a fazer todo o sentido para mim.

O homem apontava-me ainda para outra cena impactante: “Vê onde aqueles porcos reviram, procurando comida? São covas do ebola!”. Porcos, de grande porte, fuçavam a terra que cobria as covas. Atrás deles, algumas crianças brincavam e andavam descalças no limite do cemitério e, adiante, era possível avistar algumas casas de tapume. *Mr.* Turay dizia: “Vê ali, aquelas famílias estão morando aqui agora, não têm pra onde ir. Ali ainda é território do cemitério”. As preocupações desse sujeito tão instigante e instigado, portanto, diziam respeito à história: tanto por sua preservação, quanto para que ela não se repetisse. No último dia em que o visitei, ele persistia nos cuidados como o espaço: “O cemitério está melhor do que a última vez que você veio, não está? E poderia estar mais limpo, não fosse a chuva”.

– *Eu tenho tudo aqui anotado nos meus documentos, Mariama!
Um dia vou escrever meu livro!*

Os cadernos da enfermeira Doris, guardados em seu quarto, fazem parte de uma imensa constelação de dados não oficiais que descortinam a epidemia do ebola e, por consequência, as estruturas da sociedade serra-leonense. Os relatos orais e os dados dos cadernos, chamados de documentos pela enfermeira, informam sobre aspectos da epidemia que não eram divulgados pelas grandes agências de segurança e saúde. A meu ver, esta situação nos convida a fazer algumas análises. Uma delas, seria a proposição de questionamentos para as agências que se responsabilizaram pela gestão pública do ebola, tais como a Organização Mundial da Saúde (OMS) e o *National Ebola Response Centre* (NERC). Ou seja, podem ser levantadas questões que soam pertinentes ao universo de atuação das próprias agências de saúde e segurança, como: seriam os dados produzidos pelas agentes de saúde locais, a exemplo de Doris, relevantes na produção dos balanços gerais/globais da epidemia? Levando-se em conta os obstáculos geográficos e as precárias redes de comunicação (linhas de telefone e internet), valeria o esforço de se buscar os dados sistematizados por centros de saúde das comunidades serra-leonenses afetadas pelo ebola? Além disso, seria o caso de se debruçar sobre o saber popular a respeito da doença?

Apesar da Serra Leoa ser um país pequeno, coletar os números da epidemia se mostrou muito mais simples do que coletar dados sobre esta. Aqui, busco fazer uma diferenciação entre “números” e “dados” da epidemia do ebola. Os primeiros se referem apenas à apuração da quantidade bruta de pessoas doentes, mortas e sobreviventes do vírus na Serra Leoa. Os dados agregariam aos números informações sobre sexo e faixa-etária. Durante todo o tempo em que estive no país, nunca vi pesquisas ou mesmo documentos oficiais que se referissem a dados de raça, etnia ou classe social como recorte para análise.

Os números do ebola foram mais facilmente reportados por uma precária rede de mensagens de texto via telefone celular ou coleta direta por parte de agentes locais que viajavam pelos vilarejos. Colher dados mostrou-se mais complexo, detalhado e demorado.

Em 2015, buscando informações junto ao NERC e à OMS, tive imensa

dificuldade para acessar dados sobre sexo e idade dos mortos e sobreviventes do vírus. NERC, OMS e o Censo da Serra Leoa de 2015 apresentavam quadros bem diferentes entre si. Em minha avaliação, o desinteresse em coletar dados informando sobre sexo e faixa-etária muito diziam sobre as desigualdades impressas naquela sociedade. Diante de uma doença que afetava muito mais mulheres, crianças e idosos, os órgãos de pesquisa e estatística se mostravam pouco interessados nesses grupos específicos.

Entretanto, essa lacuna foi investigada nos contextos locais. Conforme fui aprendendo, mesmo lugares que não possuíam equipamentos como centros de saúde, e não tinham a presença de enfermeiras meticolosas como Doris⁸⁸, produziram preciosos dados, registrados por professoras e professores, sábios da comunidade ou médicos tradicionais. Apesar disso, nenhuma agência, nacional ou internacional, teve interesse de acessar tais dados. Esta importante empreitada só começou a ser realizada quando o antropólogo Paul Richards reuniu uma equipe de alunos, da graduação e pós-graduação da *Njala University*. Eram serra-leonenses falantes de várias línguas, que saíram para trabalho de campo no auge da epidemia, entrando em comunidades por todo o país, tentando reunir os dados produzidos *in loco*. O mesmo tipo de contato que eu tivera com os documentos de Doris, a equipe de Richards alcançou em inúmeras comunidades, fazendo um trabalho de larga escala. Para tanto, enfrentaram *check points* e negociaram suas entradas nas comunidades com chefes locais e agentes do exército, na medida em que este tipo de trânsito estava proibido na Serra Leoa.

Antes de saber da existência desta equipe de pesquisa, quando estava em Freetown, ainda arrumando minhas coisas para a longa estada em Komende-Luyama, um episódio me levou aos alunos serra-leonenses do antropólogo Paul Richards. Eu tinha o costume de ouvir a rádio pelas manhãs e noites, com o objetivo de treinar a audição da língua krio. Gostava muito dos canais neopentecostais e islâmicos, diferentemente dos de música, pois apresentavam um formato mais lento, de mais fácil assimilação. Certa noite, com rádio ligado, mas prestando pouca atenção, conforme me debruçava, literalmente, sobre a mesa a atualizar meu caderno de campo, algo me chamou atenção: ouvi o locutor falar a expressão “propriedade intelectual”. Imediatamente, larguei a caneta, aumentei o volume do pequeno rádio a

⁸⁸ A enfermeira Doris possuía um vasto material documental, com dados de todas as doenças já registradas na comunidade de Komende-Luyama e suas decorrências. Além disso, era responsável pela produção de uma extensa e detalhada lista de nomes e datas de todos os partos realizados na comunidade nos últimos 8 anos.

pilhas, e escutei que haveria no dia seguinte em *Njala University*, uma conferência nacional, com a presença dos professores e pesquisadores mais renomados da Serra Leoa, sobre a epidemia do ebola e a questão da propriedade intelectual. *Njala University*, sendo uma universidade de grande porte e dedicada a estudos biomédicos, estava bastante interessada, no ano de 2017, em discutir questões acerca da produção de conhecimento sobre a epidemia do ebola. O jornal *Awoko*, um dos mais importantes do país, tido como oposição ao governo, já demonstrava a insatisfação serra-leonense em relação aos rumos tomados pelas pesquisas dedicadas à epidemia do ebola:

O prefeito do município de Bo, Harold Logie Tucker, disse aos acadêmicos da Universidade de Njala que eles deveriam liderar a pesquisa sobre o ebola (...). Ele afirmou que é “interessante que tantos brancos têm vindo para a Serra Leoa e sejam chamados de especialistas em ebola”. Ele acrescentou que “é lamentável que aqueles que não tenham passado pelos primórdios do ebola sejam considerados especialistas na área do ebola”. Disse que “poderia aceitar que trouxessem especialistas em questões nucleares ou espaciais”. (...) “nossos acadêmicos deveriam ser os especialistas em Ebola”. O responsável pelo distrito, Joseph M. Bindi, declarou em seu comunicado que “é desanimador ouvir que nossas universidades não tenham tido o privilégio de estudar sobre o ebola” (...) “para mais tarde me trazerem um cara branco para dizer que ele está aqui como um especialista nisso”. Isso o machucou e até disse que “gostaria de processar pessoas por direito autoral” (Bawoh, *Awoko*, 2015)⁸⁹.

Inspirada pela leitura da obra da antropóloga brasileira Manuela Carneiro da Cunha, *Cultura com aspas e outros ensaios* (2009), tento refletir sobre a insatisfação dos políticos e acadêmicos da Serra Leoa. No caso, não temos exatamente uma discussão entre povos tradicionais e agentes ocidentais ou não tradicionais sobre o direito ao uso e manipulação de substâncias naturais, até então sob o julgo e resguardo dos saberes tradicionais. Acerca do ebola, a questão entre intelectuais serra-leonenses e não africanos dizia respeito a quem teria direito ao estudo da epidemia. Debatiam não a primazia da descoberta, mas a primazia do impacto pela doença, argumentando que isso concederia anterioridade de direitos na produção de pesquisas. Ou seja, os

⁸⁹ Texto original: “*The Bo Municipality Mayor Harold Logie Tucker has told academics of the Njala University that they should lead the fight in researching on Ebola (...). He stated that it is ‘interesting that we have a lot of white folks coming to Sierra Leone and you call them Ebola Specialist’. He added that ‘It’s unfortunate for somebody who might not have gone through the rudiments of Ebola coming to be a Specialist or Expert on the area of Ebola’. He accepted that ‘I could understand if you bring an expert in Nuclear issues or in Space issues’. (...) ‘our academics should be the Ebola experts’. The District Chairman Joseph M. Bindi in his statement stated that ‘It’s disheartening to hear that our universities were not privileged to study about Ebola’ (...) ‘only for people to later bring me a white guy to say he is here as an expert in this’. This he said hurt him and even told the people that ‘I would even like to sue you people for copyright’*”.

pesquisadores serra-leonenses, que primeiro sofreram as consequências da epidemia do ebola, deveriam ser os estudiosos a conduzirem as pesquisas sobre o vírus.

Se, durante a epidemia, as pesquisas haviam sido lideradas por universidades estrangeiras, *Njala University* buscava, pós-ebola, tomar a frente dos estudos. A universidade, por exemplo, viria a sediar, no centro de seu *campus*, o *National Museum of Ebola*, Museu Nacional do Ebola, chefiado pelo professor e pesquisador Paul Richards. Deste modo, *Njala* se esforçava por ser detentora das informações do ebola, ou, pelo menos, conforme o direcionamento do museu, daquelas que contavam a história-oral do que se passara no país.

O que me intriga neste caso não é o fato de Paul Richards, branco e europeu, conduzir o empreendimento do museu, que até hoje encontra-se fechado. Richards é professor de *Njala* e conduz pesquisa na Serra Leoa há décadas. O que me chama atenção é o fato da verba destinada à pesquisa para se erguer o Museu Nacional do Ebola venha, principalmente, de universidades europeias que, creio eu, não estejam tão empolgadas em serem coadjuvantes de toda esta movimentação. Tenho dúvidas se as universidades estrangeiras estariam preocupadas com a existência do Museu do Ebola, um pequeno prédio vazio em uma universidade rural da Serra Leoa.

Pergunto-me, então, se, tendo bancado a realização das pesquisas de campo que colheram preciosos dados, estarão os centros estrangeiros dispostos a ceder a primazia desta pesquisa para *Njala University*? Há, neste exato momento, pesquisadores europeus, que nem mesmo passaram razoável tempo na Serra Leoa, utilizando-se dos dados de campo, produzidos por Richards e seus alunos-assistentes serra-leonenses. Esses pesquisadores realizam seus doutoramentos em instituições de renome na Europa, tanto nas áreas da antropologia quanto em ciência da informação. Vejo, nesta delicada transação, o professor Richards como um mediador, tentando articular forças desproporcionais, tendo, por exemplo, alguns interessantes ganhos para seus alunos serra-leonenses, como bolsas de estudo, equipamento para manipulação de dados e oportunidades de acesso a universidades europeias.

Conheci dois destes alunos serra-leonenses quando estive em *Njala* para visitar o Museu do Ebola. Daniel era estudante de tecnologia da informação e responsável por organizar os dados das diversas comunidades visitadas pela equipe de pesquisa. O outro pesquisador era conhecido como “*Doctor*”, porque havia acabado de finalizar seu doutorado em ciências da informação na Holanda. Conversei com ambos por dois dias seguidos, contei sobre os documentos de Doris da comunidade de

Komende-Luyama, onde eles também tinham estado. Mostraram-me diversos documentos de professores e agentes de saúde como os que eu tinha visto em Komende. Conversamos sobre o detalhamento daqueles caderninhos escolares, que, para além de números brutos sobre mortos e sobreviventes, traziam recortes etário e de sexo.

Com o desenrolar da conversa, perguntei a *Doctor* algo referente aos dados apresentados pela OMS e ele me indagou: “E você acredita nos dados da OMS?”. Fiquei surpresa com aquela frase, não porque acreditasse nos dados da OMS e na forma como são manipulados, mas espantou-me ter ali, diante de mim, um doutor em ciência da informação com quem eu compartilhava a interpretação a cerca da produção de dados pelas agências internacionais. Daniel, percebendo meu espanto, talvez achando que eu discordasse, falou, com voz delicada e didática: “É porque eles não fazem pesquisa, não vão nos lugares, não conhecem as pessoas e o contexto. Aí, o que acontece é que os dados não são bem tratados...”. Daniel queria dizer, com muito receio, que a produção dos dados sobre o ebola por parte das grandes agências internacionais era duvidosa. Prosseguindo com sua explicação, foi interrompido por *Doctor*: “*I don’t believe in data!*”, “Eu não acredito em dados!”. Ouvindo aquela brusca frase, dei um sorriso solidário e, quando confessei “*Me neither!*”, “Eu também não!”, muita coisa mudou entre nós três e muitas importantes informações, diria “dados ocultos”, foram-me revelados – afinal havíamos nos tornado “cientistas cúmplices”.

Conversando, falávamos sobre militarização da saúde. Comentei sobre o clima de medo vivido nas favelas de Freetown, onde, por conta de antigas rixas e vinganças, vizinhos denunciavam uns aos outros como doentes de ebola às autoridades. Assim, ser apontado por doente era uma real ameaça feita a pessoas sãs. *Doctor* confirmou que haviam ouvido o mesmo nas comunidades do interior do país. Por fim, Daniel, reforçando a complexa dimensão social da epidemia, acrescentou:

Algumas pessoas falavam que estavam com ebola e, na verdade, não estavam doentes. Assim, a família inteira ficava em quarentena dentro da casa e recebia caixas de alimentos do governo e de várias ONGs.

Eu, assustada com aquilo, disse num rompante: “Mas isso é verdade? O que levaria uma família a fazer isso?”. Daniel continuou:

Essas pessoas são muito pobres! Os doentes estavam recebendo muita coisa,

aí, algumas pessoas fingiram estar doentes, para receberem também. Recebiam coisas que nunca tinham visto, que nunca tinham comido. Comida enlata!

Estávamos sentados em uma das varandas da *Guest House* de *Njala University*. Em cima da mesa estavam os papéis de Daniel, a mochila de *Doctor*, meu caderno de campo e uma Coca-Cola de garrafa, que eu bebia. Enquanto Daniel tentava me explicar que muitos não faziam isso por fome, mas porque desejavam ter aquelas coisas, muitas industrializadas, que nunca haviam alcançado em suas vidas (ou seja, falava da possibilidade de acesso, mesmo que viesse através de uma doença perigosa como o ebola), eu olhava aquela pequena garrafa de Coca em minha frente, começando não apenas a entender o sentidos das coisas, mas sentir o entendimento das coisas. Depois que me despedi de *Doctor* e Daniel, antes de ir voltar para meu quarto, aproveitei para beber o resto da Coca, quente e sem gás, ensimesmada em meus pensamentos. Para mim, até aquele momento, seria improvável alguém mentir sobre uma doença de tão elevada gravidade, por conta de comida. Talvez, eu já tivesse comido enlatados demais na vida, para além das baratas sardinhas distribuídas pela indústria libanesa no pequeno comércio das comunidades da Serra Leoa.

III – O sorriso de Mustapha: a alegria dos enfermos

Encerro este capítulo voltando ao Cemitério da Cruz Vermelha. Depois de ter limpo o túmulo de sua mãe, Mustapha e eu nos direcionávamos ao portão de saída, estávamos suados, com sede e bastante fome. O sol estava a pino e não havia qualquer lugar para nos abrigarmos do imenso calor. Por lá, só existiam o cemitério, um grande descampado e a estrada, na qual não passava nenhuma *okada*. Comecei a me preocupar com a volta para Komende, afinal, estávamos a meia hora de motocicleta de lá. Percebi que Mustapha, de costas para o portão, encontrava-se olhando para o chão chapiscado, de um preto esfumado. Voltei e o chamei para tomarmos o rumo da comunidade, ainda precisávamos achar uma *okada*. Ele disse, apontando para o chão chamuscado: “Era aqui Mariama! Era aqui que eles queimavam as nossas coisas quando chegávamos para o centro de tratamento... Ali era o lugar que ficávamos quando chegávamos e...”. Percebi que todo aquele descampado em frente ao cemitério havia sido o Centro de Tratamento da Cruz Vermelha, onde Mustapha e os doentes de Komende-Luyama haviam sido tratados.

Mustapha me respondia, apontando para aquele pedaço de chão chamuscado, uma pergunta que o havia feito havia muito tempo. Eu o demandara se tinham queimado as coisas dos doentes de Komende, como ocorrera na capital do país. Naquele momento, ele não apenas me respondia, como fazia ressurgir, a partir da arquitetura da lembrança, o Centro de Tratamento da Cruz Vermelha – só ela era capaz de colocar de pé algo que não mais existia. Meu amigo começou a andar pelo descampado com grande conhecimento e autoridade, característica própria do narrador, como bem notou Benjamin (1994). Além do conhecimento e da autoridade, havia nostalgia em sua voz e um sorriso de quem lembrava de um momento ímpar. Senti que havia quase “saudades” no humor de Mustapha. Repreendi-me por aquela sensação, mas ela só fazia aumentar com a desenvoltura que ele apresentava aquele ambiente e seu sorriso, que ficava cada vez mais largo: “Aqui, era onde ficavam os médicos, aqui os homens, ali as mulheres, ficávamos separados... Lá era onde ficavam as pessoas que estavam prontas para receber alta....”.

O terreno vazio era enorme, não tinha mais nada. Tudo havia sido destruído e até os destroços tinham sido retirados. Mustapha andava como se desviasse de paredes e objetos e eu o seguia. Notei já estávamos mais de um metro para dentro do mato, quando atravessamos um espécime de pinguela: “Ali era a cozinha...”, apontava

ele para um bloco de concreto sem vestígio visível para mim. Outro grande sorriso se fez em seu rosto: “Tinha uma médica estrangeira que conversava comigo, acho que da Inglaterra. Loira, com os olhos azuis. Às vezes, carregava o celular da gente para que pudéssemos conversar com a família. Ali era a parte onde os médicos viviam...”. Mustapha e suas lembranças que emergiam, mostrava-me como a imagem do ebola, mundo afora, era exotizada. Claro que os médicos e agentes de saúde se protegiam, mas Mustapha conhecia os olhos e a cor dos cabelos da médica estrangeira. Além disso, não estava apartado do mundo no centro de tratamento, quando podia, carregava a bateria de seu celular e fazia contato com a família.

“Ali, do outro lado da estrada, ficava o mercado, cheio de gente passando, comprando e vendendo comida”, completou Mustapha. Admirada com mais esta informação, perguntei: “Mercado? Como assim? Existiam pessoas circulando fora do centro de tratamento?”. Mustapha abriu novamente o sorriso: “Sim, lá fora ficava cheio de gente. Os médicos também compravam coisas lá”. Certamente, a imagem de um centro de tratamento fechado e isolado, ao estilo de uma instituição goffmaniana, desfez-se a partir das lembranças de Mustapha, que também chegou a comentar da boa e farta comida que ali faziam, eles próprios. Os doentes recebiam alimentos e eles próprios faziam suas refeições.

* * *

Desde que cheguei à Serra Leoa, em 2015, quando pedia para conversar com um homem sobrevivente do ebola, era comum que me mostrassem seus *Discharged Certificate*, Certificado de Alta, ou carteirinhas entregue aos sobreviventes. As mais comuns, traziam insígnias da Cruz Vermelha ou dos Médicos Sem Fronteira, mas também havia as de hospitais locais. Aqueles doentes que tinham se curado do vírus, denominados sobreviventes, não aceitavam ser taxados de vítimas ou relacionados à ideia de trauma. Creio que estas denominações estavam diretamente relacionadas à guerra. Entendo, também, que “sobrevivente” era um termo construído com ajuda do governo e respaldado pelas agências humanitárias internacionais. Porém, mesmo não sendo algo que surgira do próprio seio das comunidades, a noção de sobrevivência era bem aceita por elas, diferentemente de vítima ou trauma, muito mais associadas, para aqueles que viveram a epidemia, à ideia de fragilidade. Sendo os três termos importados, apenas a categoria “sobrevivente”, portanto, foi bem aceita e reproduzida

na Serra Leoa, talvez por remeter à ideia de resistência. Diferentemente de outros contextos, é importante também reiterar que a figura do sobrevivente de ebola, na Serra Leoa, estava muito distante da representação do herói admirado ou detentor de uma aura divina. Pelo contrário, encontrava-se muito mais na zona da estigmatização, por isso mesmo, instituições internacionais e o governo do país se dedicavam a produzir campanhas contra a rejeição aos sobreviventes do ebola.

Sobre o trauma enquanto ferida da memória, escreve Jeanne Marie Gagnebin sobre o escritor italiano Primo Levi, sobrevivente de Auschwitz:

O trauma é a ferida aberta na alma, ou no corpo, por acontecimentos violentos, recalcados ou não, mas que não conseguem ser elaborados simbolicamente, em particular sob a forma de palavra, pelo sujeito. Ora, depois das duas Guerras Mundiais e, sobretudo, depois da Shoah, a temática do trauma torna-se predominante na reflexão sobre a memória. Ao que parece, as feridas dos sobreviventes continuam abertas, não podem ser curadas nem por encantações nem por narrativas. A ferida não cicatriza e o viajante, quando, por sorte, consegue voltar para algo como uma “pátria”, não encontra palavras para narrar nem ouvintes dispostos a escutá-lo. O sonho paradigmático de Primo Levi em Auschwitz, – ao voltar para casa, ele começa a contar seus sofrimentos, mas seus familiares mais próximos não o escutam, levantam e vão embora (...) (Gagnebin, 2006, pág. 110).

Diferentemente da experiência de Primo Levi, apesar das mortes e tristezas vividas enquanto estavam no centro de tratamento do ebola, talvez, tenha sido a primeira vez que pessoas como Mustapha, personagens de um mundo sem acesso, receberam atenção governamental e internacional, além de itens básicos de higiene e alimentação, também segurança sanitária e militar. Obviamente, sofreram e ainda sofrem consequências da epidemia, mas, naquele determinado momento, como doentes, eram reconhecidos pelo Estado e pelas agências da ajuda humanitária enquanto sujeitos de direitos. Ao contrário de Primo Levi, Mustapha não tinha medo ou vergonha de contar sua vivência, manifestava anseio por contar que se sentira respeitado e tivera acesso a coisas que nem sabia, ao certo, que existiam. Como um mensageiro, um homem que ultrapassou a fronteira do perigo, foi capaz de experimentar um mundo antes inatingível e, por isso, sorria, mesmo triste. Diferentemente de Primo Levi, todos queriam ouvir sobre este outro mundo, do lado de lá, para além do perigo, onde havia não só doença e morte, mas atenção e direitos básicos.

IV – Polaroids: as personagens/interlocutoras

Benita, 50 (esq.) Doris, 35 (dir.), enfermeiras.
Komende-Luyama, Serra Leoa, 2017.

Jama, 15.
Komende-Luyama, Serra Leoa, 2017.

Jamie, 10 (esq.) Abie, 11 (meio) Doris Vandí, 6 (dir.).
Komende-Luyama, Serra Leoa, 2017.

Fatmata Amara, mãe de Jinnah Amara.
Komende-Luyama, Serra Leoa, 2015.

Umara Amara, irmão de Jinnah Amara.
Komende-Luyama, Serra Leoa, 2015.

Mustapha Mambu, primo paralelo
de Jinnah Amara.
Komende-Luyama, Serra Leoa, 2015.

Binta Bah, amiga de Jinnah Amara.
Komende-Luyama, Serra Leoa, 2015.

Mohamed Joe, amigo de Jinnah Amara.
Komende-Luyama, Serra Leoa, 2015.

Mamie Queen.
Komende-Luyama, Serra Leoa, 2017.

Sobreviventes da epidemia de ebola.
Komende-Luyama, Serra Leoa, 2015.

Isha

*As doenças infecciosas têm um aspecto ainda mais perturbador:
às vezes contraímos a doença de outra pessoa.
Isso pode transformar o medo da doença em medo do outro.
Na reação a esse medo,
os seres humanos têm sido incrivelmente corajosos e cruéis.*

– Jeanette Farrell, 2003

DISCHARGE LETTER

The patient Isha Thullah
Has been isolated in Marculley St. holding clinic
from 10/12/14 to 17/12/14
And a blood sample has been taken to perform a test for EBOLA with a
NEGATIVE result.

The patient is discharged from the Isolation Unit on
Date 17/12/14

Signed by:
Name: Dr. B.E. Parker M.B.
Position: med. Supht.

TRINIDAD SUPPLY UNIT
MILEY STREET HOSPITAL
PRESTON

*Discharge Letter, Carta de Alta Médica, de Isha Thullah
Devil Hole, Serra Leoa, 2017. Grifo meu.*

I – O hospital como cemitério: as mulheres e o medo

Táticas femininas para nascer e permanecer viva durante a militarização da saúde na Salone⁹⁰

Isha⁹¹ vai ao hospital para adoecer

Era 17 de dezembro de 2014. Depois de sete dias no *Macauley Street Hospital*, em Freetown, Isha Thullah voltava à comunidade de Devil Hole, a praticamente meia hora da capital, onde alugava um quarto em um grande *compound* residencial. Junto a ela, trazia sua *Discharge Letter*, provando a todos que não era um perigo: o resultado de seu exame para o ebola tinha dado negativo. O alívio foi geral, principalmente do dono das casas e quartos de aluguel do terreno onde a mulher morava. Uma semana após o regresso a Devil Hole, em 24 de dezembro, Isha morreu de ebola, tendo infectado inúmeras pessoas, principalmente as mulheres que estiveram ao seu redor.

Em setembro de 2017, quase três anos depois, *Uncle Sesay*, ou seja, tio Sesay, dono das propriedades alugadas, mostrava-me com indignação onde se lia “*NEGATIVE result*”, “resultado NEGATIVO”, no documento que dava alta a Isha e, conseqüentemente, a liberava para voltar para casa. O que teria ocorrido? Para Sesay, e outras tantas pessoas com quem conversei, o médico responsável teria errado, sido negligente. A hipótese era plausível, afinal, em dezembro de 2014, a quantidade de pacientes que procuravam os hospitais do governo e os centros de tratamento do ebola, unidades com equipes de saúde nacionais e internacionais, era grande. Erros e confusões não seriam improváveis. Outros moradores de Devil Hole, contudo, não compartilhavam da opinião do proprietário dos imóveis. Para algumas das mulheres, com as quais passava meus dias a conversar, Isha tinha chegado saudável ao *Macauley Street Hospital* e havia voltado para casa doente. Para elas, Isha tinha contraído o vírus do ebola no próprio hospital.

O hospital pode ser tido como lugar seguro para várias pessoas, principalmente para aquelas adeptas da “medicina ocidental”, “medicina científica”. Não era o caso destas mulheres, que viam o hospital, em tempos de ebola, como o

⁹⁰ *Na Salone*, do krio para o português, “na Serra Leoa”.

⁹¹ Isha – lê-se “Aisha” – é um nome recorrente na Serra Leoa, dado a crianças do sexo feminino em homenagem à mais nova e dileta esposa do profeta Maomé (*Muhammad*), Aisha (*Aixa binte Abu Baquir*). Na Serra Leoa, as grafias mais comuns do nome são: Aisha, Isha, Isata e Isatu.

locus da própria morte. Era sabido pelas pessoas da Serra Leoa que, caso fossem levadas para o hospital, dali não sairiam vivas e jamais voltariam para suas comunidades, sequer para serem enterradas. *Mama* Temitope era assertiva: “Eu estava com uma dor de cabeça forte, dor no corpo. Ele [apontando para o marido] me disse para ir ao hospital tratar. Falei pra ele que eu não iria de jeito nenhum, que se fosse pra lá, eles não me deixavam sair”.

Os sintomas do ebola são muito parecidos com os da malária, cólera, febre *lassa* e, até mesmo, com os de uma forte gripe: febre alta, mal-estar corporal, tontura, falta de apetite, fraqueza, dores nas articulações e nos ossos, olhos avermelhados. Também são sintomas diarreia e vômito, podendo conter sangue. Desta maneira, os primeiros sinais apresentados por uma pessoa infectada pelo vírus do ebola eram praticamente os mesmos de um enfermo de malária, doença endêmica na região, quiçá a doença mais comum no país e uma das mais letais. Diferentemente do ebola, a malária não é uma infecção viral, sendo transmitida pela picada da fêmea do mosquito *Anopheles*, que contém o protozoário responsável pela doença. Além disso, mesmo não havendo vacina contra a malária, existe tratamento eficaz. É possível encontrar remédios contra a malária (que não aqueles injetáveis) em farmácias locais, supermercados, vendedores ambulantes e feiras.

O ebola, por outro lado, era uma nova doença, divulgada como altamente letal, sem cura e transmissível pelo contato com pessoas que estivessem doentes. Frente a isso, o saber e intuição populares indicavam que os piores lugares para se estar durante a epidemia eram, justamente, os hospitais, clínicas e centros de tratamento. Como os sintomas de várias doenças se assemelhavam aos do ebola, acreditava-se que muitas pessoas, na verdade com malária ou cólera, eram levadas por ambulâncias aos hospitais, sendo lá infectadas pelo vírus em função do contato com reais adoecidos pelo ebola. Era consenso nas comunidades que se dirigir a um hospital, objetivando tratar um “possível” caso de ebola, representava, na verdade, ser infectado pelo vírus e, jamais sair vivo de lá.

Esta narrativa era mais presente entre os habitantes das cidades maiores, da capital do país e seus arredores. Por incrível que possa parecer, o acesso às poucas ambulâncias e aos hospitais gerava grande desconfiança sobre a eficácia destes serviços. A teoria popular foi reafirmada pelo antropólogo Paul Richards, que afirmou, de forma ousada e controversa, que a precariedade do sistema de saúde da

Serra Leoa, a escassez dos equipamentos públicos, foi justamente o que evitou que a epidemia tivesse maiores proporções e mais trágicas consequências:

O argumento será controverso, então é melhor que eu o afirme logo no início. Nas circunstâncias em que o ebola chegou ao Alto Oeste Africano, um melhor funcionamento do sistema de saúde apenas poderia ter piorado a epidemia. Onde não há prévia familiaridade com o ebola e onde se faz necessário um teste laboratorial para o diagnóstico do vírus, diferenciando-se assim de diagnósticos concorrentes com sintomas parecidos com os do ebola, como malária e febre lassa, as unidades de saúde teriam espalhado o ebola até para equipes médicas e outros pacientes (infecções nosocomiais [ou seja, seja, hospitalares]), por mais bem equipadas e assistidas que estivessem. Imagine a taxa de propagação da doença se cada posto de saúde da zona rural no Alto Oeste Africano tivesse uma ambulância funcionando para o encaminhamento dos casos, em circunstâncias em que não existia qualquer experiência com o ebola ou conhecimento sobre as técnicas de enfermagem necessárias para manterem cuidadores e pacientes protegidos de uma infecção cruzada⁹² (Richards, 2016, pág. 6).⁹³

Tendo eu vivido tanto em pequenas comunidades rurais e urbanas, como na capital do país, posso dizer que concordo, sem ressalvas, com a inquietante análise de Richards. Contudo, reconheço a necessidade de seu raciocínio ser bem esmiuçado na intenção de evitar mal-entendidos. O argumento de Richards faz-me lembrar da grande controvérsia gerada pelo antropólogo francês Didier Fassin a respeito da epidemia de HVI/Aids na África do Sul a partir de seu livro *When Bodies Remember: Experiences and Politics of AIDS in South Africa* (2007). Retomo o caso de Fassin para em seguida compará-lo com a postura de Paul Richards no que tange à epidemia do ebola na região do Mano River.

No início dos anos 2000, Didier Fassin buscou analisar uma carta escrita pelo então presidente da África do Sul, Thabo Mbeki. Nela, o governante propunha uma forma não ocidental de interpretar a AIDS, questionando a forma “ortodoxa” imposta pela medicina do Ocidente. Mbeki sugeria que a doença fosse entendida dentro do contexto africano e não a partir dos estudos biomédicos importados do mundo não

⁹² A infecção cruzada refere-se à transmissão de microrganismos entre diferentes indivíduos.

⁹³ Texto original: “The argument will be controversial, so it is better that I state it up front. In the circumstances in which Ebola arrived in Upper West Africa better-functioning health systems might only have made the epidemic worse. Where there is no prior familiarity with Ebola, and where it takes a laboratory reference to diagnose the virus, and thus to differentiate between several competing diagnoses with symptoms similar to Ebola, such as malária and Lassa Fever, health facilities would still have spread Ebola to medical personnel and other patients (nosocomial infection), however well equipped and staffed they might have been. Imagine the rate of spread of the disease if every rural health post in Upper West Africa had possessed a functioning ambulance for referral of cases, in circumstances where there was no experience of Ebola or knowledge of specialized nursing techniques needed to keep carers and patients safe from cross-infection”.

africano, acrescentando, ainda, que os remédios antirretrovirais fariam mal à saúde. Esta carta foi apresentada na *XIII Conferência da AIDS* em Durban (2000), também enviada a vários líderes mundiais, sendo prontamente rejeitada, visto que colocava em risco a concepção da própria existência do vírus, da doença e da epidemia. Além disso, colocava em perigo anos de desenvolvimento de políticas públicas no país, possibilitado pelo incessante trabalho de ativistas. O antropólogo Guillermo Vega Sanabria esclarece:

Na abertura da 13^a Conferência Internacional da AIDS, realizada em Durban, em julho desse mesmo ano [2000]. Mbeki evitou qualquer alusão ao HIV como causa da doença. Em vez disso, enfatizou a pobreza na África como poderoso cofator da AIDS. Mbeki deixou ver seu ceticismo acerca das explicações estabelecidas declarando: “enquanto ouvia contar toda essa história sobre nosso próprio país, me parecia que não podíamos culpar de tudo apenas um vírus” (...). Em resposta, mais de 5.000 cientistas e médicos assinaram a Declaração de Durban, afirmando categoricamente que o HIV é a causa da AIDS e que dizer o contrário causaria muitas mortes (Vega Sanabria, 2017, pág.193).

A sanidade e a capacidade mental do líder político da África do Sul foram colocadas em questão. O antropólogo Didier Fassin buscando entender a lógica por trás do argumento de Mbeki, cria uma outra controvérsia, situando-o na querela entre os ditos “ortodoxos” *versus* “negacionistas”⁹⁴. Ao dar visibilidade ao “negacionismo” de Mbeki, o antropólogo foi acusado de complacência com uma visão que ameaçava o combate a uma epidemia letal. Mesmo fazendo sentindo o que Fassin propunha, que seja, buscar a razão do posicionamento de Mbeki, poderia um pesquisador dar voz e lugar a uma proposição que colocava em risco tantas conquistas? Poderia dar holofotes ao presidente e afirmar que este não era um “louco”, mas que havia uma construção de sentido por trás daquela posição considerada por muitos, para além de estapafúrdia, perigosa?⁹⁵

Recorro a esta digressão, visto que o caso de Fassin permite refletir sobre o argumento de Richards a respeito da epidemia do ebola na Serra Leoa. O antropólogo

⁹⁴ O debate sobre a Aids na África do Sul, naquele momento, polarizou-se entre dois grupos. Em linhas gerais, os “ortodoxos” pautavam-se pela biomedicina, defendiam que o vírus do HIV era o responsável pela Aids e que devia ser combatido por meio dos tratamentos antirretrovirais (ARVs). Por outro lado, os “negacionistas” contestavam a doença e sua relação com o vírus, rejeitando veementemente o uso dos ARVs. Sobre essa disputa e suas atualizações, ver Vega Sanabria (2017).

⁹⁵ Para uma densa reflexão sobre essas questões morais e de pesquisa, exatamente a partir das controvérsias sul-africanas, de Thabo Mbeki a Didier Fassin, ver Laura Moutinho (2017).

inglês também defende uma posição controversa e tem a exata dimensão dos riscos envolvidos nisso. Sabe Richards que um dos argumentos mais utilizados por acadêmicos, pesquisadores (inclusive da Antropologia Médica e da área de estudos da *Global Health*), funcionários das mais variadas ONGs e agentes de saúde locais e estrangeiros é que a epidemia do ebola foi fruto da precariedade do sistema de saúde e que, caso este fosse estruturado e fortalecido, o vírus teria sido contido rapidamente. Na contramão, Richards afirma que, mesmo contando com melhor sistema de saúde, sem o devido conhecimento prévio sobre o ebola, o controle da epidemia não teria sido mais eficaz e poderia até ser prejudicado.

Se me ponho a concordar com o controverso argumento de Richards, faz-se necessário, apesar de cansativo, apontar todos, ou quase todos, questionamentos que poderiam ser colocados ao antropólogo e, por conseguinte, tentar contrapô-los. Muito me frustraria que minha pesquisa fosse tomada como um elemento – mesmo que mínimo – que pudesse desestimular investimentos na área de saúde na Serra Leoa. Por ter morado num posto de saúde e maternidade em Komende-Luyama, fui testemunha da melhor qualidade de vida que este oferecia aos moradores da comunidade e de comunidades vizinhas. Sei bem que posições controversas como estas podem ser material para usos de má-fé, que possam advogar pela não implementação de melhorias nas políticas de saúde na Serra Leoa. Contudo, mesmo com estes possíveis riscos de interpretações indevidas, Paul Richards, ao meu ver, está correto. O caso de Isha, na comunidade de Devil Hole, pode ser um bom exemplo disso, conforme busco mostrar a seguir.

Em 1976, quando foi reportado o primeiro registro oficial do ebola no antigo Zaire (hoje, Congo), a epidemia foi tida como característica de regiões rurais. Via-se o ebola como uma doença tropical diretamente relacionada à mata, tendo o macaco e o morcego como hospedeiros diletos do vírus, animais conhecidos como *bush meat* (“carne do mato”), tradicionalmente caçados pela população de comunidades rurais. O casal de antropólogos Bonnie Hewlett e Barry Hewlett, estudando a doença no Ruanda (2000) e também na República Democrática do Congo (2003), no entanto, chamaram atenção para uma mudança significativa em seus padrões de propagação. No Ruanda e na República Democrática do Congo, a epidemia apresentava-se urbana.

No ano de 2014, na região do Mano River, a epidemia também expressou várias características urbanas, por conta da grande circulação de pessoas nos países. O meio rural continuou a ser atingido, mas era novidade o fato de que a epidemia havia

chegado às cidades médias e às capitais dos três países: Libéria (Monrovia), Serra Leoa (Freetown) e Guiné-Conacri (Conacri). As três capitais contavam com aparatos e equipamentos de saúde em número muito maior, mesmo que em condições precárias, do que as zonas rurais.

Devil Hole, a comunidade de Isha Thullah, está localizada no distrito de Wersten Area Rural, muito próxima a Freetown. Às margens do perímetro urbano, Isha tinha maior acesso a determinados equipamentos urbanos e governamentais. Ao mesmo tempo, encontrava-se em um lugar onde muitos moravam em casas de aluguel, longe de suas comunidades de origem, contando com uma rede de parentesco mais restrita do que, por exemplo, a de Jinnah em Komende-Luyama. Isha tinha seu filho e marido para cuidar e, como rede de amizade, algumas vizinhas que moravam no mesmo *compound*. As famílias viviam mais próximas no que diz respeito ao espaço (quartos alugados), mas não comiam umas nos *pots* das outras. Certamente, ali se “comia junto” muito menos do que nas comunidades rurais.

Quando Isha passou mal, no dia 10 de dezembro de 2014, uma ambulância foi chamada da cidade de Freetown para Devil Hole. Apesar da comunidade não possuir um posto de saúde próprio, ela estava localizada próxima tanto de Waterloo quanto de Freetown. Assim, Isha foi levada a Freetown. Seus vizinhos temiam que ela tivesse sido infectada pelo ebola. Submetida ao exame de sangue para testar a existência do vírus em seu corpo, foi declarada livre de perigo. Depois de sete dias, Isha voltou a Devil Hole portando um importante documento que assegurava que não estava infectada, o que tranquilizou a todos, tanto o proprietário do *compound* de alugueis quanto os vizinhos. No entanto, alguns dias após voltar do *Macauley Street Hospital*, Isha passou mal novamente. Felicia, filha de *Aunty Amin* (Aminata), que morava atravessando a estreita rua de terra, direcionou-se à casa da amiga. *Mama Fish*, uma vendedora de peixe muito querida na comunidade, moradora de um quarto alugado no mesmo *compound* de Isha, dedicou-se a ajudar a mulher que convalescia, chegando a limpar seu vômito. Devido à carta do hospital, *Mama Fish* e os demais vizinhos pensavam que talvez Isha sofresse de malária ou qualquer outra doença comum na região.

Alguns dias depois, contudo, Isha morreu em seu quarto no *compound*. Vizinhos e amigas que haviam tido contato com ela começaram a passar mal. Muitos deles, então, foram diagnosticados com ebola, apesar de Isha ter sido liberada do hospital, declarada livre de perigo. Esse trágico desfecho sugere que, provavelmente,

Isha fora para o hospital sofrendo dos sintomas de outra moléstia e lá recebeu o resultado negativo para o ebola. Contudo, ao passar sete dias internada, teve contato com pacientes do vírus e com os agentes de saúde que cuidavam dos doentes infectados. Dessa maneira, o tempo no hospital a expusera a uma infecção cruzada, desenvolvendo os sintomas da doença apenas quando já havia voltado a Devil Hole, onde estabeleceu contato direto com muitos vizinhos.

Pelo fato de estar em uma comunidade próxima ao perímetro urbano de Freetown, o acesso ao sistema de saúde e seus equipamentos era mais provável do que em muitas comunidades rurais. Assim, Isha fora buscada com certa rapidez pela ambulância, o que poderia demorar até oito dias na área rural, e direcionada a um hospital da capital do país, logo sendo assistida. No entanto, na unidade médica, não contou com a assepsia necessária para protegê-la do ebola: os conhecimentos sobre o vírus e sua transmissão não eram suficientemente difundidos à época. Nos hospitais havia também carência de roupas de proteção e luvas de látex eram artigos raros na Serra Leoa. Igualmente, as equipes careciam de atualização dos saberes biomédicos. Por mais espantoso que possa parecer, Isha morreu e infectou várias pessoas, colocando toda a comunidade de Devil Hole em quarentena, pelo fato de ter tido acesso rápido à unidade de saúde, consequentemente, ao “tratamento” contra o ebola.

Nas comunidades rurais, chegava-se a notícia – pelas rádios e através de pessoas que se deslocavam, como comerciantes – de que uma doença nunca antes vista matava gente na Serra Leoa. Sendo localidades distantes das cidades e dos hospitais, tendo de esperar muito tempo para a chegada de ambulâncias, as pessoas comuns das comunidades, que a princípio não conheciam o ebola, resolveram, por si próprias, criar alternativas para conviverem: não se tocavam (cumprimentavam-se não mais com abraços ou apertos de mão, mas toques de ombros e cotovelos), não se aproximavam uns dos outros, mantiveram os enfermos (independente dos sintomas) isolados em suas casas. Obviamente, não conheciam em profundidade o novo vírus, mas já haviam passado por outras tantas experiências com epidemias infecciosas, como varíola e tuberculose. A partir de seus conhecimentos prévios, então, buscaram condições para o convívio e a sobrevivência.

É certo que estas pessoas também foram infectadas e suas comunidades foram afetadas pela epidemia, mesmo porque tinham responsabilidade de cuidar dos seus, que muitas vezes traziam o vírus, como se deu em Komende-Luyama. O que quero dizer, seguindo Paul Richards (2016), é que pessoas das comunidades rurais, com

difícil acesso a ambulâncias e hospitais, certamente não deixaram de morrer de ebola e infectar outras pessoas; porém, não morreram tanto de ebola quando apenas sofriam de malária, cólera, febre Lassa ou gripe, o que, provavelmente, ocorreu com Isha. Dessa maneira, tendo a concordar com o controverso argumento de Richards quando defende que, se o sistema de saúde disponível fosse razoavelmente equipado, com mais ambulâncias e profissionais para buscarem pessoas nos rincões da Serra Leoa, mais pessoas teriam sido infectadas em função da ausência de conhecimento médico sobre a doença. Uma epidemia como a do ebola deixa pouco espaço para certezas, ao contrário, ela mostrou-me precisamente o espaço das ambiguidades e controvérsias.

Entendendo, contudo, que há quem possa dizer que a explicação não é suficiente, tendo em vista que muitas equipes médicas internacionais foram enviadas aos países do Mano River e tinham o devido conhecimento sobre epidemias tropicais. Por conta deste tipo de certame, é importante que se esclareça como se deu a participação das agências de ajuda humanitária na região, do contrário, pode se supor que estas tenham levado a panaceia e a cura ao país, o que não ocorreu. Apesar da importante atuação destas no controle do ebola na África do Oeste, sua assistência foi extremamente tardia.

Cabe notar que equipes de organizações internacionais trabalharam em hospitais já estabelecidos nos países que as receberam ou ergueram pontuais centros de tratamento em algumas regiões. Estas unidades não tinham a abrangência de sistema nacional de saúde, não alcançando inúmeras comunidades. Além disso, médicos estrangeiros não iam ao encontro dos doentes, pelo contrário, ficavam estabelecidos nestes centros, dependendo dos saberes e mediação de agentes locais, especialmente para a comunicação nas inúmeras línguas faladas. As equipes das instituições de ajuda humanitária raramente eram vistas nas ruas, dificilmente mantiveram contato com a população das cidades. Geralmente, viviam enquistados, entre si mesmos, em *guest houses*, saindo destas apenas para a realização dos trabalhos referentes aos seus projetos, vivendo sob as regras do aparato de segurança das instituições que representavam⁹⁶. Muitas vezes, os agentes destas organizações,

⁹⁶ Em Freetown e outras cidades da Serra Leoa, não é comum encontrar pessoas brancas circulando a pé pelo centro ou por regiões periféricas, apesar de haver grande circulação destas nos grandes carros das agências de ajuda humanitária. Com exceção de jovens rapazes missionários mórmons, era raro encontrar brancos, e mesmo negros, estrangeiros circulando nas regiões mais populares da capital. No entanto, os estrangeiros se faziam visíveis nas áreas mais caras da cidade, em restaurantes, bares e hotéis. Certa vez, em 2015, andando pelo bairro popular de Murray Town, em Freetown, um elegante senhor serra-leonense, motorista da ONU, ofereceu-me carona até meu destino, poucos metros de onde

antes de iniciarem suas atividades, assinavam termos que os obrigavam a seguirem normas de segurança preestabelecidas. Durante todo o tempo que estive na Serra Leoa, pude conviver com agentes internacionais, pessoas brancas, que se indispunham com estas regras, achando-as absurdas. Por outro lado, conheci um grupo menor de pessoas que reafirmavam a importância desse aparato que, para elas, apenas buscava garantir a segurança das equipes. Estas eram, sem dúvida, as pessoas que mais expressavam sentimentos de medo – frente ao que e quem não conheciam.

Para além de reconhecer o tardio efeito da atuação das agências internacionais, é importante retomar que a análise de Paul Richards (2016) acerca da epidemia do ebola não se restringe a seu argumento controverso a respeito dos aparatos de atenção à saúde. O autor também levanta um outro ponto fundamental, já apresentado em páginas anteriores, que se articula ao debate sobre os conhecimentos acerca do vírus. O antropólogo destaca a importância das autoridades comunitárias no enfrentamento criativo da epidemia, que, como sinalizei, lançaram mão de seus saberes acumulados sobre saúde e (outras) doenças para lidar com o ebola.

Para efeito de comparação, no que tange a situações de “crise humanitária”, recorro aos relatos impressionantes do antropólogo Omar Ribeiro Thomaz (2010, 2015), que demonstram como a reação da população haitiana, face ao terremoto de 2010, foi fundamental diante da demora na atuação das agências internacionais. Tanto Richards quanto Thomaz apontam para a morosidade da ajuda humanitária em casos de emergências. Os autores informam sobre o despreparo logístico de muitas destas organizações, ao mesmo tempo, chamam atenção para a imprescindível agilidade da população local na contenção de males piores. Posso dizer que ambos os antropólogos, o inglês e o brasileiro, apresentam uma perspectiva inusitada que demonstra que, diante da desorganização e demora da chegada da cooperação internacional, os locais cooperam entre si, buscando sobreviver. Em sua muito sensível e angustiante exposição, escreve Thomaz:

Afinal, onde está a Minustah [Missão das Nações Unidas para a Estabilização no Haiti]? Perguntávamos. Os haitianos pareciam saber: parece ser que *todo* o efetivo militar da Minustah se concentrava no trabalho de salvar os membros da ONU no Hotel Cristophe. Cerca de 6 mil efetivos militares (...) A ONU ajuda a ONU, os haitianos ajudam os haitianos. (...) No segundo dia,

me encontrava. Devido à sua insistência, aceitei a oferta. Ao entrar no confortável carro das Nações Unidas, com ar condicionado e água mineral, o motorista disse-me, em tom de alerta: “Você é branca, as pessoas daqui podem incomodá-la!”. O que ele não sabia, e não acreditou quando contei, é que eu já estava familiarizada com as ruas e pessoas de Murray Town.

descemos ao centro, onde caminhamos durante horas. Percebo que meu medo do dia anterior fora infundado. Todos estavam nervosos, mas ninguém ameaçava ninguém, todos se ajudavam. (...) As relações familiares, o compadrio, a vizinhança e amizade foram certamente centrais. Nos momentos e nos dias que sucederam à catástrofe, garantiram uma impressionante mobilização: parentes socorriam parentes, vizinhos socorriam vizinhos, amigos socorriam amigos. Crianças subitamente órfãs eram imediatamente recolhidas pelos vizinhos, padrinhos, madrinhas e parentes (ênfase original, Thomaz, 2010, págs. 26, 27 e 33).

A partir da etnografia de Thomaz e também do argumento de Richards, pode-se entender que a ajuda humanitária não é, *per si*, organizada e, mesmo, “naturalmente” eficiente. Creio que estes autores abrem brechas para que eu discuta o lugar (ou, lugares) destas organizações na Serra Leoa, tentando demonstrar que elas não necessariamente trazem as soluções que se esperam. Ao contrário, por vezes podem trazer o desconhecimento sobre as formas de organização social das comunidades locais, o preconceito, o medo e, em algumas situações, o caos. Elas são, no entanto, indispensáveis enquanto fonte de financiamento e disponibilização de profissionais qualificados, expensas que podem ser pagas em detrimento dos próprios interesses da população.

*Mães que salvam:
escondendo partos, filhos e velhos da força médico-militar*

Como de costume, em Devil Hole, estava rodeada por mulheres resilientes. Fiquei hospeda na casa do casal Shyllon: *Mama Shyllon* (Jeneba) e *Popay*. Enquanto, todo dia, *Mama Shyllon* ia trabalhar na delegacia da cidade de Waterloo, *Popay* ficava em casa, pois estava aposentado e mal de saúde. Hajariatu, esposa de um *taylor* (alfaiate) – o marido trabalhava na cidade, voltando para a comunidade aos finais de semana – mãe de quatro crianças, sempre passava, pela manhã, na casa do casal Shyllon, levando algo quente, buscando confortar e ajudar a aplacar as frequentes tosses de *Papa Shyllon*. Aparecia logo cedo, trazendo chá ou mingau, seguida por seu pequeno menino de dois anos e carregando sua bebê mais nova junto ao corpo, nas ancas ou nas costas, amarrada com uma *lapa*.

Hajariatu morava do outro lado da rua de terra. Ao lado de sua casa, morava uma família, com muitas mulheres e crianças. Ali era a residência de Aminata, uma das tias de Saidu, menino de 12 anos que cuidava das tarefas domésticas na casa dos Shyllon (função que na Serra Leoa é chamada de “*my house boy*”, “meu garoto de

casa”), em contrapartida, o casal se responsabilizava pelas despesas escolares do menino. Sempre estavam em conflito – as tias e o casal – por conta do que achavam melhor para Saidu e por conta de atividades que o menino eventualmente deixava de fazer na casa de Jeneba. Eu sentia que havia, todo o tempo, uma sutil ameaça da família de Saidu: “Ah, ele vai ter que voltar para a mãe, no interior!”. Esta era a forma de dizerem ao casal Shyllon que precisavam de algo. Entre a preocupação com os estudos do menino e o medo de perderem o garoto que buscava água no poço, distante da casa, e realizava as demais tarefas pesadas do cotidiano, o casal sempre se encontrava em tensa negociação com a tia Aminata, a responsável pelo menino. O casal Shyllon tinha real apreço por Saidu, mas sabiam de sua dependência em relação à força física juvenil do garoto para que continuassem a viver com certo conforto.

Mais abaixo, na rua íngreme, do mesmo lado da casa de Jeneba Shyllon, encontrava-se o grande *compound* de aluguel onde havia morado Isha e ainda morava a sobrevivente *Mama Fish*. Do outro lado da rua, debaixo de uma grande mangueira, estava a casa de *Aunt Amin*, avó de quatro crianças: Haja, de 15 anos, uma menina de oito anos que se encontrava temporariamente com o pai, e mais dois meninos, que residiam em um orfanato na medida em se encontravam em processo de adoção internacional. Estas crianças eram filhas de Felicia, filha de *Aunt Amin*, infectada e morta pelo vírus do ebola depois de ter contato com sua amiga Isha quando de sua volta, com resultado negativo, do hospital de Freetown.

Todo dia, por volta das nove horas da manhã, a enfermeira Isata chegava à casa de Jeneba Shyllon. Saíamos juntas para conversarmos com toda sorte de gente das comunidades de Devil Hole e John Thorpe, esta localizada a alguns quilômetros dali, na região da praia. No caminho, sempre parávamos na casa de *Aunt Amin*, constantemente visitada por sua grande amiga, *Mama Fish*, também conhecida por *Aunt Loup*. Na varanda da casa, conversando com inúmeras mulheres e crianças, compreendi um pouco da diferença entre uma comunidade “urbana” como Devil Hole e uma comunidade rural como Komende-Luyama.

Aunt Amin (esq.), Mama Fish (meio) e Isata (dir.) na varanda da casa de Aunt Amin. Acervo pessoal, Devil Hole, Serra Leoa, 2017.

Apesar de haver em Devil Hole uma vizinhança solidária, o que é bem comum nas comunidades africanas, por ser urbana, ela apresentava alguma distância entre os vizinhos, algo que podemos chamar de privacidade. Ali, nem todos entravam nas casas uns dos outros, sem serem claramente chamados, a intimidade é reservada a amigos próximos e àqueles que dividem o mesmo *compound* alugado. A vida na comunidade “urbana” da Serra Leoa aparenta ser mais veloz, tendo uma vizinhança próxima, mas menos íntima do que aquela encontrada em Komende-Luyama. O ato de comer junto é reservado aos vizinhos mais próximos, porém, mesmo estes não comem juntos no mesmo *pot*. Assim, as relações estão baseadas em um outro tipo de solidariedade.

Creio que esta outra forma de produzir a intimidade, com elos de proximidade e distância, tenha permitido que Isha fosse infectada pelo vírus do ebola. Entendendo a ambiguidade do que afirmo, porém, arisco-me a fazê-lo, pois acredito nas ambivalências das relações que envolvem o cuidado. Explico-me melhor: penso que o mesmo cuidado perigoso entorno de Jinnah na comunidade de Komende-Luyama, que permitiu a infecção e a morte de inúmeras pessoas – principalmente mulheres – a partir das obrigações das redes do parentesco, poderia ter salvado Isha na comunidade de Devil Hole, caso esta estivesse inserida em relações de maior intimidade.

Isha morava em um quarto alugado, com seu marido e filho, que eram toda a sua família, na comunidade. Os três desfrutavam um convívio solidário, e também

conflituoso, com os diversos outros moradores do *compound* de alugueis. No entanto, estas relações prescindiam de uma intimidade familiar como aquela experienciada na comunidade rural de Komende-Luyama. Assim, a contaminação do vírus do ebola, em Devil Hole, deu-se a partir da distribuição geográfica das casas, e não desde a trama de parentesco. Isso não quer dizer que Isha não foi socorrida por uma rede de cuidados. Sua rede, contudo, foi composta por pessoas menos íntimas do que aquelas que acudiram Jinnah – naquele caso, familiares, que eram, obrigatoriamente, responsabilizados por este tipo de tarefa. No caso de Isha, o vírus espalhou-se de acordo com a proximidade territorial, ou seja, as pessoas que residiam nos quartos e casas do mesmo *compound* de alugueis, que, muitas vezes, dividiam áreas comuns – varandas, alpendres e fossas – foram os mais diretamente atingidas.

Com a ajuda de Jeneba Shyllon, *Aunt Amin*, Isata e um jovem da comunidade, elaborei um mapa que busca ilustrar como se alastrou o vírus pela comunidade. Constatamos que a região mais atingida pelo ebola foi aquela entorno do quarto-casa em que vivia Isha Thullah. Ao todo, 12 casas foram atingidas diretamente pelo vírus, sendo cinco delas pertencentes ao mesmo *compound* de alugueis. As demais sete casas infectadas também eram próximas de onde habitava a primeira doente. Famílias e casas acima ou abaixo desta região não foram afetadas diretamente.

Produção do mapa de transmissão do ebola, embaixo da mangueira da casa de *Aunt Amin*.
Acervo pessoal, Devil Hole, Serra Leoa, 2017.

Mesmo com a proximidade geográfica, no momento em que adoeceu, provavelmente de malária ou de outra mazela menor, Isha não estava envolvida em uma trama de parentesco e cuidados com a intimidade da de Jinnah. Nesse caso, não houve uma mulher – anciã, mãe, irmã ou amiga – que comesse no mesmo *pot* que Isha, que a orientasse a evitar o hospital ou que sugerisse que ela se escondesse, mesmo que o aparato médico-militar incentivasse a denúncia de possíveis doentes.

Era comum, durante a epidemia, que familiares, principalmente mães, escondessem filhos e familiares idosos que apresentassem sintomas de franqueza, febre ou vômito. Tinham medo que parentes, principalmente filhos pequenos, fossem encaminhados aos centros de tratamento e nunca mais voltassem. Acreditavam que o exército, que passou a frequentar muitas destas comunidades, obrigaria o transporte de pessoas enfermas, quaisquer que fossem os sintomas, até os hospitais. Faltando a Isha uma relação de profunda intimidade com sua vizinhança, não houve quem a oferecesse esconderijo.

Em Devil Hole, foi-me apresentada esta outra vertente do trabalho do cuidado, que seja, a produção de tramas familiares articuladas para esconderem parentes, principalmente crianças, que pudessem ser entendidos por outrem – vizinhos e polícia – como possíveis doentes do ebola, passíveis de transmitirem o vírus para os demais membros da comunidade. Encabeçando estes “planos” improvisados, estavam mães escondendo seus filhos da força médico-militar, atitudes relativas ao âmbito do cuidado perigoso em duplo sentido, tanto no que diz respeito aos riscos da infecção, bem como ariscado no sentido de fazer frente às ordens policiais, o que podia acarretar em sanções como multas e prisões. Além de ter que lidar com o medo do ebola, mulheres – responsáveis por cuidarem e protegerem suas famílias – ainda viviam o temor de serem descobertas pela polícia.

Uma mulher que enfrentou tanto o pavor do ebola, quanto o medo da polícia, foi Hajariatu. Como, toda manhã, levava mingau, chá ou frutas para *Popay*, começou a levar o mesmo para mim, sempre muito gentil, mas igualmente tímida e reservada. Depois de ter pedido que Michaela, sua filha mais velha, levasse-me um substancioso mingau, em agradecimento, pela tarde, levei biscoitos e balas para suas quatro crianças. Apesar de termos conversado bem pouco, como seu menino estava fascinado com as fotografias *polaroids* que eu tirava de minhas interlocutoras, combinamos que eu voltaria para fazer um retrato da família.

Sheku, filho de Hajariatu, adorava *Popay* e sempre aparecia no quintal do casal Shyllon. Comecei a pensar sobre aquela criança, que tinha dois anos. Estávamos em 2017 e, fazendo as contas, concluí que Hajariatu havia dado à luz por volta de 2014, período do ebola. No dia combinado para tirar a foto da família, a mulher e as crianças já me esperavam sentadas no banco de madeira da varanda da pequena casa, que era dividida com outra família. Infelizmente, Sheku, o pequeno ávido por ser registrado no instantâneo, estava na cidade, acompanhando o pai alfaiate. Perguntando por ele, aproveitei para introduzir o assunto da gravidez e do parto do menino. A jovem mulher, em voz de confissão, revelou: “Eu não fui para o hospital. Eu pari Sheku aqui, escondida!”. Contou que sentiu medo de parir em casa, sozinha e escondida, receava que pudesse ter alguma complicação. A inquietava o fato de poder ser descoberta pelos homens do exército que residiam na comunidade – naquele momento Devil Hole estava fechada –, buscando manter a ordem e encaminhar possíveis doentes para os centros de tratamento do ebola, tarefa na qual imprimiam temor e violência aos moradores da comunidade. Hajariatu tomou a decisão de esconder seu trabalho de parto porque acreditava que, se fosse encaminhada para um hospital, ela e o bebê não voltariam para Devil Hole. Deu à luz escondida no quarto, com a ajuda das filhas, que na época não tinham mais que seis anos de idade, e de uma amiga muito íntima.

Na mesma época, uma de suas vizinhas, Amie, escondeu sua filha mais nova dos olhos da comunidade e da vistoria diária dos homens do exército, que faziam rondas em busca de possíveis doentes do ebola, dentro das casas. Após a morte de Isha e o aparecimento de diversos outros doentes, Devil Hole foi colocada em *lockout*, sendo isolada do contado com o exterior. Assim, ninguém podia entrar ou sair do território, o que visava evitar possíveis transmissões. Os homens do exército passaram a morar na comunidade, residindo junto a moradores que não apresentavam qualquer suspeita de contato com a doença, convívio que gerou constrangimentos, submissão dos moradores (que deviam cozinhar, limpar e servir os policiais) e também medo. Este tipo de medida, comum em toda Serra Leoa, criava desconfiança e pavor dos membros das comunidades, que por vezes relataram atitudes arbitrariamente violentas dos agentes do exército serra-leonense.

Durante o *lockout*, a filha de Amie adoeceu, tendo febre e mal-estar corporal, além de vômitos recorrentes. Querendo proteger a menina das vistorias do exército, escondeu-a em sua residência, fazendo administração de remédios caseiros.

Nem mesmo pôde consultar o herbalista, médico tradicional da comunidade, visto que temia despertar suspeitas em relação ao que acontecia dentro de casa. As várias crianças, moradoras da residência, foram instruídas a manterem segredo sobre o caso, buscando, com isso, proteger o abrigo da irmã mais nova. Havia certeza de que se a irmã fosse achada pelos policiais, com aspecto de doente, ela seria transferida diretamente para um centro de tratamento, e isso significaria nunca mais ter contato com a menina. A respeito destas decisões de mães, avós e responsáveis, escreveu Julia Amos:

O colapso da confiança no sistema de saúde da Serra Leoa estava matando as crianças do país na medida em que as pessoas tomaram a decisão inteiramente racional, mas perigosa, de ficar longe das unidades de saúde, que representavam pouco mais do que armadilhas mortais durante a epidemia, devido à transmissão cruzada (...) (Amos, 2017, pág. 151)⁹⁷.

A irmã mais velha da menina convalescente, uma criança entre 8 e 9 anos, contou, com empolgação, sobre o fato de sua mãe ter mantido a irmã escondida. Era interessante notar que ela demonstrava medo não só do aparelho militar do Estado, mas também da autoridade da mãe. Quando perguntei se ela não havia contado para ninguém que a irmã mais nova estava escondida dentro de casa, olhou-me de forma espetivada, rindo, disse, numa mistura do inglês com krio: “Não contei pra ninguém, senão a mãe batia na gente!”.

Em certo momento, comecei a me interessar pelo que as crianças tinham a dizer sobre o período do ebola, o que foi uma tarefa incrivelmente difícil na medida em que pouco respondiam. Muitas vezes, os pequenos se surpreendiam com meu interesse, pois vivenciavam um cotidiano em que prevalecia a gerontocracia e opiniões de crianças não eram solicitadas. Não sabiam muito o que dizer, porque, para elas, aquela tinha sido uma experiência muito mais vivida do que falada. Em geral, as crianças, tanto de Komende-Luyama quanto de Devil Hole, relataram, como um problema, a falta de liberdade para circular na comunidade: não podiam se juntar para conversar ou brincar, tinham que ficar quietos, sentados nos bancos das varandas de suas casas, evitando tocar seus irmãos, familiares e amigos. Além disso, precisavam lidar com o medo diário de uma doença que matava seus vizinhos, enfrentar o pavor

⁹⁷ Texto original: “*The breakdown of trust in Sierra Leonean health care provision was killing the country’s children as people make the entirely rational but dangerous decision to stay away from facilities that were little more than death traps during the epidemic, due to nosocomial transmission (...)*”.

causado pelos homens do exército que transitavam em suas comunidades e, ainda, administrar a pesada responsabilidade de guardar segredos.

Durante a epidemia, também velhos apresentando fraquezas, febres e mal-estares eram escondidos por suas filhas e filhos. Na comunidade de Jinnah Amara, a idosa Messie Momoh escondeu os sintomas de sua enfermidade como pôde. Sempre quando sua casa era visitada pela enfermeira Doris (acompanhada por um militar), seus filhos inventavam desculpas para sua ausência. Quando se exigiu a presença da senhora, justificou sua indisposição como sendo malária. Messie Momoh se escondeu e se esquivou o máximo que pôde, no entanto, Doris, utilizando-se de sua autoridade médico-militar, requisitou seu encaminhamento para o centro de tratamento. De acordo com a enfermeira, a idosa apresentava claros sintomas do ebola e, caso não fosse transportada com urgência para a unidade de tratamento mais próxima, poderia infectar toda sua família e vizinhos. A contragosto e bastante ressentida, por falta de opção, Messie Momoh foi dirigida à unidade de tratamento, onde foi diagnosticada com o vírus, voltando a Komende-Luyama duas semanas depois, agora, como sobrevivente.

“Corações estragados”: podem os vivos permanecer⁹⁸, após as mortes do ebola?

Mais um dia, lá estava *Aunt Amin*, docemente triste, sentada em sua varada. Enquanto esperava a volta da neta de oito anos, que passava uma temporada com o pai, cuidava da neta mais velha, Haja, e se resignava com o processo de adoção internacional pelo qual passavam seus dois netos meninos, mais novos, com idades entre 4 e 6 anos, que já estavam com viagem marcada para os Estados Unidos.

Maior do que a tristeza de nunca mais ver seus dois netos menores, sua preocupação se direcionava ao desinteresse dos orfanatos que promoviam a transação das adoções internacionais por Haja. Falava da neta com carinho e um tanto de pesar: “Ela é tão inteligente, quer estudar. Mas não querem adotar porque ela é mais velha. Querem criança pequena, e menino...”. Mais do que tudo, ela se preocupava com o futuro das meninas, sabia que não seriam amparadas financeiramente como os netos que morariam em outro país, com muito mais oportunidades.

⁹⁸ Permanecer, aqui, toma o sentido de continuar, durar, perdurar, além de reforçar a ideia de sobreviver e subsistir.

Naqueles dias, meados de setembro de 2017, as aulas voltavam depois do período de férias, *Aunt Amin* corria pedindo ajuda aos amigos e vizinhos para comprar o material escolar de Haja, além do pano para a feitura do uniforme escolar. A quantia necessária era entorno de 300 mil leones, por volta de 40 dólares, uma soma muito alta para quase toda a população do país, ainda mais para *Aunt Amin*. Ela era totalmente dependente da filha falecida, uma pequena comerciante, que se utilizava da varanda da casa da mãe para expor seus produtos, de biscoitos a cigarros, semelhante a qualquer pequeno comércio de mulheres na Serra Leoa.

Quando nos reuníamos – *Aunt Amin*, *Mama Fish*, *Jeneba*, *Isata* e eu – ali na varanda, ou embaixo da mangueira, com vistas para o alpendre logo à frente, as mulheres olhavam para a varanda com ares de passado, ainda perplexas com as mudanças ali ocorridas. Naquele momento, havia naquele alpendre apenas um balde de plástico com doces caseiros e alguns saquinhos de amendoim descascados. *Jeneba* puxou-me de lado e disse: “*Mariama*, você precisava ver isso aqui antes da morte de *Felicia*, tinha de tudo, muita coisa. E a *Amin*, então... não andava assim não, só andava arrumada, com pulseira, colar...”. *Isata* concordou, disse que ali muita coisa havia mudado desde o falecimento de *Felicia*, tudo tinha ficado muito difícil e, por isso mesmo, os netos de *Aunt Amin* estavam sendo adotados, ela não tinha mais forças para trabalhar e cuidar de todos os membros da família.

Passados três anos da morte de *Felicia*, *Aunt Amin* era ainda o retrato do abatimento, o mesmo para *Haja*. O nome de *Felicia* aparecia em todas as conversas na comunidade de *Devil Hole*, sempre lembrada como trabalhadora, alegre e cheia de vida. Para além da tristeza, tinham perdido sua *breadwinner*, “quem ganha o pão”, a “chefe da família”. Portanto, a desestruturação daquela família havia sido violenta, levando inclusive à adoção dos netos. “*Wen in pëkin dôn day, e at pwel*”, falou *Isata* balançando a cabeça, olhando para *Aunt Amin*. A tradução literal do que dizia *Isata*, do krio para o português é: “Quando sua filha morreu, ela estragou o coração”.

Em krio, *at* significa coração, termo que se junta a dezenas de palavras, podendo explicar quase todas as sensações e sentimentos: *At don go*, *at dia at*, *at go far*, *at kol*, *at kōmplen*, *at ful*, *at kōt*, *at wam*, *at de*⁹⁹, além de inúmeras outras

⁹⁹ Traduzo os termos do krio para o português. *At don go*: pensamento longe, literalmente “o coração foi embora”; *at de at*: pessoa louca, literalmente “coração doendo”; *at go far*: pensamento longe, literalmente “o coração foi longe”; *at kol*: pessoa tranquila, literalmente “o coração está frio”; *at kōmplen*: doença do coração ou situação embaraçosa, literalmente “coração queixoso”; *at ful*: pessoa triste ou feliz, literalmente “coração cheio”; *at kōt*: pessoa com medo, literalmente “cortes no coração”;

expressões. Para mim, com toda a certeza, esta era a nuance mais bela e forte desta língua. A expressão *At pwel*, literalmente traduzida para o inglês significa “*heart is spoilt*”, ou seja, “o coração está estragado”. Como ter “o coração estragado” é algo que não cabe em nossa linguagem não africana, o dicionário – buscando algo mais “adequado” para tal estado de destroçamento, algo que possa ser falado, e não apenas sentido e visualizado – adapta a expressão para tristeza, desapontamento e estresse. Certamente nenhuma destas palavras pode explicar o “coração estragado” de *Aunt Amin*, visto que não é possível ouvir a expressão *at pwel* e, automaticamente, fazer uma tradução para tristeza ou desapontamento, pelo menos, não neste caso. Todas as mulheres e meninas daquela casa tinham “corações estragados”.

Passei quase uma tarde inteira na agradável companhia da adolescente Haja, que, talvez, tenha completado apenas duas pequenas frases. Haja fazia tranças na menina Felicia de 3 anos, cujo nome homenageava sua falecida mãe. Estava ali também a divertida e esperta Memunatu, por volta dos 9 anos, que me apontaram, na comunidade, como se portasse uma síndrome: “*i Down!*”, “ela é Down”. Na varanda, ela mesma me explicou, através de gestos e sons, que era *mumu*, ou seja, surda. Contudo, a própria palavra traz uma grande carga de preconceito na medida em que *mumu* também significa pessoa “burra”. Memunatu, em uma elaborada performance gestual, me explicou que era surda como seu pai, o irmão de *Aunt Amin*, que vez por outra aparecia na varanda. Depois de tirarmos várias fotos, captadas por Memunatu, o que gerou inúmeras risadas por conta dos inusitados ângulos escolhidos pela menina, perguntei a Haja como andava a vida dela. Respondeu a adolescente: “*Smol smol!*”, frase muito comum na Serra Leoa, algo como “levando”, mas que traz certo movimento como “devagarinho”, ou seja, uma transformação lenta, mas que não para. Haja disse sentir muita falta de sua mãe e de seus irmãos, que estavam prestes a ir morar no exterior, mas frisou que era muito grata por ter sua avó, que se esforçava por comprar os materiais escolares para seu estudo. Perguntei se desejava ir para os Estados Unidos como seus irmãos, e ela disse tristemente que sim. Logo em seguida, mais animada, ela emendou que se um dia tiver oportunidade, viajará para a *America*.

Pwel at (outra forma de falar *At pwel*) também estavam os viúvos, viúvas e órfãos de Komende-Luyama quando os encontrei pela primeira vez, no ano de 2015. Eram mulheres que haviam perdido seus maridos, muitos deles responsáveis por

at wam: pessoa brava ou furiosa, literalmente “coração quente”; *at de*: se apaixonar por algo ou alguém, literalmente “o coração está aqui”.

trazer o pouco dinheiro para casa; homens que, com vários filhos, haviam perdido suas companheiras, esteios do cuidado familiar. No entanto, foi com os órfãos e viúvos de Komende-Luyama que aprendi que um *pwel at*, pelas exigências da vida ordinária, pode tornar-se *swit at*, ou seja, literalmente, “um coração doce” e, pela interpretação do dicionário de krio-inglês, “pessoa feliz”. Em Komende, uma das viúvas, mãe de uma menina sobrevivente do vírus, foi “tomada como responsabilidade” pelo cunhado, irmão do marido falecido. Deste relacionamento nasceram gêmeos e a possibilidade de seguir a vida. Por conta do correr da vida, das exigências árduas do viver e da “resiliência compulsória” das mulheres serra-leonenses, não há para onde fugir que não seja em direção à lida, à labuta e às possibilidades que podem advir das lentas transformações do cotidiano.

Creio que também o coração de *Aunt Amin* pode se tornar doce, depois de ter sido estragado pelo ebola. Afinal, já existia uma bacia transparente com doces e amendoim à venda no batente de sua varanda. Certamente, não era o mesmo que o pequeno mercado de Felicia, mas, como me disse Haja: “*Smɔl, smɔl*”.

Entre termômetros e armas:

“enfermeiras-militares” e “militares-agentes de saúde”

Ar ðon fred, becaus di polis dem bit wi!
Eu tinha medo, porque os policiais batiam na gente!

Foi com esta frase que Saidu, o “*house boy*” da casa dos Shyllon, definiu o que sentia com a presença da polícia na comunidade de Devil Hole. Através de mímica e sons, o menino demonstrava como os policiais faziam com as crianças, performava o movimento de uma longa vara invisível e imitava o som dela estalando num corpo: “Os homens da polícia abaixavam nossas calças e... Plaft!”. Como Saidu, todas as outras crianças, e também os adultos, tinham medo da atuação truculenta dos policiais, que era legitimada pela suspensão dos direitos civis proclamada pelo presidente *Sir Ernest Koroma* no ano de 2014. Saidu revelou que também homens, não só crianças, tinham medo de apanhar dos policiais.

Temendo a transmissão do vírus, durante a noite, alguns adultos tentavam fugir de Devil Hole. Na melhor das hipóteses, voltavam escoltados pela polícia ou terminavam por serem levados presos. Apesar da brutalidade da força policial-militar e o receio da prisão, existia outro medo em Devil Hole, talvez maior. Policiais haviam

sido investidos, pelo governo serra-leonense, de certos poderes médicos, podendo decidir sobre o futuro clínico de um morador.

De certo, os homens do exército e da polícia não podiam medicar ou tratar de pacientes, porém, diferentemente de agentes de saúde, que não se encontravam em todas as comunidades infectadas, a força militar local, em maior número do que os médicos, conhecia muito melhor o país e estava por toda parte. Deste modo, um lugar como Devil Hole, desprovido de equipamento de saúde, dispunha, apenas, de policiais e homens do exército para a conferência das casas na identificação de possíveis doentes, além de trabalharem na busca de pessoas infectadas escondidas. A função do exército ultrapassava a manutenção da ordem e da segurança, realizando “triagem médica” e sendo responsável por contatar hospitais e chamar ambulâncias. Assim, não é de se assustar que tantas mães escondessem filhos e, até, partos. Havia muito medo da doença e da virulência policial (para fazer uso de uma metáfora médica para os militares), porém, também existia medo da nova arma que policiais portavam, o pequeno termômetro branco, em forma de pistola, que poderia enviar qualquer um para o lugar mais temido e evitado, o hospital.

Do outro lado do país, a pelo menos 7 horas de Devil Hole, a enfermeira Doris me mostrou uma foto, do ano de 2014, em que usava um *cap* (boina) vermelho do exército serra-leonense, dizendo entre ironia, orgulho e risos: “Mariama, veja! Durante o período do ebola, eu era uma autoridade aqui. Eu era da polícia!!!”. Diferentemente de outras tantas comunidades rurais, Komende-Luyama contava com um posto de saúde, com duas enfermeiras e duas parteiras, que passaram a ter como companheiros de trabalho os homens do exército. Todas as manhãs, Doris, juntamente com dois oficiais, visitavam todas as casas, investigando a existência de pessoas doentes. Entravam nas casas, mesmo sem serem convidados, e a enfermeira, que tantas vezes fora procurada para resolver problemas de saúde, passou a ser temida pelos moradores da comunidade, tendo em vista que já não mais representava a saúde e a cura, mas, sim, a violência e o medo do aparato policial.

Enquanto Doris “tornava-se” policial em Komende-Luyama e os policiais de Devil Hole ganhavam *status* de agentes de saúde, nas maiores favelas de Freetown – Kroo Bay e Moa Wharf¹⁰⁰ – os moradores tentavam se proteger do policiamento dos vizinhos. Estas favelas foram construídas à beira do mar e eram sempre as primeiras

¹⁰⁰ Do inglês, *Bay* e *Wharf* significam, respectivamente: baía e cais.

atingidas pelas enchentes anuais, decorrentes da estação das chuvas. Kroo Bay era um labirinto de pequenas casas, umas grudadas às outras, vielas tão estreitas que tornavam o escaldante sol menos visível. Dali saíam a maioria das empregadas domésticas das regiões ricas de Freetown e muitas das vendedoras ambulantes. Havia quem falasse que este era o lugar “original” da etnia Kru (ou Kroo) na Serra Leoa, quando chegaram da Libéria, fugindo de serem escravizados.

Quando cheguei a Kroo Bay, muitas das casas estavam vazias, era dia de semana, a maioria das pessoas estava a ganhar a vida com vendas, pequenos bicos, trabalhando na casa dos ricos ou fazendo pequenos furtos, *pickpockets* (“batedores de carteiras”). Obviamente que uma pessoa branca chama atenção na maioria dos lugares do país, com exceção daqueles frequentados pela elite local. Contudo, eu não estava só: Aminata me acompanhava, ela conhecia bem o lugar e, definitivamente, meu parco krio nesta época, maio de 2017, não conseguia acompanhar a rapidez das falas dos residentes de Bay. Entramos nas vielas da gigantesca favela, desviando de alguns caminhos, quando jovens homens nos apontavam que ali não era permitida nossa passagem. Passamos por crianças brincando de bola sobre lixo e esgoto, adentramos casas em que adolescentes fumavam *jamba* barata (a “buchinha” de maconha era cotada, à época, entre 1 a 2 mil leones, algo como 0,13 a 0,26 de dólar), além de beberem *palm wine* (vinho de palma). Hábitos comuns entre os jovens homens das periferias, que, diante das ínfimas possibilidades de trabalho e escolarização, reuniam-se em grupo, fazendo uso de substâncias baratas, para passarem o tempo.

Paramos diante de uma cozinha aberta, onde uma mulher defumava alguns peixes em brasa, feita com a ajuda de caixas de papelões. Logo mais, iria ao centro de Freetown para vendê-los. Enquanto defumava o alimento, cuidava de seu bebê, que estava dentro de uma das caixas, entre panos e uma ninhada de filhotes de gatos. Mesmo cheia de trabalho, foi atenciosa e tentou nos ajudar, gritando às vizinhas que nos atendessem com o que precisássemos. Ainda, preocupou-se em pegar um banco limpo para que eu me assentasse, isso tudo, sem parar de abanar a fumaça que defumava os peixes. Agradei, disse que não queria atrapalhar seu trabalho e me assentei no próprio batente, que separava a cozinha da pequena viela. Enquanto isso, as vizinhas chegavam e achavam aquela cena estranha, “uma branca sentada num lugar sujo”, o que nos aproximou, mesmo, tendo eu, a consciência de que estavam extremamente desconfiadas com a minha presença por ali. Receosas, chamaram dois homens para a conversa.

Quando comecei a perguntar como era o ambiente da favela durante o período do ebola, na medida em que os antigos jornais informavam que a situação por lá havia sido trágica – com muitas mortes, prisões e violência policial – formou-se uma roda entorno da cozinha, algumas de nós sentadas no batente, outras no banco, os dois homens em pé e a vendedora de peixes trabalhando na nuvem de fumaça quente, sem qualquer descanso. A princípio, quando perguntei da atuação da polícia em Bay, no período da epidemia, disseram-me que ela só queria ajudar, chamando a ambulância para os doentes. Neste momento, notei que apesar de estarmos todos sentados uns ao lado dos outros, ainda havia um abismo entre nós. Entrar em Kroo Bay, apesar de não ser impossível, não era a coisa mais simples do mundo: eu tinha somente aquele momento para me aproximar daquelas pessoas que não me conheciam e me associavam aos poderosos da cidade. Assim, arrisquei a sinceridade, sorrindo, disse que era do Brasil e, por isso, conhecia muito bem como a polícia atuava e sabia que era violenta. A partir deste momento, quase, tudo mudou, apesar de eu continuar sendo uma estrangeira branca, claro.

O homem mais velho do grupo, vestindo uma camiseta amarela de propaganda política, fumando seu cigarro, contou-nos que a polícia entrava ali em Bay ameaçando todo mundo, batiam em muitos moradores. Além disso, colocavam os doentes em ambulâncias cheias de gente, algumas já mortas. Segundo Lahai, a polícia chegava a determinada região e ia enchendo a ambulância de possíveis infectados, fechavam a porta e borrifavam cloro: “As pessoas morriam por conta do cloro, não tinham como respirar ali dentro!”. De acordo com aqueles moradores de Kroo Bay, as pessoas acabavam morrendo asfixiadas, antes mesmo de chegarem ao hospital.

Kadija que, até então, estava em silêncio, completou “E tinha os vizinhos também!”. Interessada, perguntei o que ela queria dizer com aquilo. Tímida, calou-se, achando que teria dito algo pior do que falar mal da polícia. Houve qualquer mal-estar, mas que de forma rápida se dissipou. A raiva e a indignação das memórias daqueles moradores eram bem maiores do que o receio de revelar algo que não deveria ser dito em voz alta, mas era sabido de todos. Kadija calou-se, mas Lahai seguiu o raciocínio da moça. Ele, provavelmente, perderia menos com os futuros comentários da vizinhança, do que a jovem que poderia abalar alguma rede de confiança entre as vizinhas. Disse Lahai: “Aqui, a gente tinha que ter cuidado com os vizinhos...”. Explicou que a existência da linha telefônica “117”, para relatar possíveis casos de ebola, gerou muitos problemas na favela. Vizinhos, que possuíam sérias

divergências, começaram a propagar ameaças, dizendo que ligariam para o número do governo, denunciando que fulano, ou sicrano, estava com o vírus do ebola. De acordo com aqueles moradores, ligações por vingança realmente chegaram a ocorrer. Contou Lahai, que, naquela época, os moradores de Kroo Bay precisavam ter atenção e cuidado redobrados com o que falavam. Caso despertassem ira ou inveja em vizinhos, poderiam acabar no hospital, mesmo sem a doença, lugar de onde não voltariam vivos. Assim, dizer que iria “chamar a ambulância” para alguém, tornou-se uma forma de ameaça entre os vizinhos daquela favela de Freetown.

Abaixo, reproduzo o folder distribuído pelo *Ministry of Health & Sanitation*, com apoio do Unicef, que reunia informações sobre os sintomas médicos do vírus do ebola, bem como fazia referência a uma linha telefônica para responder a dúvidas, que tinha seu centro de atendimento dentro de um quartel general da capital do país. Pelo número “117”, a população podia procurar informações, tirar dúvidas, chamar ambulâncias e, também, denunciar casos suspeitosos de ebola e prováveis doentes escondidos.

EBOLA FACT SHEET

Introduction

Ebola is real and in Sierra Leone. A majority of infected people die. However, with early treatment (when the symptoms are first noticed) the chances of survival increase. Ebola first enters the human population through contact with an infected bat or other wild animal that is often used as bush-meat. It is presently in the human population and being transmitted from person to person.

How is Ebola spread?

Note that the virus is not spread through the air. It is present in the human population and the method of transmission is only human to human.

How does it enter the body?

What are the signs and symptoms of Ebola?

Ebola usually starts with a sudden high fever. Fever is the first and most important sign.

Fever is usually followed by diarrhea (sometimes bloody); vomiting (sometimes bloody); body weakness; headache; difficulty in swallowing; body pains (especially in the chest); or skin rash. A person is contagious when one or more signs of the disease are present. Bleeding may occur from different parts of the body as the disease progresses.

For better chances of survival

- Go to a health facility immediately if you have a sudden fever, diarrhea, or vomiting
- Inform the nearest health center immediately, if someone you know is suspected of having Ebola.

How can Ebola be prevented?

Avoid direct contact with body fluids

Always wash hands with soap after coming in contact with people

Do not touch body of a person who has died from suspected Ebola.

Do not reuse sharp objects such as needles or razor blades (barbers).

Avoid preparing or eating bush-meat.

Do not eat fruits that have been partly eaten by bats ("batmot")

What is your role in preventing Ebola?

- Assure your own personal safety
- Go to a health facility immediately, if you feel sick. **The earlier you go the greater the chances of survival.**
- Report any suspected cases of Ebola to the nearest health facility immediately.
- Educate your family
- Address rumors quickly with facts.
- Help prevent stigma and discrimination towards survivors
- Thank health workers

If you suspect a case of Ebola, or need more information

FREE CALL: **117**

MINISTRY OF HEALTH & SANITATION

August 2014

EBOLA

STAYING SAFE

Sierra Leone

unicef

Folder distribuído pelo *Ministry of Health & Sanitation*.
Freetown, Serra Leoa, 2015.

Também em maio de 2017, Aminata e eu visitamos Moa Wharf, favela menos central que Kroo Bay e, por isso, com menor acessibilidade. Para chegar em Wharf, enfrentamos muita lama e caminhos errados, e chegamos, primeiramente, na favela Big Wharf, achando se tratar de Moa Wharf. Atravessamos um mercado lotado de gente, afinal era sábado. No chão enlameado, por conta da chuva, havia bacias de mercadorias: pimenta, farinhas, cortes de carne de porco, peixes frescos e defumados, biscoitos fritos, caldos de peixe e caranguejo, veneno de rato, cordas e tudo mais que pudesse ser vendido e comprado. Uma mulher, no meio da multidão, dizia qualquer coisa a meu respeito, e eu, que seguia o fluxo sem querer atrapalhar o andamento organizadamente caótico do mercado de rua, fui informada, por Aminata, de que ela ria de ver uma branca por ali e, ainda, reclamava que eu estava atrapalhando o fluxo.

Depois de muito perguntarmos, chegamos à imensidão de Moa Wharf, que podíamos ver por completo. Diferentemente de Bay, no nível do mar, a entrada de Moa Wharf estava localizada em uma região montanhosa, estendendo-se para além do mar, formando uma extensa ilha flutuante de lixo. Esta era utilizada como meio de vida de muitos moradores, que vasculhavam o lixo na intenção de achar algo vendável, além de pescarem, na beirada da ilha, peixes que poderiam ser vendidos, garantindo o sustento diário de várias famílias. Crianças de colo brincavam, perto dos porcos, enquanto suas mães selecionavam possibilidades nos amontoados de lixo. Os rapazes, mais jovens e destemidos, também usavam aquela região para nadarem em mar aberto.

Chegando a Wharf pelo alto, tivemos de descer muitas escadas, entre as casas que se acumulavam e se equilibravam em um território íngreme. Logo nos primeiros degraus, encontramos Idriss, um *rapper* de 19 anos, que nos ofereceu ajuda pela favela, lugar em que nossa aceitação foi muito menor do que em Kroo Bay, o que fazia todo sentido na medida em que, sendo sábado, havia mais gente nas ruas, a maioria desconfiada com a nossa presença por lá. Tentamos conversar com algumas pessoas, todos diziam “não sei de nada, não estava aqui na época” (frase corriqueira na Serra Leoa quando as pessoas não querem falar sobre algum assunto que as incomoda). Esta frase foi repetida por inúmeras pessoas na favela, que quiçá tenha sido o lugar mais afetado pelo ebola em Freetown, por conta das precárias condições sanitárias. Era como se ninguém tivesse estado por lá, como se Wharf inteira tivesse morrido, e aqueles fossem seus novos habitantes. Entendo que a memória, em muitas

situações, possa servir de arma e, assim, talvez, o melhor a fazer seja não “apontá-la” contra si próprio. Os marginalizados moradores de Moa Wharf apenas se protegiam da violência das lembranças.

Conforme os moradores não queriam falar conosco, Idriss se ofereceu para nos levar ao mar. Para chegar à ilha de lixo, que era recortada pelo mar, precisaríamos atravessar toda a grande favela, o que foi razoavelmente difícil, visto que, como em Kroo Bay, quando chegávamos em certas vielas, éramos impedidos de seguir, o que nos levou a gastar bastante tempo tentando achar uma via em que nos deixassem passar. Como Wharf se encontra em uma região alta, montanhosa, os caminhos eram cheios de declives e tábuas de madeira improvisadas em pontes; embaixo, imensos abismos de lixo e grandes porcos, estes que também compunham o cenário dos cemitérios e de Kroo Bay, sendo personagens comuns de vários lugares que eu frequentava.

Tendo visto o mar, retornando à entrada da favela, teríamos que passar por uma longa ponte de tábua improvisada. Passaram Aminata e Idriss e, vendo que eu ainda me encontrava do outro lado, Idriss falou: “Eu sei... você está com medo dos porcos”. Logo Aminata, rindo da minha cara, disse: “Ela não tem medos de porcos, já espantou muitos na Kroo Bay, ela tem medo de altura!”. O rapaz voltou para me dar a mão; enquanto minhas pernas tremiam de medo da altura, Aminata gargalhava. Passado o susto, todos voltamos para a entrada da favela, rindo do meu “medo de branco”. Quando já nos despedíamos de Idriss e trocávamos números de telefones, um rapaz, correndo, informou que duas mulheres falaria com a gente.

Num grande espaço aberto, que parecia um local comunitário como um *barray* (local destinado a reuniões), mais de dez homens nos fitavam e outros dois traziam uma senhora, com a barriga molhada da bacia de roupa que lavava, e uma jovem, que também tinha sido tirada de seus afazeres. Enquanto elas se assentavam ao meu lado, num cumprido banco de madeira escuro, os vários homens esperavam a “entrevista” começar. Fiquei muito constrangida e pedi desculpas a elas. Apesar de eu dar a entender que poderiam voltar às suas casas e atividades domésticas, elas ficaram paradas, olhando para mim. Percebendo que minha presença ali já tinha perturbado o “sossego” daquelas mulheres, perguntei apenas como havia sido o período do ebola em Moa Wharf e se elas se lembravam de alguma intervenção da polícia. A senhora mais velha, com a cabeça baixa, não queria lembrar muito daquele período, apenas disse que viu muitos corpos passarem por sua porta. Ela morava em uma das casas

rentes à escada de entrada na favela, justamente por lá passavam os corpos dos mortos recolhidos. Ela assegurou-me que quase metade dos moradores de Wharf havia morrido. Quando perguntei da polícia, ambas disseram que os agentes de segurança agiam de forma “normal”, que andavam pelas vielas e mediam a temperatura de todos os moradores e que, volta e meia, ameaçam e batiam em quem resistia a ser encaminhado para o hospital. Em momento algum nomearam os atos brutos por violência, apesar de demonstrarem que discordavam completamente de como a polícia entrava na favela e nas casas dos moradores. Isso me levou a pensar que, por conta de toda a violência cotidiana imposta a Moa Wharf, a violência vivenciada, durante a epidemia do ebola, não era algo tão extraordinário a ponto de ser frisado por aquelas mulheres.

Para além da agressão física e da violência da linguagem, fazendo uso de inúmeras metáforas militares para fazer referência às ações das agências de saúde, havia também a violência dos gestos e dos objetos. O termômetro digital branco, em formato de pistola, estava por todos os lugares, entrando nas favelas, comunidades e cidades. O aparelho era manuseado, principalmente, por homens do exército e da polícia na medida em que este efetivo se encontrava na rua, enquanto médicos se encontravam nos hospitais e centros de tratamentos. Este termômetro era um equipamento de alta sensibilidade, sendo dispensável o contato com a pele para que se aferisse, com precisão, a temperatura corporal – além disso, seu sensor podia ser apontado para qualquer região do corpo. Os policiais, nos vários *checkpoints*¹⁰¹, nas estradas e ruas das cidades, nos faziam descer dos ônibus, nos dispunham em fila marcial para higienização das mãos (com água e detergente) e medição da temperatura, apontando, sempre, o termômetro branco para nossas têmporas. Depois de segundos, quase instantaneamente, o policial mostrava, a cada passageiro ou transeunte, sua temperatura em graus Celsius. A pistola branca, apontada para a cabeça, definia a liberdade, ou não, de trânsito das pessoas pelo país e entre países.

¹⁰¹ *Checkpoints* eram postos de checagem dentro das cidades e nas estradas. Nestes bloqueios, realizados pela polícia e pelo exército, era promovida a aferição de temperatura de passageiros de veículos e de transeuntes. Além disso, em muitos casos, realizava-se a conferência de documentos e podia ocorrer negociação de propinas entre civis e militares, estes últimos que, mesmo não constatando qualquer alteração na saúde dos cidadãos, podiam dificultar o trânsito das pessoas com o objetivo de ganhar, de forma ilegal, algum dinheiro. Visto que a população, em geral, é pobre e os salários são baixos, é bom se ter em mente que o período da epidemia do ebola era um momento propício para se fazer dinheiro extra.

A primeira vez que tive o termômetro “apontado” para minha cabeça senti bastante medo, como se fora um revólver verdadeiro (e não era?). Todos tinham que passar pelo controle, mas nem todos passavam do mesmo jeito. Com o tempo, notei que, enquanto os trabalhadores tinham que descer dos ônibus, táxis e *poda-podas* para lavarem as mãos e terem os termômetros apontados para as suas cabeças, as pessoas da elite local não desciam de seus carros, mostravam o álcool gel dentro do veículo, indicando que seguiam um processo adequado de higienização. Além disso, conduziam, através de seu poder social e financeiro, uma inversão na performatização dos gestos e manuseamento dos objetos, membros da elite serra-leonense não permitiam que o termômetro fosse apontado para suas têmporas, geralmente, eles próprios escolhiam a parte do corpo que passaria pela aferição da temperatura, quase sempre, mãos e braços. E, obviamente, também estrangeiros brancos recebiam tratamento diferente durante a medição da temperatura.

Sem dúvida, havia medo por toda parte, porém, como as armas, os termômetros também tinham sua população dileta. Creio ser importante este adendo, tendo em vista que da morte, que a todos leva, dizem: democrática. É comum ouvir o mesmo a respeito daquilo que tudo invade, tudo assola e tudo devasta; a exemplo das catástrofes naturais como *tsunamis*, furacões e terremotos. Se lembrarmos dos desastres naturais ocorridos na Indonésia (2004), em Myanmar (2008) e no Haiti (2010), não será difícil fazer emergir da memória frases como: “arrasou com tudo”, “destruiu o país”, “as pessoas perderam tudo”.

Com epidemias e pandemias¹⁰² não é diferente, algumas como a peste bubônica (séc. XIV), varíola (séc. XVIII) e gripe espanhola (1918) contribuíram para marcar a história e para conformar um imaginário de pavor em relação às doenças infecciosas (transmissíveis), consequentemente, ampliar o medo do Outro. Obviamente que outras grandes epidemias também fazem parte desta construção biológica e social, mas, pode-se dizer que estas três doenças foram responsáveis pela ideia de “epidemias mortais”/“epidemias mortíferas”, o que está atrelado ao rápido potencial de expansão geográfico e da imensa quantidade de óbitos.

¹⁰² A epidemia refere-se a uma doença infecciosa e transmissível, que ocorre numa dada região, podendo se ampliar para outros territórios. Configura-se pandemia quando uma epidemia toma grandes proporções, atingindo diversos continentes e, mesmo, todo o mundo, por exemplo, a Aids e a tuberculose. Além disso, existe a endemia, que é uma doença localizada em uma determinada região, que não se espalha por outras áreas geográficas, a exemplo da malária no norte do Brasil.

Diferentemente da tuberculose, que, no século XIX, foi atrelada – dentro deste imaginário sobre doenças, surtos, epidemias e pandemias – à ideia romântica de ter atingido, principalmente, pessoas sensíveis às artes e à intelectualidade de uma forma geral, sendo inclusive ligada ao Ultrarromantismo, entendido como expressão máxima do gênero literário Romantismo; a peste bubônica, a varíola e a gripe ficaram conhecidas como doenças que atingiram a tudo e a todos, sem restrição. Sobre a primeira, é comum encontrar registros históricos que dizem: “a doença não escolhia as vítimas”.

É neste imaginário que se encontra a epidemia cenário desta etnografia: a EVD, ou, *Ebola Virus Disease*. O ebola localiza-se nesta cartografia das doenças ditas “mortais” ou “letais”, sendo propagandeada como altamente contagiosa, o que é um erro na medida em que a doença é transmissível, porém, para a maioria das pessoas, o risco de contrair o vírus é baixo. A confusão entre contágio e transmissão gera inúmeros problemas e ajuda a propagar o medo do Outro. Assim, o vírus do ebola pode possuir 90% de letalidade quando dentro do corpo humano, porém, isso não significa que ele possua a mesma probabilidade de contágio, ao contrário, o risco de contágio é relativamente baixo. Uma pessoa infectada, geralmente, apenas se torna contagiosa a partir do momento em que desenvolve os sintomas da doença, o que não se dá de maneira instantânea. Além disso, o momento de maior contágio ocorre quando do corpo morto, por isso, muitas pessoas foram infectadas durante rituais funerários. Portanto, é importante que se entenda que o vírus do ebola (transmitido por fluidos corporais) é menos contagioso¹⁰³ do que o vírus da gripe (que pode ser transmitido pelo ar), contudo, é mais letal. Por ser menos contagioso do que letal, as pessoas mais afetadas pelo vírus são, justamente, àquelas que estão, cotidianamente, próximas aos doentes, sendo, conseqüentemente, uma doença do cuidado.

¹⁰³ Contudo, é importante se ter em mente que, como o vírus do HIV e também da gripe, o vírus do ebola possui alta mutabilidade, podendo tornar-se mais contagioso com o passar do tempo, dificultando a elaboração de uma vacina. As quatro espécies que afetam o ser-humano são: ebola-Zaire, ebola-Bundibugyo, ebola-Sudão, o ebola-Taï Forest. Além destes, há o tipo Reston, que não provoca doenças em humanos. Durante a epidemia do ebola na região do Mano River, que durou de 2013 a 2016, a espécie que deu origem ao surto foi o ebola-Zaire, considerado o mais letal de todos. Recentemente, em 2018, cientistas do *One Health Institute*, da Universidade de Califórnia, detectaram na Serra Leoa existência de uma sexta espécie: o ebola-Bombali (nome dado por conta do distrito do país onde o vírus foi localizado), encontrado em morcegos, que são conhecidos como o reservatório natural do vírus. Todavia, ainda não se sabe se este tipo pode causar a doença em humanos. Ver: <https://revistagalileu.globo.com/Ciencia/Saude/noticia/2018/08/cientistas-descobriram-especie-desconhecida-do-virus-ebola-em-morcegos.html>, acesso 23 de novembro de 2018.

Em certa medida, no limite, qualquer doença pode chegar a ser mortal. Porém, mesmo com um dever de “letalidade”, nem todas se encontram no imaginário em que se inscreve o ebola. As epidemias do porte do ebola, portanto, fazem parte de um complexo imaginário de pavor, que tem como repertório dileto o medo ao Outro. De forma alguma, quero passar a impressão de que estas doenças não são reais, concretas ou não causam uma vertiginosa quantidade de doentes e mortes. Contudo, o fato de serem reais, não as excluem de serem, também, imaginadas e habitarem um imaginário que reforça ideias de totalidade, por exemplo, a errônea percepção de que são de tal modo devastadoras, que atingem a todos, não escolhendo suas vítimas. Diferentemente desta imaginação de devastação total, estas doenças escolhem, sim, suas vítimas por classe, território, raça e gênero. A morte, durante a epidemia do ebola, nos anos 2000, assim como a sobrevivência ao vírus, tem gênero, e este é feminino.

(Res)Sentimentos

No dia 20 de setembro de 2017, quando me levantei, Oba, chefe da comunidade de Devil Hole, já esperava por mim na casa dos Shyllon, sentando na poltrona rente à entrada da casa. Apesar de não termos combinado um horário para conversarmos, lá estava ele, pouco depois das sete da manhã, portanto sua carteirinha de sobrevivente do ebola. Durante toda sua fala, o chefe ressaltou a pior parte da doença, a solidão: “Ninguém chega perto, nem a mulher!”. Oba repetia o verbo *to touch*, “tocar”, inúmeras vezes, reforçando que se sentiu extremamente estigmatizado quando voltou para casa, sua família continuava não encostando em qualquer parte de seu corpo, “Até a comida, empurravam para mim!”. Contava com espanto, e certa tristeza, que sua esposa tinha medo dele e, por isso, tiveram que fazer uso de camisinhas para manterem relações sexuais, durante o período dos noventa dias após sua alta. O que era uma advertência médica, foi encarado por Oba como um ato de “desconfiança da mulher”.

O chefe de Devil Hole apontava a solidão e a falta de toque, como o que de pior havia por ser enfrentado durante a epidemia, afirmando que, por conta deste motivo, o surto do vírus havia sido, para ele, algo muito mais difícil do que a guerra civil vivida nos anos de 1990. Conclui Oba sobre os eventos críticos: “Pra mim, o ebola foi pior do que a guerra! Porque na guerra, você pode se locomover. Quando os rebeldes estão chegando, você pode atravessar o rio, correr para o outro lado, com a

família, todos juntos!”. Disse que nos primeiros dias, dos dezesseis que ficou no centro de tratamento do ebola, foi dado por morto pela família, visto que esta não recebia notícias suas.

Oba não escondeu, em nenhum momento de nossa conversa, a mágoa que sentia pela falta de afeto, toque físico e pelo medo que seus parentes demonstraram diante dele. Porém, havia algo ainda mais complexo, o chefe se ressentia com a falta de reconhecimento da comunidade: “Não foi Isha a primeira doente do ebola nesta comunidade, como todos dizem por aí... O primeiro a adoecer de ebola aqui, antes dela, fui eu. Eu fui o primeiro que teve ebola aqui!”. Enquanto falava, levantava o indicador como quem apontava o correto, tentando corrigir a proliferação de “fatos falsos”. O chefe de Devil Hole se encontrava, visivelmente, incomodado, como se não bastasse a falta de afeto, a estigmatização sofrida, ainda, queriam retirar-lhe a primazia da infecção. Para além de toda a dor vivenciada, ressentia-se imenso da usurpação de sua autoridade como primeiro narrador do ebola. A morte de Isha passava, como que por procuração, às mulheres que com ela haviam convivido, a autoridade de narrar a epidemia naquela comunidade.

Durante toda a conversa, Oba não permitia que eu o interrompesse com perguntas, fiava a conversa de acordo com sua vontade, tentando “consertar” a história e restaurar sua própria importância em relação ao acontecimento. Buscava reparar o erro e alçar o lugar que lhe fora tirado pela morte de Isha. O chefe promovia, assim, uma disputa de narrativas e de memórias, muito preocupado com a versão que se estenderia pela posteridade da comunidade. Ele queria fazer parte daquela história, porém, não como um personagem qualquer, ansiava por ser reconhecido como o primeiro infectado pelo vírus em Devil Hole. Creio que esta tentativa de resgatar a primazia da doença não seja, de modo algum, absurda, tendo em vista que se trata de um lugar em que outras possibilidades de reconhecimento foram minadas. Oba, um chefe, durante a epidemia, havia perdido autoridade para policiais; pós-ebola, havia perdido a autoridade histórica para uma mulher, que além de tudo, estava morta.

Isha, assim como Jinnah em Komende-Luyama, era referenciada, por alguns homens, como tendo “causado problemas”. De Oba, Isha teria retirado o direito de ser o dono da história, o narrador; de *Uncle Sesay*, o dono do *compound* de alugueis, ela havia prejudicado os negócios. Minha conversa com o proprietário das casas de aluguel foi ainda mais complicada do aquela que tive com o chefe Oba.

Uncle Sesay morava em outra parte da comunidade, bem mais plana do que aquela onde eu me encontrava. Chegando em sua casa, mostrou-me com orgulho que todas as outras casas, do entorno, também eram suas propriedades de aluguel. Arrumou algumas cadeiras, ao redor de sua televisão e, quando me assentei ensaiei minha primeira questão, o homem fez um gesto com a mão, sinalizando que eu esperasse. Ele tentava, por meio de um fusível, ligar uma espécie de pequeno gerador. Sem sucesso, a lâmpada da sala acendia e apagava incessantemente. Quando sua sala já estava mal iluminada pela lâmpada, ligou a pequena televisão, o volume do som era incrivelmente alto. Finalmente, *Uncle* Sesay sentou-se, de costas para a televisão, que chiava e me impedia de entender o que ele dizia. Mesmo pedindo que abaixasse o volume, ainda assim, eu tinha muita dificuldade de compreender o que ele falava, em seu krio cotidianamente veloz. Até que descobri uma forma de pedir que desligasse o aparelho, a conversa foi desgastante. O pedido por abaixar o volume da TV devia ser demandado com todo cuidado, dado que ele fazia, através da posse do aparelho e da acessibilidade à energia elétrica, uma demonstração de seu *status*. Aquele homem já carregava bastantes ressentimentos por conta da epidemia, que havia abalado sua importante posição social e econômica na comunidade, creio que não estava disposto a suportar qualquer atrevimento diante do *status* que, ali, performava. Sesay, assim como Oba, também desejava ser o primeiro em algo naquela epidemia que causara tantos danos em sua vida financeira. Empostando a voz, e aprumando o corpo, falou: “Eu fui o primeiro a perceber que Isha estava doente. Fui eu quem chamou a ambulância! Aí liberaram ela... disseram que era tuberculose”.

Para entender a importância da reputação, e influência, de *Uncle* Sesay em Devil Hole, basta lembrar que o documento de alta médica de Isha havia ficado em sua posse. De grande proprietário de casas, Sesay, no período de quarentena na comunidade, passou a não receber os aluguéis na medida em que muitos dos locatários morriam, e aqueles que estavam vivos, não podiam sair para fazer dinheiro. Depois que Isha faleceu, no mesmo *compound*, em três dias, dezenove outras pessoas morreram. Portanto, *Uncle* Sesay passou de homem de muitas posses, para dependente da solidariedade dos vizinhos, estes que eram seus próprios inquilinos. O locador de casas e quartos, não possuindo formas de subsistência, passou a ser alimentado pelas famílias que tinham entre os seus membros, um ou mais sobreviventes. Toda a comunidade estar impedida de transitar, seus moradores sendo impedidos de trabalhar, apenas famílias com sobreviventes recebiam suprimentos de

comida e materiais de primeira necessidade e higiene vindos de fora de Devil Hole. Ter estado doente e ser sobrevivente, por pior que fosse, dava garantias às famílias, estas teriam guarnecimento de víveres, enquanto a comunidade estivesse fechada à entrada, saída e circulação de pessoas e coisas.

A primeira vez que estive em Rokel, comunidade muito próxima a Devil Hole, deparei-me com várias casas vazias e abandonadas, ainda que já fosse o ano de 2017. O mesmo ocorreu em Devil Hole, nas palavras de Sesay: “Foi difícil alugar o *compound*, depois do ebola. Fiquei seis meses sem alugar nenhum quarto no *compound* onde Isha morreu. As pessoas tinham medo! O quarto onde Isha morava, ninguém queria alugar, todos ficavam apontando pra lá...”. Naquele ano, 2017, o antigo quarto de Isha estava alugado, eu sempre o via com a porta aberta, separado do exterior por uma cortina improvisada, um lençol florido, que se movimentava de acordo com a vontade do vento. Porém, mesmo voltando aos promissores negócios, Sesay continuava a falar, com rancor, sobre Isha, sempre reafirmado: “Ela causou muito problema pra mim e pra comunidade.”.

Percebe-se, assim, que a compreensão dos ressentimentos é matéria extremamente sensível e que requer delicadeza no trato na medida em que não há verdadeiro ou falso, lado certo ou errado da narrativa. Ressentimentos são produzidos por uma vasta gama de paixões, que muitas vezes são tidas como afetos furiosos e inexplicáveis. Ao contrário, a produção destes rancores passados explica muito do formato das atuais relações como, por exemplo, distanciamentos, desconfianças e desafetos. Sobre a gravidade do estudo dos ressentimentos enquanto produtos das relações sociais – e não como algo dado, natural ou essencializado – adverte o sociólogo Ansart:

Tal pesquisa encontra em nós muitas reticências. É preciso considerar os rancores, as invejas, os desejos de vingança e os fantasmas de morte, pois são exatamente estes os sentimentos e representações designados pelo termo ressentimento. Vamos, portanto, evocar a parte sombria, inquietante e frequentemente terrificante da história. Enquanto nos dirigimos espontaneamente às dimensões positivas das relações humanas, esquivamo-nos dos ódios, dos fantasmas da morte e das hostilidades ocultas que fazem parte da história. Entretanto, devemos igualmente nos esforçar para compreendê-los e, se possível, explicá-los. (...) Assim, o apelo aos ressentimentos e sua gestão constituem um verdadeiro manancial para os líderes políticos desenvolverem ressentimentos para mobilizar eleitores a seu favor. A referência aos ressentimentos e insatisfações constitui, assim, um fundo, um capital indefinido de argumentos no interior do campo político, na luta que lhe são inerentes. (Ansart, 2004, págs. 15 e 16).

O esforço na direção de se compreender a produção social dos ressentimentos é o que dirige o perspicaz, audaz e arriscado trabalho intelectual e etnográfico conduzido pela antropóloga Laura Moutinho, que se dedica, há muitos anos a pesquisar na África do Sul, estudando a ultradireita branca racista do país. Moutinho (2014, 2017) enfrenta os fantasmas do *apartheid* sul-africano, procurando entender os ressentimentos nutridos por brancos africânderes diante do que entendem como “privilégios” concedidos aos negros do país, durante o período posterior ao *apartheid*.

A autora não se dirige às dimensões positivas das relações humanas, como aponta o sociólogo francês, ela não se esquiva do ódio e das hostilidades ocultas, ao contrário, vai ao encontro destas, não foge da parte sombria do fazer antropológico, enfrenta os rancores, danos, dores, desejos de morte e vingança entre os grupos. Afastando-se do que poderia ser mais compreensível, e aceito, enquanto estudo antropológico, que seja, uma pesquisa entorno dos rancores dos negros sul-africanos, vítimas reconhecidas e legítimas deste sistema social de exclusão e separação, Moutinho (2017) parece não se contentar com o óbvio, empreendendo uma jornada que busca entender como nasce, é nutrido e se reproduz o sentimento de perda e ressentimento dentro do grupo africânder.

Fazendo trabalho de campo entre os ultra-racistas da África do Sul, a antropóloga teve que se a ver com situações embaraçosas e que desafiavam sua própria formação na medida em que percebeu que a base moral racista daquele grupo, tido como abjeto por muitos ao redor do mundo, era fortalecido através da ideia de comunidade, solidariedade, cumplicidade e amor.

Em 2010, acompanhando o enterro do líder ultra-racista Eugène Terre’Blache, Moutinho faz a dura (para todos nós, antirracistas) e audaz contestação:

Aos poucos, fui notando que o que mais me surpreendia em toda a cena, em todo o racismo que eu podia entrever em cada som, gesto, palavra, era *o amor partilhado entre aquelas pessoas*. Foi assustador notar como esse sentimento está igualmente na base da construção do próprio racismo vivido *contra outras* pessoas. Lembro-me vivamente de como me senti sufocada. *Não somente o ódio produz o horror*, foi o que pensei naquele momento (ênfase original, Moutinho, 2015, pág. 78).

A autora descreve que se sentiu desafiada pelo modo como aquele grupo, reconhecidamente racista e separatista, orgulhava-se de seus valores morais e reforçava a solidariedade grupal através do ressentimento, este que se fortalecia a

partir de ideias de sofrimento, dano e perdas, além da constante sensação de vivenciarem uma história “imposta” por outrem. O percurso da pesquisa de Moutinho, muito inspirou esta tese, não apenas nos temas escolhidos, mas, principalmente, na abordagem perseguida, com bastante honestidade intelectual, conforme a autora enfrenta com coragem temas espinhosos e busca desvelar afetos e emoções soturnos e sombrios que nada tem de naturalizados, ao contrário, constroem e exterminam grupos. É a feitura de uma antropologia arriscada, e em estado de risco, pois o que haveria de mais complexo e arriscado do que tentar entender a produção de ressentimentos no seio de um grupo ultra-racista? Talvez, apenas a afirmação, implícita, de que o horror pode ser produzido a partir do amor.

Esta coragem para lidar com temas espinhosos, evitando amenizar situações e palavras, sempre me chamou atenção no trabalho da antropóloga, mas, sem dúvida, o que mais me inspira em seu fazer antropológico, que busquei imprimir em toda minha etnografia, é o trabalho de conferir humanidade a todos, prescindindo da idealização. Desse modo, inspirada nas pesquisas de Moutinho, busquei, eu também, não romantizar o oneroso trabalho do cuidado, muito menos transformar sobreviventes do ebola em heróis ou amenizar leituras complexas sobre a ambígua ajuda humanitária na Serra Leoa. Por outro lado, também aprendi, seguindo Moutinho, que antropologia não se faz através de um jogo binário, ou mesmo maniqueísta, de bem e mal, do bom e do mau, é para além disso uma forma de buscar o ponto da humanidade em outrem e, talvez nada mais humano do que o ressentimento – humano enquanto aquilo que se constrói socialmente, a partir de grupos e relações sociais, nada essencializado ou natural.

Assim, influenciada pela pesquisa de Laura Moutinho, tento explorar o ressentimento que serra-leonenses sentem, principalmente, em relação aos sobreviventes da epidemia. Algo que poderia parecer, a princípio, inconcebível. Como ressentir-se de um grupo que tanto sofreu? Contudo, como aponta Moutinho, é urgente ultrapassar interpretações evidentes e fáceis, sendo preciso ir além. Para tanto, debruço-me, agora, sobre outra percepção a respeito do abandono das casas na comunidade de Devil Hole.

Para além do medo, como apontado por *Uncle Sesay*, *Mama Shyllon* dava uma outra explicação para o fato de muitos terem abandonado a comunidade após o término da epidemia: “Muitos sobreviventes foram embora por vergonha! Se mudaram de Devil Hole quando o ebola acabou, porque não tinham mais nada!”.

Jeneba também se referia aos suprimentos distribuídos aos sobreviventes e suas famílias, mas, diferente de *Uncle Sesay*, ela revelava outra faceta da questão: a falta de solidariedade dos sobreviventes, que recebiam as remessas de víveres do governo e de diversas organizações internacionais. Segundo Jeneba, a maioria dos sobreviventes não dividia as provisões recebidas entre todos os moradores da comunidade, ao contrário, privilegiavam alguns poucos vizinhos, que poderiam ser “úteis” no futuro, como o proprietário do *compound* de alugueis, deixando os vários outros a mercê da sorte. A narrativa de ressentimento em relação aos sobreviventes, e sua avareza, também é comum nas outras comunidades onde estive, Komende-Luyama e John Thorpe.

Os sobreviventes do ebola, na Serra Leoa, estão envoltos em imagens ambíguas. Muitos se referem a eles como pessoas egoístas, que receberam ajuda do governo e não compartilharam com a comunidade. Assim, é possível perceber um tom irônico, quase vingativo, quando serra-leonenses diziam, que após a epidemia, os sobreviventes “ficaram com vergonha”, “não tinham mais nada”, “perderam tudo”. Ou seja, a volta à miséria daqueles que sobreviveram, era o prazer dos ressentidos. De acordo com o sociólogo Pierre Ansart, em *História e memórias dos ressentimentos* (2004): “Max Scheler ressalta a ‘ruminação’ própria do homem do ressentimento. Robert Merton por sua vez, associa o ressentimento à uma impotência, caracterizando-o (...) como ‘a experiência continuamente renovada de impotente hostilidade’” (Ansart, 2004, págs. 20 e 21). Talvez, com o fim do ebola e das remessas de comida, produtos e dinheiro aos sobreviventes, os ressentidos puderam, de alguma forma, vivenciar seus devires de hostilidade.

Portanto, o advento do ebola produziu diversos afetos que, como argumentado pela antropóloga do estudo das emoções, Catherine Lutz (2012), nada têm de natural ou universal. Pelo contrário, as emoções e os afetos estão diretamente relacionados aos contextos sociais vividos. A epidemia, enquanto fenômeno social, suscitou inúmeras paixões como desespero, medo, solidariedade e também ressentimento. De acordo com Ansart (2004), a produção do ressentimento está ligada à quebra de um sentimento de pertença e de laços de solidariedade. Os sobreviventes teriam rompido os importantes laços de solidariedade ao não dividirem, com os demais membros da comunidade, as provisões recebidas, tornando-se mesquinhos e colocando em risco, para além do perigo do vírus, a própria ideia de comunalidade. A partir disso, diferentemente do caso dos africânderes, que se ressentiam do fim do *apartheid*, e de

várias outras minorias em África (e fora dela) que nutrem ressentimentos em relação à grupos historicamente privilegiados, na Serra Leoa, as pessoas se ressentiam daquele grupo que mais tragicamente teria sido afetado durante a epidemia, aqueles que adoeceram e sobreviveram, não permitindo que se conferissem a eles “títulos” de heróis, pois estes eram vistos, por muitos, como privilegiados, mesmo que por curto período de tempo. Entendia-se que os sobreviventes tiveram acessos que outras pessoas nas comunidades jamais teriam, e terão, durante o correr de toda uma vida saudável.

Os ressentimentos, assim como os rumores, habitavam e circulavam por toda Serra Leoa. Com certa dificuldade, compreendi que estava presenciando, na comunidade de Komende-Luyama, uma triangulação de ressentimentos que, por conta do fenômeno do ebola, estava produzindo, no limite, rancores com motivação política. Quando conversei com o chefe *Speaker*, porta-voz da comunidade, este mostrou-se visivelmente magoado por ter perdido sua posição em decorrência de sua prisão, durante a epidemia. A entrada de Jinnah Amara em Komende havia sido notificada às autoridades que, em reprimenda, haviam prendido dois chefes, o *Speaker*, com quem eu falava, e o chefe ancião, o mais velho dentre todos os chefes. A partir disso, uma complicada trama de ressentimentos se estabeleceu.

Entendendo que não podiam ficar sem a presença de suas autoridades, os velhos da comunidade se reuniram apontando, dentre eles próprios, um novo chefe, que teria funções interinas, portador de autoridade durante a epidemia. No entanto, quando os dois outros chefes retornaram da prisão, o chefe interino Ibrahim contava com a respeitabilidade de grande parte dos moradores da comunidade, resolvendo não se afastar de suas funções de chefia. Mamadu, o chefe *Speaker*, quem era o mais prejudicado com a decisão do interino, sentiu-se magoado e, até, traído pelos mais velhos, que decidiram por Ibrahim. Também nutria rancor por diversos moradores que legitimaram o poder do novo chefe, antes, interino. No entanto, Alhaji, o mais antigo chefe, nenhuma providência tomou, isentou-se de convocar qualquer reunião dos *elders* para a solução do imbróglio. Na medida em que sua posição não se encontrava ameaçada – apesar de também ter sido preso – *Chief* Alhaji não propôs qualquer resolução. Consequentemente, a comunidade, sem uma solução, vivia tendo de lidar com divergentes tomadas de decisões, vindas de dois diferentes chefes, Ibrahim e Mamadu, que passaram a ocupar a mesma posição social. Isso gerava disputas na comunidade, visto que alguns moradores reconheciam Ibrahim como chefe *Speaker*,

enquanto que outros membros de Komende continuavam a validar o antigo chefe, Mamadu.

Diante desta situação, o sobrevivente Mustapha, primo do chefe *Speaker* Mamadu, uma das autoridades que permitiu a entrada de Jinnah na comunidade, prometeu tomar alguma atitude diante da falta de iniciativa política do chefe Alhaji. Mesmo sendo jovem, o sobrevivente me dizia que tiraria o chefe ancião do seu posto na medida em que, muito antes do ebola, este já apresentava uma postura negligente como autoridade máxima de Komende-Luyama. Sabendo que não havia eleições para chefes locais, apenas para chefes distritais como *Section Chief* e *Paramount Chief*, demandei a Mustapha como ele faria aquilo, sendo que não fazia parte do conselho dos *elders*. Ele me garantiu que, quando eu voltasse na Serra Leoa, eu seria amiga do novo chefe de Komende-Luyama, no caso, ele, um homem de 32 anos, jovem demais para o cargo. Contou-me que reuniria a comunidade e faria a proposição de sua chefatura.

Ríamos muito quando conversávamos sobre isso, porém, sabia que Mustapha não estava brincando e que, inclusive, já contava com o apoio dos jovens da comunidade, no entanto, os velhos ainda não sabiam de suas ideias de mudanças. Desta maneira, ressentimentos produzidos a partir de contingências do período do ebola, cozinham, de forma lenta e contínua, uma possível transformação política do lugar. Enquanto Mustapha me confidenciava seus planos políticos, quase que de imediato, lembrei-me da crucial obra *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies* (1987), compilado de textos que conta com uma densa análise do antropólogo Igor Kopytoff, que reflete sobre a porosidade e o aspecto dinâmico das fronteiras africanas que, diferentemente de serem territórios vazios, são *locus* da reprodução de comunidades. Ou seja, no seio de disputas internas, grupos divergentes se juntam e formam novas comunidades, com outras lideranças, às margens da própria comunidade que lhes deu origem. Desacreditava que algo assim pudesse ocorrer na comunidade de Komende-Luyama, no entanto, tomando as análises de Kopytoff (1987) como norte, a reprodução de sociedades não seria, ali, impossível.

Encerro esta seção mencionando um último caso nos jogos de ressentimentos que flagrei na Serra Leoa pós-ebola: os ressentimentos ao redor da enfermeira Doris. Como uma das funções de Doris era a de polícia, controlando os corpos, apontando os que estavam saudáveis ou aqueles que pereciam, obrigando que os doentes se

“entregassem” aos cuidados médicos; muitos moradores foram dados por infectados pela enfermeira, fazendo que o aparato médico-militar demandasse ambulâncias para o deslocamento dos doentes até os centros de tratamento. Com tristeza, e alegando falta de reconhecimento de seu ofício como agente de saúde, acrescentou com rancor: “Muita gente aqui não falava comigo na época do ebola. Me tratavam mal! Me culpavam de telefonar para o hospital, me culpavam da morte de seus parentes. Ainda hoje, tem gente que não fala comigo, me culpa. Mas eu não trabalho para eles, eu trabalho para o governo da Serra Leoa. É o governo que paga meu salário, é pra ele que devo satisfação. Eu sei que estava fazendo um bom trabalho!”.

A fala da enfermeira apresentava a crença em seu indispensável trabalho no controle da epidemia na comunidade de Komende, porém, era, ao mesmo tempo, uma forma de se defender das hostilidades de outrem. Ao mesmo tempo, ela reiterava, para si própria, a crença na importância de seu trabalho naquele período, e de que este fora realizado da melhor maneira possível. Bem sabia Doris a dificuldade de se viver numa pequena comunidade na qual sua atuação promovia ressentimentos. Muitos de seus laços de cumplicidade e solidariedade foram afrouxados: “Eu já trabalho aqui em Komende há oito anos, eu não quero mais trabalhar em comunidade pequena assim, quero ir para uma cidade maior. Quero ir pra Kenema ou Freetown. Em comunidade pequena assim, as pessoas falam muito da vida dos outros”.

II – Estado, Cooperação Internacional e ONGs (doadores): a violência das instituições

*Foi a ajuda que provocou a violência*¹⁰⁴

O pouco que se sabe do ebola, no mundo não africano, chegou ao “Ocidente” através da mídia, na maioria das vezes, a partir de uma produção espetacularizada, de grande impacto e pouco aprofundamento. O Brasil não fugiu à regra, a revista *História em Foco*, número 1, do ano de 2014, foi dedicada ao dossiê *Grandes Epidemias: as doenças mais devastadoras do mundo*. Na manchete, lia-se *Ebola: Ele pode chegar ao Brasil?*. A mídia foi deveras influenciada pelo impacto causado pela militarização da saúde, interpretando o perigo da doença, principalmente, a partir do grande aparato policial investido nos países afetados pela epidemia.

No entanto, a despeito dessa mídia espetacularizada e alarmista ao redor do mundo, diante da militarização da resposta ao ebola, inúmeras críticas foram produzidas por alguns jornalistas, ativistas e intelectuais, africanos e não africanos. Uma delas, que ganhou circulação mundial (sendo divulgada tanto em português quanto na língua inglesa), foi a charge do cartunista brasileiro Carlos Latuff, divulgada após as declarações do então presidente dos Estados Unidos, em 2014, sobre “a ameaça global” da epidemia na África do Oeste.

Após a declaração de que Barack Obama enviaria ajuda para combater o ebola, somaram-se diversas outras afirmações de mesmo tom alarmista, pronunciadas por vários líderes tanto do continente africano quanto de países não africanos, chamando atenção para o perigo global representado pelo vírus. O envio de equipes médicas, mas, principalmente, de tropas militares, além dos anúncios de fechamento de fronteiras à região do Mano River, geraram grande impacto nos países afetados e, também, na grande mídia internacional. A epidemia alarmou a comunidade internacional e seus órgãos de saúde e segurança. Chamou atenção das agências internacionais de informação, que se dedicaram à divulgação de notícias, muitas vezes, de tom aterrador. Assim, para além do real perigo apresentado pela epidemia, o que se viu foi um grande espetáculo jornalístico com manchetes e imagens chocantes,

¹⁰⁴ Sentença retirada do texto do antropólogo Omar Ribeiro Thomaz: *O terremoto no Haiti, o mundo dos brancos e o Lougawou* (2010). A imagem sugerida me causou grande impacto na medida em que explica muito de várias ações da ajuda humanitária no continente africano, de modo geral, traduzindo muito bem o que ocorreu na Serra Leoa.

que não possuíam conteúdo explicativo, pelo contrário, muitas vezes, as reportagens eram descontextualizadas, com imagens e textos desconectados. Se, como se sabe, as imagens são poderosos vetores de comoção, no entanto, elas também são capazes de produzir anestesia, gerando solidariedades e estarrecimentos seletivos. Escreve a filósofa Susan Sontag: “Ser um espectador de calamidades ocorridas em outro país é uma experiência moderna essencial, a dádiva acumulada durante mais de um século e meio graças a esses turistas profissionais e especializados conhecidos como jornalistas” (Sontag, 2003, pág. 23).

Charge de Latuff, *Opera Mundi*, 2014.

A grande produção midiática a respeito da epidemia do ebola, não representou, necessariamente, a elaboração de um material qualitativo, pelo contrário, com excesso de imagens dramáticas, e pouca informação, resgatou-se a “cultura do medo” (Feldman, 1994) e a “cultura do terror” (Taussig, 1987) em relação a estes lugares e, também, reatualizou-se a ideia, generalizada e monolítica, da África como *locus* do exótico e do perigo. O Outro, no caso, o africano, foi visto como perigoso, aquele que podia trazer a doença, a peste, a epidemia. Além disso, suas práticas diárias – como caçar e se alimentar de certos animais, ritos de vida e morte – foram questionados, como sendo primitivos, por uma “comunidade ocidental”. Ocorreu um

processo de desincorporação dos sujeitos, momento em que estas pessoas chegaram a ter sua humanidade esvaziada e, até, sofrerem animalização de seus corpos, tidos como “exóticos”. O outro africano era a imagem do perigo, pois carregava a doença (o Ebola, em letra maiúscula), que estava diretamente ligada a costumes não compartilhados pelo “Ocidente” e, por isso mesmo, seriam repreensíveis. Deu-se, então, a “(...) qualificação do corpo do Outro através da geografia, a desincorporação da dor do Outro, e a facilitação da anestesia cultural para todos aqueles que poderiam ser responsabilizados, direta ou indiretamente, pela dor do Outro” (Feldman, 1994, pág. 409)¹⁰⁵.

A crescente espetacularização da mídia estava diretamente relacionada ao avanço da militarização da saúde. Porém, o que estaria por trás da militarização da saúde no continente africano, mais especificamente, na Serra Leoa? Muitas vezes, esta relação é tida como um dado. Ao contrário, é indispensável entender a correlação que existe entre Estado, cooperação internacional de governos, instituições internacionais de ajuda humanitária e a construção sócio-histórica do vínculo de dependência entre saúde e militarização, que teve lugar na região da Mano River Union, durante a epidemia do ebola. Para o entendimento deste imbricado, complexo e difícil emaranhado de relações, há que se refletir, logo de início, sobre o Estado.

Quando se fala das relações de cooperação internacional, missões de ajuda humanitária e da implementação das diversas Organizações Não Governamentais internacionais em África, é lugar comum apontar para a existência de um Estado fraco e ausente. Trata-se de uma justificativa razoável, porém pouco elaborada e que quase nada explica sobre o relacionamento estabelecido entre o Estado, as organizações internacionais e a sociedade civil. A ausência do Estado, sendo uma resposta fácil, também já foi utilizada por mim, em inúmeros momentos. No entanto, levando-se em conta que desejo refletir sobre a militarização da saúde na Serra Leoa, faz-se urgente o entendimento que esta correlação não é um dado. Apesar de parecer algo natural, a associação entre saúde e violência, possui, em África, um longo histórico e, este, passa pelo Estado.

A militarização da saúde não é algo novo, mas acredito que a epidemia do ebola é um lugar privilegiado para se pensar as estruturas de uma sociedade, suas

¹⁰⁵ Texto original: “(...) *qualification of the body of the Other by geography, disembodiment of the Other’s pain, and facilitation of cultural anesthesia for all those who could be rendered directly or indirectly accountable for the pain of the Other*”.

relações de cuidado e desigualdades diversas, bem como o histórico das relações de cooperação entre Estados e, também, dos vínculos estabelecidos entre Estado e instituições internacionais, que são associações de dependência extremamente comuns, e antigas, no continente africano. Na Serra Leoa, a militarização da epidemia do ebola está diretamente ligada à agenda de militarização que se iniciou ainda durante a Guerra Civil (1991-2002). Mesmo durante o conflito armado, em 1996, ocorreram processos eleitorais, elegendo-se uma junta militar do partido *Sierra Leone People's Party* (SLPP), que tinha o militar Julius Maada Bio (atual presidente da Serra Leoa, desde 2018) como aquele que faria uma transição, dando fim a guerra, o que, de fato, não ocorreu. O militarismo estava presente desde a guerra, não apenas como algo pontual ou passageiro, que teria fim com o término do conflito, pelo contrário, era um projeto de Estado, que buscava proteger o país de forças internas e externas.

O militarismo virou sinônimo de segurança e solução para o estabelecimento da ordem e, também, da paz no país, sendo um projeto a longo prazo e de vasta extensão. A segurança tornou-se uma das principais vertentes da agenda internacional da ajuda internacional, fazendo com que doadores internacionais, aqueles que mantinham as ONGs, dessem preferência a projetos de reforma política, que priorizassem o setor de segurança, que garantiriam a paz e a democracia no país, esta última que, a despeito do que se pensa, não está exatamente longe de estratégias militares que visam, pelo menos em teoria, assegurar sua permanência. Deste modo, a democracia na Serra Leoa está estruturada sobre a base do militarismo, elemento presente na agenda de negociação do Estado serra-leonense com os grandes doadores internacionais, mantenedores das ONGs sediadas no país.

Deste modo, tendo vivido a guerra, e entendendo que uma epidemia como o ebola poderia levar a novos conflitos armados, o Estado serra-leonense, na figura de seu então presidente *Sir Ernest Koroma (All People's Congress, APC)*, declarou estado de emergência, suspendendo direitos individuais, prendendo diversos jornalistas, promovendo toques de recolher; gerando assim, para além do medo da transmissão do vírus, um pavor político, onde a oposição, todo o tempo, era ameaçada. Mesmo o vice-presidente do país, Samuel Sam-Sumana, por não concordar com determinadas medidas autoritárias do governo, foi preso por ordem do próprio presidente. Como havia um grande descontentamento da população, a partir da

suspensão dos direitos e de inúmeras medidas de emergência inconstitucionais, Koroma temia que seu vice pudesse, com ajuda de uma base popular, tomar o poder.

Da mesma forma que houve apoio às medidas de segurança durante o período pós-guerra, também, durante a epidemia do ebola, a cooperação internacional se voltou para a salvaguarda da ordem no país, ajudando a estruturar, ao lado Estado serra-leonense, um aparato militarizado de resposta à epidemia. Pareceria reforçada, principalmente, no momento em que se deu a substituição do ministério que, até então, estava à frente da crise.

Em 2014, a ministra Miatta Kargbo, responsável pelo Ministério da Saúde e Sanitarização, envolveu-se em uma polêmica. Kargbo teria acusado as equipes de saúde de estarem transmitindo o vírus do ebola através de “promiscuidade sexual”. Além disso, apontavam sua grande ineficácia como líder do ministério, subestimando o real impacto da epidemia. Diante da polêmica entorno de Miatta Kargbo, o que me chamou atenção foi o fato de que não houve apenas a substituição da ministra; a responsabilidade pela resposta à epidemia do ebola foi transferida para o recém-criado *National Ebola Response Center* (NERC), localizado dentro de um quartel militar na cidade de Freetown. O ministro da defesa da Serra Leoa, sempre acompanhado por homens fardados e portando fuzis, tornou-se o novo responsável pelo “combate” ao ebola, contando, para isso, com o suporte técnico dos Departamentos de Defesa dos Estados Unidos e do Reino Unido. Portanto, na substituição de uma ministra polêmica e controversa, deu-se a transferência de responsabilidade do Ministério da Saúde para o Ministério da Defesa, contando inclusive com ajuda externa. Desse modo, a epidemia do ebola deixou de ser responsabilidade da área da saúde, passando a ser um assunto militar.

Pergunto-me, mesmo a ministra Miatta Kargbo tendo sido considerada ineficaz e caluniadora, seria o caso de mudar o ministério responsável pela crise? Não teria sido mais prudente substituir a ministra? De toda forma, chama-me atenção a manchete do jornalista Hamed Kanneh, no periódico *Sierra Express Media*, no ano de 2014: *Who wants the Health Minister's job?* (“Quem quer o posto da Ministra da Saúde?”)¹⁰⁶. O jornalista, em seu artigo, não faz qualquer alusão ao militarismo, contudo, a mim, sua questão faz pensar, quase que de maneira automática, na própria militarização da saúde durante a epidemia do ebola. Sobre o tema, são esclarecedores

¹⁰⁶ Ver: <http://sierraexpressmedia.com/?p=68563>, acesso em 20 de novembro de 2017.

os apontamentos da pesquisadora da Universidade de Oxford, Julia Amos, que, com grande clareza, explica como foi erigida a militarização da saúde no caso.

Em outras palavras, a reforma do setor de segurança na Serra Leoa, financiada por doadores, contribuiu para uma resposta militarizada com consequências, políticas e humanas, ambíguas. (...) como resultado da longa guerra-civil da Serra Leoa, o setor da segurança se destacou na agenda dos doadores, possivelmente em detrimento de concepções mais holísticas de segurança que incluem bem-estar individual e saúde, tal como a segurança humana (...). No início de setembro, o presidente dos Estados Unidos, Barack Obama, descreveu o Ebola como uma “ameaça à segurança global com profundas implicações políticas, econômicas e de segurança”; de fato uma “prioridade para a segurança nacional dos Estados Unidos” e o Conselho de Segurança da ONU declarou o surto de Ebola na África Ocidental como uma ameaça à paz e à segurança. (...) Uma vez que a emergência de saúde tornou-se uma ameaça à segurança global, as intervenções de grandes proporções nos países afetados, lideradas pelo Reino Unido, Estados Unidos e França, foram novamente de natureza militar (...) o que, em primeiro lugar, contribuiu para o problema. (Amos, 2017, págs. 147, 148, 152 e 157)¹⁰⁷.

Portanto, o posicionamento do Estado serra-leonense de transferir a responsabilidade pela resposta ao ebola do Ministério da Saúde e Sanitarização para o Ministério da Defesa, com apoio da cooperação internacional, resultou em um grande aparato médico-militar, este que deu origem, para lembrar Susan Sontag (2002), à produção de uma linguagem cheia de metáforas militares: “combate ao Ebola”, “exército de médicos”, “batalha contra o vírus”, “o inimigo Ebola”, “exército de jalecos”, “fardas sob jalecos”, dentre inúmeras outras. Todas estas metáforas eram, de alguma forma, literais. A “(...) doença é concebida como o inimigo contra o qual a sociedade trava a guerra” (Sontag, 2002, pág. 85), sendo por conseguinte, uma “batalha” que coloca sob suspeita o Outro e aparta, controla e pune aquele que carrega ou esconde o perigo.

Para além do Estado e da cooperação internacional entre governos, há outro braço importante desta relação, que seja, as organizações internacionais da ajuda humanitária, que implementam o aparato da saúde. É importante que se esclareça que

¹⁰⁷ Texto original: “In other words, donor-funded security sector reform in Sierra Leone contributed to a militarized response with ambiguous political and human consequences. (...) in the aftermath of Sierra Leone’s long civil war security sector was top of the donor agenda, arguably to the detriment of more holistic conceptions of security that include individual wellbeing and health, such as human security (...). In early September, US President Barack Obama described Ebola as a “global security threat with profound political, economic and security implications for all of us”; indeed a US “national security priority” and the UN Security Council declared the Ebola outbreak in West Africa a threat to Peace and security. (...) Once the health emergency became a threat to global security the large-scale interventions led by the the UK, the US, and France in the affected countries were again military in nature (...) had contributed to the problem in the first place”.

estes tentáculos podem até ser separados para uma compreensão analítica, no entanto, eles funcionam conjuntamente e não são claramente discerníveis. A ajuda humanitária, por exemplo, depende de doações que passam pelos trâmites do Estado e das grandes agências financiadoras e financeiras. Ou seja, as fronteiras destas instituições são fluidas e transitáveis. Para uma visão mais ampla desta trama relacional, é necessário compreender como o Estado de países africanos se relaciona com as agências de ajuda humanitária.

No imprescindível livro para o entendimento da arquitetura e dos mecanismos da ajuda internacional ao redor do mundo, *Civil Society and the Aid Industry* (1998), Wachira Maina, advogado e cientista político queniano, apresenta um texto de leitura difícil, porém, indispensável para compreender a relação entre o Estado em África e as ONGs internacionais. Talvez, uma de suas mais impactantes frases, seja: “*The African State is alive and well*”, “o Estado na África está vivo e bem”. Assim como o ugandense Mahmood Mandani (1996), Maina evita modelos miméticos para se tratar de ideias como Estado, democracia e sociedade civil no continente africano. Busca pensar os contextos africanos em seus próprios termos, colocando as seguintes questões: quando afirma-se que o Estado em África é ausente, a partir de qual tipo ideal é feita a comparação? Quando se diz que o Estado é fraco, quais seriam os Estados fortes?

De pronto, muitos responderiam que a fragilidade ou ausência do Estado poderia facilmente ser identificada a partir da precariedade das políticas públicas de saúde e educação. No entanto, tomando como exemplo o caso da Serra Leoa, é necessário que se lembre que este tipo de Estado, que dá preferência à implementação de políticas direcionadas ao militarismo ou segurança, foi uma opção histórica, que se deu logo após a guerra-civil. Inclusive, antes dela, existiram interessantes políticas públicas direcionadas à educação, o que deu origem à universidade da Serra Leoa, que é conhecida, até hoje, como a “Atenas do Oeste Africano”.

Em momento algum, quero dizer que o Estado, na Serra Leoa, é o grande responsável por suprir as necessidades básicas de seus cidadãos. Porém, isso não o faz ser ausente, ou fraco. Ao contrário, ele está presente por toda a rede de negociações. Estar presente não significa ter a confiança da população, mesmo pelo fato do atual Estado serra-leonense estar ancorado, historicamente, em uma complexa formação de base colonial.

Desde minha primeira visita à Serra Leoa, havia notado a complexidade da relação do Estado com as organizações da ajuda humanitária. Jamais achei que as ONGs substituíssem o Estado, nem que o complementassem. Minha permanente impressão era de que ambos formavam braços do mesmo sistema e, da mesma forma que se estranhavam, também se enamoravam.

Mandani (1996), que é uma das grandes inspirações teóricas de Maina, já havia explicado as especificidades do Estado em África, este que nada se assimilaria aos Estados europeus, nem àqueles da América do Norte. O Estado em África, de acordo com Mandani, é marcado por um sistema bifurcado, apresentando um tratamento político diferenciado para zonas urbanas e rurais. Nas áreas urbanas, que é o caso de Freetown, o Estado investiria em infraestrutura e “valores ocidentais”. Na parte rural, as pequenas comunidades, o Estado não teria acesso direto, tendo que, primeiro, passar por transações e negociações com as lideranças tradicionais. Assim, as comunidades rurais teriam o patrimonialismo como marca, misturando relações privadas e públicas, dependentes da relação estabelecida entre os governantes e os líderes locais. Há algo aqui que lembra bastante o personalismo latino-americano, outra construção política, também extremamente complexa e de difícil compreensão para quem não está nele inserido.

Maina (1998), influenciado por Mamdani (1996) e pensando a partir da África engolfada pelas organizações da ajuda humanitária, afirma que, da mesma forma que o Estado estabelece o patrimonialismo, assim também o fazem os doadores destas instituições, acessando a sociedade civil através das ONGs, moldando um patrimonialismo do terceiro setor. Maina acrescenta que, para além do Estado bifurcado em África, haveria uma trifurcação da sociedade civil que transitaria entre o governo e as ONGs. O desenho proposto seria: Estado – População – Terceiro Setor. Estes dois complexos sistemas, bifurcação e trifurcação, estariam na própria construção do que é a democracia na maioria dos países africanos, passando por relações de parentesco e favores, o que, em outros modelos democráticos, pode ser tido como corrupção e mesmo nepotismo (obviamente que estes existem em África, mas devem ser tomados em seus próprios termos). Qualquer tentativa de estabelecer modelos de comparação mimética entre democracias africanas e europeias ou norte-americanas leva ao insucesso, além disso, acaba por caracterizar a democracia no continente africano pela falta. Eu diria que não existe ausência nas democracias

africanas, ao invés disso, há o excesso de complexos sistemas de poder, a exemplo do Estado bifurcado e da sociedade civil trifurcada.

Nesta trifurcação, já explicado a natureza militarizada do Estado da Serra Leoa, é indispensável que se trace um panorama de como funciona o Terceiro Setor, ou seja, as ONGs internacionais. Há uma romantização da ação destas organizações, muitos achando que todos seus funcionários são voluntários, o que não é verdade. Mesmo que fossem, quem bancaria a estrutura destas ONGs, suas ações em campo e seus projetos?

Todos os empreendimentos são bancados por doadores, pessoas físicas ou jurídicas. Suas doações são feitas a organizações que estão de acordo com seus interesses e, também, àquelas que são capazes de fazer pressão política frente ao Estado, visto que a doação não deixa de ser uma relação política e econômica. Wachira Maina (1998) pontua que a indústria da ajuda em África modela a linguagem política da sociedade civil, “existe o perigo de doadores acabarem financiando projetos que assemelham-se com o que veem em seus próprios países, em oposição ao que é realmente urgente para o país que recebe a doação” (Maina, 1998, pág. 160). Muitos dos doadores (como por exemplo, Oxfam, USAID, UKAID, ChinaAID, Danida-Dinamarca, dentre outros) não conhecem exatamente o trabalho feito por cada ONG que financiam, nem mesmo a localidade de muitos dos programas.

Essa (des)articulação leva a um descompasso entre o que os doadores supõem ser importante e interessante para determinada região e o que cidadãos locais entendem por suas reais necessidades. Muitas vezes, estes últimos demandam ações econômicas, de mercado, na medida em que, no caso da Serra Leoa, são regiões e grupos altamente empreendedores, mas sem financiamento, como as pequenas comerciantes de Freetown e os pequenos agricultores das comunidades rurais. No entanto, os doadores voltam-se muito mais para ações pontuais de “caridade” do que para projetos de capacitação e empoderamento econômico da região, sendo que estes últimos, a longo prazo, surtem mais efeito e podem ser considerados investimentos mais baratos do que constantes intervenções. Por que não o fazem? Talvez, o próprio título do livro, em que se encontra o artigo de Maina (1998), possa responder: *Aid Industry*, “indústria da ajuda”.

As ONGs internacionais captam e organizam a verba doada e aplicam em regiões necessitadas, implementando projetos de ajuda humanitária. Há as organizações diletas dos doares, seja pelo maior tempo de existência no mercado do

Terceiro Setor, o que confere certa confiabilidade, seja pelo interesse político, ou, mesmo, pelo fato de ter apresentado um projeto de destaque. Assim, na Serra Leoa, e em África como um todo, há uma caça a doadores. Pequenas ONGs americanas e inglesas tentam captar verba de grandes doadores, buscam seduzi-los com propostas de apelo humanitário. Concebem projetos referentes a questões de gênero, direitos humanos, saúde e democracia, apresentando-os para importantes doadores internacionais. Enquanto captam verbas, estruturam uma pequena base no exterior (principalmente Estados Unidos e Reino Unido) e convocam voluntários entre os serra-leonenses (aí sim, muitos deles, completamente voluntários), prometendo-os futuras recompensas em educação e qualificações diversas, como bolsas em universidades locais. São chamadas ironicamente de MONGOs (*My Own NGO* – “Minha Própria ONG”) e NGIs (*Non Governmental Individuals* – “Indivíduos Não Governamentais”).

Desde 2015, estive em contato uma umas destas MONGOs, tendo como líder um jovem cientista social estadunidense que, usando de sua ascendência serra-leonense, conseguiu captar diversos recursos internacionais para sua organização, que teve no auge do ebola o seu melhor período de financiamento. Em 2017, todos os voluntários serra-leonenses que haviam trabalho para esta MONGO – por, pelo menos, cinco anos sem receber qualquer salário – estavam desolados na medida em que o líder da instituição, o jovem estadunidense, não havia mais retornado à Serra Leoa, avisando, por e-mail, que não existia mais verba disponível. Além disso, ele transferira aos próprios voluntários a responsabilidade do encerramento dos contratos com locadores das casas onde funcionavam os trabalhos da organização, deixando para os serra-leonenses o fardo do fechamento da MONGO. O ex-líder da falida organização continua trabalhando com projetos na Serra Leoa, mas desde então para uma grande e estabelecida ONG estadunidense.

De modo algum, penso que jovens líderes como este, em sua maioria, ajam de má-fé. Porém, no afã de entrarem para o Terceiro Setor e implementarem suas ideias, não levam em conta a grande instabilidade destas pequenas MONGOs. Em relação às ONGs internacionais, provavelmente, a ruína das pequenas MONGOs tenha sido o que vi de mais triste. Os líderes estrangeiros, frustrados com a falência de seus empreendimentos, muitos deles acreditando que estavam mobilizando ações para “salvar” a Serra Leoa, voltam para seus países, universidades e famílias, carregando a vergonha da MONGO que não deu certo. Os jovens voluntários serra-leonenses que

ficam no país sentem-se desestimulados, passados para trás e, mais uma vez, preteridos. Têm ainda de lidar, sozinhos, com os espólios das MONGOs. Também eles voltam para suas casas, contudo, diferente dos jovens estadunidenses e britânicos, já perderam espaço em suas residências, que possuem um fluxo contínuo de parentes, tendo de se acomodar como podem. O estremecimento destes jovens serra-leonenses é temporário, visto que, logo, estarão à procura de outra instituição onde trabalhar, pois, apesar da frustração, transitam bem entre os órgãos do Terceiro Setor, o que é, por si só, uma habilidade de sobrevivência.

Por fim, para além do interesse sociopolítico por trás das doações, há, atualmente, uma faceta ainda mais perversa da relação entre Estados e doadores, que são os financiamentos privados destinados a crises humanitárias, que têm como objetivo gerar lucros para investidores, prática que se torna cada vez mais comum. O lúcido e assustador texto da antropóloga Susan L. Erikson, professora da área de *Global Health* na *Simon Fraser University*, no Canadá, descortina as formas de financiamento para o controle da epidemia do ebola. Seu artigo, além de informar, faz uma séria denúncia, demonstrando como epidemias e desastres naturais são manipulados e especulados no mercado de investimentos de risco. Relata a autora que alguns antropólogos, pesquisadores da *Global Health*, veem apontando estes casos há algum tempo, não apenas em relação à crise humanitária do ebola, mas, também, no que tange aos desastres naturais ao redor do mundo. Escreve Erikson:

Longe das linhas de frente dos surtos de ebola na Serra Leoa, na Guiné-Conacri e na Libéria, onde as pessoas e seus cuidadores morrem da doença, novas formas de ajuda humanitária e financiamento da *Global Health* estão sendo conduzidos por trás de portas fechadas. Em Washington, Londres e Genebra, modelos governamentais de cooperação global e assistência internacional de longo prazo; imperfeitos como são, têm sido substituídos por novas formas de financiamento que priorizam os lucros para os acionistas privados. Parece que o futuro da *Global Health* está prestes a se tornar profundamente incorporado a instrumentos privados de altas finanças (...). Como os investidores ganharão dinheiro com o ebola? Da mesma forma que atualmente ganham dinheiro com desastres naturais. Títulos *Cat* – abreviação para títulos de catástrofe – existem há várias décadas e asseguram eventos como, por exemplo, mau tempo nas ilhas do Pacífico, que causam danos às culturas alimentares e infraestruturas (...). O Banco Mundial facilitou o desenvolvimento de seguros para catástrofes, e países com histórico de mudanças climáticas severas têm sido encorajados a comprar tal seguro (...). Aplicado ao ebola, o mesmo modelo tem como alvo o dinheiro de investimentos e antecipação de investidores dispostos a comprar títulos do ebola. (...) Em estados-nação como a Serra Leoa – onde o governo ausente tem sido obrigatório desde 1980 como uma condição para receber empréstimos e ajuda externa – os setores de bem-estar social, como saúde,

são extremamente vulneráveis não apenas à especulação não regulamentada, mas também a aderir a programações financeiras recomendadas por instituições globais (...). Os líderes globais e as organizações estabelecidas para gerenciar o ebola e futuras pandemias estão promovendo e se envolvendo em um tipo de experimentação financeira (...). A *Global Health* conduzida pela expectativa de retorno dos investidores é um risco à saúde pública, de magnitude e alcance ainda desconhecidos (Erikson, 2015, s/p)¹⁰⁸.

Todas estas transações e especulações financeiras envolvendo a cooperação internacional, a despeito de parecer algo abstrato e distante da vida da maioria dos serra-leonenses, chegam ao dia a dia dos cidadãos a partir de hipóteses, especulações e rumores cotidianos sobre o destino dado ao grande montante de dinheiro das doações do período do ebola. Frequentemente, os serra-leonenses questionam: “*Where is ebola money?*”, “Onde está o dinheiro do ebola?”. Através de feições, gestos e interjeições, os cidadãos sugerem que as doações foram desviadas em processos internos de corrupção no país, prejudicando seriamente hospitais, comunidades e sobreviventes. Muitos dizem que o dinheiro, destinado à recuperação das comunidades afetadas pela epidemia, foi parar na mão de políticos e pessoas influentes do país. Além disso, vários rumores surgiram entorno de pessoas que melhoraram de vida ou enriqueceram durante e após o surto do vírus: “*Dis na ebola mɔni!*”, “Isto é dinheiro do ebola!”.

¹⁰⁸ Texto original: “*Far away from the frontlines of the Ebola outbreaks in Sierra Leone, Guinea, and Liberia, where people and their caretakers die from the disease, new forms of humanitarian aid and global health financing are being leveraged behind close doors. In Washington, D.C., London and Geneva, long-standing government-to-government models of global cooperation and international development assistance, imperfect as they are, have been supplanted by new forms of finance that prioritize profits for private shareholders. Global health futures, it appears, are poised to become more deeply embedded with private instruments of high finance (...). How will investors make money on Ebola? The same way they currently make money on natural disasters. Cat bonds – short for catastrophe bonds – have been around for several decades and insure events like, for example, bad weather in Pacific islands that causes food crop and infrastructure damage (...). World Bank has facilitated the development of catastrophic insurance instruments, and countries with severe weather histories have been encouraged to buy such insurance (...). Applied to Ebola, the same model aims to similar pool and frontload money from investors willing to buy Ebola bonds. (...) In nation-states like Sierra Leone – where government drawdown has been mandated since 1980s as a condition of receiving foreign loans and aid – social welfare sectors like health are highly vulnerable to not only unregulated profiteering, but also to going along with financial programming recommended by global institutions (...). The global leaders and institutions in place to manage Ebola and future pandemics are promoting and engaging in kind of financial experimentality (...). A global health driven by investors’ expectation of return is a public health risk of yet unknown magnitude and scope*”.

WHO?¹⁰⁹

Muita contendas e enfrentamentos foram estabelecidos entre os líderes dos países da região do Mano River e os líderes da Organização Mundial de Saúde (OMS). Várias discussões foram travadas entre o ex-presidente da Serra Leoa, Sir Ernest Koroma, e a diretora geral da OMS, Dra. Margaret Chan. Koroma entrou em contato com a organização inúmeras vezes, demandando que Chan declarasse estado de emergência na país, o que só ocorreu em julho de 2014 – as primeiras mortes do ebola ocorreram na Serra Leoa no mês de maio de 2014¹¹⁰. Igualmente, a Guiné-Conacri declarou-se prejudicada com a resposta retardatária da OMS.

Contudo, o caso da Serra Leoa parecia ser ainda mais sério, visto que o país se encontra literalmente entre a Libéria e a Guiné-Conacri, estes que já sofriam com a epidemia. Assim, não preciso ser uma especialista em epidemias tropicais ou em trânsitos e movimentação de pessoas para entender que a Serra Leoa teria enormes chances de ser o próximo país atingindo, urgindo a implementação de um projeto de prevenção no local, o que não foi feito. A lenta tomada de decisões da Organização Mundial da Saúde frente à crise humanitária na região do Mano River, sobretudo na Serra Leoa, causou mal-estar internacional, o que levou ao crescente questionamento entorno da eficácia da OMS e da liderança de Margaret Chan, quem foi obrigada a se desculpar por sua ineficiente atuação neste caso. Portanto, mesmo as organizações humanitárias internacionais que podem ser enxergadas como panaceia para a região e trazendo o conhecimento sobre as doenças tropicais, apesar de sua importância, não representaram (e não representam) a solução definitiva para a epidemia do ebola

É muito comum na Serra Leoa, de tempos em tempos, a chegada de organizações humanitárias internacionais trazendo vários projetos, contemplando desde a agricultura, passando pela saúde, educação e, até mesmo, pela construção de “túmulos do ebola”. Muitas delas passam períodos curtos no país, outras se estabelecem. No entanto, não há, de forma geral, com poucas exceções, um engajamento na formação e qualificação dos próprios serra-leonenses, havendo

¹⁰⁹ Neste subtítulo busquei fazer um trocadinho irônico entre a sigla, em inglês, da *World Health Organization* (Organização Mundial da Saúde), WHO, e o questionamento, na mesma língua: *Who?*, que, traduzido para o português, quer dizer, “Quem?”.

¹¹⁰ Ver: <https://www.theguardian.com/world/2015/mar/20/ebola-emergency-guinea-epidemic-who>, acesso em 14 de abril de 2017, e <https://www.bbc.com/news/world-africa-34749013>, acesso em 20 de novembro de 2017.

pouquíssimas bolsas de estudo e direcionamento de voluntários e funcionários para cargos de responsabilidades.

Portanto, as relações entre Estado e cooperação internacional, na Serra Leoa, envolvem tanto o patrimonialismo/paternalismo do Estado quanto das ONGs perante a sociedade civil. Existe uma complexa trama de interesses e disputas políticas e econômicas, que explica como se construiu a militarização da saúde no país, que possui o apoio das instituições internacionais de ajuda humanitária, inclusive, ou principalmente, o aparato médico-militar com o respaldo da OMS. Assim, influenciada pelas análises de Omar Ribeiro Thomaz (2010) a respeito do Haiti, penso, também eu, que a ajuda humanitária levada à Serra Leoa através das transações da cooperação internacional entre Estados, acabou por infligir violência à população serra-leonense durante a epidemia do ebola.

A estrutura militarizada, muitas vezes, é perversa e violenta, deixando a população desconfiada em relação às intervenções das várias organizações que trabalham na frente da Saúde Global. Tantas vezes, prefere-se o risco no quis respeito às doenças ao temido aparato militar, supostamente responsável pelo cuidado, fornecido pelos órgãos nacionais e internacionais da saúde. O medo destas instituições foi solo fértil para o surgimento de diversos rumores, que circularam velozmente por todo o país e muito têm a dizer sobre a epidemia do ebola na Serra Leoa

Dr. Khan e Dr. Kent: Global Health para quem?

Em 6 de novembro de 2015 ocorreu a *Candle Night*, “Noite das Velas”, organizada por grupos locais, dentre eles, uma ONG gerida por ativistas feministas. As pessoas de Freetown se reuniram em vigília ao redor da *Cotton Tree*, esperando a “declaração oficial” do fim da epidemia do ebola na Serra Leoa. Naquela noite, os grandes homenageados eram os agentes de saúde serra-leonenses que morreram em decorrência do vírus, o mote do evento era: *Honoring our healthcare worker heroes*, “Honrando nossos heróis trabalhadores da saúde”. Os nomes de todos os falecidos – médicos, enfermeiros, parteiras e auxiliares de saúde – foram lidos, um a um.

Discursos foram feitos em homenagem ao médico Sheik Umar Khan, infectado e morto pelo ebola aos 39 anos. Dr. Khan era extremamente aguerrido no controle da epidemia, enaltecido nos jornais locais e muito admirado pela população.

Sua morte, apesar de ser comentada em alguns poucos canais da mídia estrangeira, não causou comoção internacional. Na Serra Leoa, sua morte em 2014 gerou desesperança e desconfiança a respeito do sistema de saúde, além de causar o aparecimento de diversos rumores

Como poderiam os próprios médicos serra-leonenses estarem morrendo por conta do ebola? As pessoas se perguntavam o porquê da grande quantidade de mortes de agentes de saúde locais. *Dr. Khan* já havia dado várias entrevistas dizendo que, por conta do trabalho direto com pacientes contaminados, “temia por sua vida”. Contudo, no momento de sua morte, a declaração feita pelo médico serviu para reforçar um dos rumores que circulavam no país: o ebola havia sido implantado deliberadamente na Serra Leoa por ação de organizações estrangeiras. Este rumor ganhava cada vez mais substância quando agentes de saúde locais infectados se recusavam a serem tratados nos centros de tratamento do ebola geridos por médicos estrangeiros. Associado aos vários rumores, como afirma Julia Amos (2017), as condições de trabalho dos médicos locais e da ajuda internacional sempre foram desiguais, tendo os estrangeiros regalias e melhor acompanhamento durante possíveis infecções pelo vírus.

A discrepância de tratamento ficou bem clara quando ocorreu a infecção do agente de saúde de origem estadunidense, homem e branco, o médico Kent Brantly, que atuava na Libéria em 2014, mesmo ano da infecção e morte de *Dr. Khan*. Até então, nenhum veículo da mídia internacional havia dado informações tão acuradas sobre qualquer doente africano, nem mesmo citado nomes. Ou seja, até o caso de Brantly – que foi seguido pela infecção de outros agentes de saúde estrangeiros (da Europa e dos Estados Unidos) – os doentes e mortos do ebola eram imagens descontextualizadas de blocos de pessoas africanas negras, sem nome, idade ou sexo e, muitas vezes, apontadas como resistentes ao tratamento médico “ocidental-científico”, ignorantes em relação à necessidade de isolamento e à proibição da prática dos ritos funerários.

Kent Brantly, médico estadunidense sobrevivente da epidemia de ebola.

Fonte: Palmer (2014, apud MCGOWAN, 2014).

No período, nenhuma imagem, no que diz respeito à epidemia do ebola, foi tão personalizada quanto a fotografia do médico, já recuperado e de volta aos Estados Unidos. Enquanto isso, muitos doentes e sobreviventes locais – africanos, negros e pobres – passavam por um processo brutal de despersonalização. Seguindo Leo Spitzer, pode-se promover, aqui, a comparação da atuação do homem branco, membro das agências da ajuda humanitária no “combate ao ebola”, com o comportamento do colonizador branco na Serra Leoa.

Essa colônia surgiu no fim do século XVIII como um povoado de africanos e pessoas de ascendência africana provenientes da Europa e das Américas, depois de libertados da escravidão (...). A colônia se manteve quase homogênea em termos raciais, já que muitos de seus dirigentes brancos morreram de doenças tropicais e poucos europeus se arriscavam a residir muito tempo no que temia ser o “túmulo do homem branco”. (...) Aquilo a que britânicos se referiam orgulhosamente como sua “libertação” humanitária de escravos, e que viam como o início de um processo em que negros libertos seriam “civilizados e cristianizados”, foi inicialmente percebido, portanto, pelo menos por alguns próprios ex-escravos, como nada além de mais uma troca de senhores (Spitzer, 2001, págs. 17 e 66).

Em contrapartida, a morte do jovem virologista serra-leonense, responsável local pelo controle do ebola, não causou qualquer comiseração no “Ocidente”. No entanto, seu falecimento atingiu sobremaneira a população do país. *Dr. Khan* era muito mais do que um agente de saúde, era um dos líderes na “frente de batalha contra o ebola”. Em outros lugares, para além da região do Mano River, a morte de *Dr. Khan* era, apenas, mais uma morte no meio de uma das muitas crises humanitárias em África. Na Serra Leoa, a trajetória de *Dr. Umar Khan* era vista como heroica, visto que foi o grande responsável por organizar uma equipe local de resposta à epidemia, quando a ajuda humanitária internacional ainda não havia desembarcado no país. Até

o retardatário apoio internacional, os agentes de saúde locais trabalharam sem luvas, roupas apropriadas ou equipamentos laboratoriais, contando com, segundo Amos (2017), aproximadamente, 100 médicos, 100 parteiras e 1000 enfermeiros. Além de ter uma equipe reduzida, possuíam apenas cinco ambulâncias para todo um país, com mais de 7 milhões de habitantes e imensos problemas de informação e acessibilidade.

Imagem circulada em redes sociais.¹¹¹:

Dr. Khan, médico falecido em 2014.

Fonte: Imagem referente ao deslizamento (2017).

Dr. Kent, para o mundo, vira herói por ser sobrevivente do ebola, infectado na Libéria e transferido urgentemente para tratamento nos Estados Unidos, seu país de origem. A ironia é a sobrevivência ser heroificada para o médico branco estadunidense, mas ser uma categoria marcada por ressentimentos para as pessoas da região do Mano River. Os sobreviventes locais podem ser tudo, jamais heróis. *Dr. Khan*, morto pelo vírus, médico serra-leonense, trabalhando a partir de uma infraestrutura precária, tornou-se herói pela vontade popular, seu heroísmo nunca chegou à grande mídia. Africanos, mortos pelo vírus do ebola, são o próprio retrato de vidas precárias e não passíveis de de luto, nos termos de Judith Butler.

(...) vidas valiosas e que são passíveis de luto, de um lado, e vidas sem valor

¹¹¹ Tradução: “Dr. Umar S. Khan: Ele deu sua vida para o bem de sua nação. Ele será lembrado na História por este sacrifício. Ele se foi, mas não será esquecido. Que sua alma descanse em perfeita paz”.

e que não são passíveis de luto, de outro. (...) Formas de racismo instituídas e ativas no nível da percepção tendem a produzir versões icônicas de populações que são eminentemente lamentáveis e de outras cuja perda não é perda, e que não é passível de luto (...). Aqueles cujas vidas não são “consideradas” potencialmente lamentáveis e, por conseguinte, valiosas, são obrigados a suportar a carga do fogo, do subemprego, da privação de direitos legais e da exposição diferenciada à violência e à morte. (Butler, 2015, págs. 42, 45 e 46).

Uma das consequências de todas estas discrepâncias de tratamento entre os agentes de saúde, na região da África do Oeste, foi a rápida produção e circulação de rumores, alguns deles tendo hospitais e centros de tratamento como cenários, e médicos e enfermeiras como personagens. Exploro esses rumores a partir da história de Fatmata, a seguir.

III – *Polaroids*: as personagens/interlocutoras

Mama Shyllon, 53, policial.
Devil Hole, Serra Leoa, 2017.

Isata, enfermeira.
Devil Hole, Serra Leoa, 2017.

Mama Fish.
Devil Hole, Serra Leoa, 2017.

Aunty Amin.
Devil Hole, Serra Leoa, 2017.

Memunatu, Haja (15), Felicia .
Devil Hole, Serra Leoa, 2017.

Michaela, 8.
Devil Hole, Serra Leoa, 2017.

Hajariatu e filhas.
Devil Hole, Serra Leoa, 2017.

Fatmata

*fazer saltar pelos ares
o continuum da história.*

– Walter Benjamin, 1994

Local onde ocorreu um acidente de avião que matou inúmeras bruxas.
Acervo pessoal, praia da comunidade de John Thorpe, Serra Leoa, 2017.

I - As mulheres e os rumores: explicações para uma epidemia

Eu, “mende”, em terra temne: a comunidade de John Thorpe

John Thorpe é relativamente próxima à comunidade de Devil Hole, assim tomamos *okadas* – *Mama Shyllon*, Isata e eu – e seguimos para a comunidade à beira-mar. O nome da vila faz referência a um dos brancos atuantes no período da colonização no país, local bastante pobre, que vive do fornecimento de areia para a construção civil. As casas eram, em sua maioria, feitas de tapume, papelão e pedaços de telhas de amianto, não contando com qualquer tipo de saneamento. Fatmata, como as demais mulheres da comunidade, vivia entre os pesados cuidados do dia a dia com a família, a casa e o cansativo trabalho com a areia. Os homens trabalhavam no mar, fazendo, com barcos, a coleta nos bancos de areia. Mulheres e crianças eram responsáveis por transportar, com ajuda de baldes de plástico, os punhados de areia de um lugar para outro. As tarefas eram fisicamente exaustiva, ainda mais considerando-se a intensa claridade do sol que batia na praia, chegando a cegar. Aparentemente, pareciam realizar um trabalho inútil, um gasto de energia em vão, pois a areia permanecia na praia, poucos metros de onde já se encontrava. Porém, eu, como quem olha rapidamente, não percebia que a maré podia subir e arrastar a areia coletada, sendo preciso fazer os montes de areia se deslocarem da beira do mar para a região mais próxima das casas.

Quando chegamos, paramos em uma espécie de associação. No local, havia barcos de madeira, alguns bancos e homens curiosos tentando entender o que uma estrangeira fazia por ali, junto com duas mulheres serra-leonenses, muito bem arrumadas para pertencerem àquele lugar. Logo, chegou Rashid, um homem por volta dos 40 anos, chefe da comunidade. Além dele, vários homens tomaram assento, esperando que eu me explicasse, evocando a famosa pergunta na Serra Leoa: “*What is your mission, here?*”, “Qual é a sua missão, aqui?”. Minha missão, ali, era “encontrar” Fatmata, a primeira mulher morta pelo ebola naquela comunidade e, para isso, precisava conversar com suas narradoras: amigas, vizinhas, irmãs.

Expliquei sobre minha pesquisa e disse que queria conversar com algumas mulheres sobre a epidemia do ebola e, antes que eu pudesse explicar que queria dar uma volta pela comunidade e tentar estabelecer algum contato com elas, o chefe deu ordens para que crianças fossem buscar as sobreviventes do vírus e as amigas de

Fatmata. Aquilo tudo me incomodava porque, depois de uma longa estada na Serra Leoa, sabia que aquela atitude traria a desconfiança das mulheres da comunidade. Esperei por muito tempo, com vários homens me fitando. Crianças que vendiam coco paravam seus carrinhos, tentando entender o que acontecia. Homens, velhos e jovens, que tinham se aproximado do galpão, recostavam-se nos pilares azuis, esperando algum acontecimento a partir da minha presença. As mulheres ao longe, mesmo curiosas, continuavam suas tarefas: recolhendo areia em baldes e transportando-os em suas cabeças com uma habilidade impressionante, lavando roupas, preparando o arroz, pilando pimenta. A única delas que se aproximou foi a vendedora de bolinhos fritos, que aproveitava a nossa presença e o aglomerado de homens ao redor, para fazer seu pequeno comércio, obtendo sucesso em sua estratégia, tendo em vista que compramos seus quitutes e também coco para nos refrescarmos do desgastante calor.

Os moradores de John Thorpe eram da etnia temne. Os homens me questionaram por que eu não sabia falar sua língua e também o porquê de eu ter preferido estar entre os mende. Estas indagações não eram novas para mim e, apesar de poderem gerar anedotas, eram situações extremamente extenuantes, dado que eu precisava lidar com inúmeros homens tentando me ensinar uma complexa língua em poucos minutos, gerando repetições de frases, muitos risos para a comunidade e um desgaste emocional para mim. Isso se agravou ainda mais quando descobriam que tinha eu estado por longo tempo entre os mende de Komende-Luyama. Certamente, fui bem recebida e muito me ajudaram, contudo, naquela jocosidade estavam impressos ironia, certa desconfiança e questionamentos. Os temne e os mende são as duas maiores etnias da Serra Leoa e comandam os dois maiores partidos do país: *All People's Congress* (APC) e *Sierra Leone People's Party* (SLPP), respectivamente. Estávamos no final de setembro, as campanhas eleitorais já tomavam conta das ruas, jovens do APC vestidos de vermelho e rapazes do SLPP vestidos de verde, carregando grandes folhas de palmeira, espalhavam-se pelas ruas em carreata, seguidos por *okadas* e vários diabos. O clima era realmente tenso.

O presidente, *Sir Ernest Koroma* (2017), líder do APC, era da etnia temne. Na oposição, fortalecia-se Julius Maada Bio (que se tornou presidente a partir de março de 2018), membro da etnia mende. Era comum que me perguntassem se eu preferia o calor do sol do APC (sendo símbolo do partido o desenho de um sol vermelho) ou a brisa da palmeira do SLPP (tendo a folha da palmeira como insígnia). Chegavam, mesmo, a afirmar que eu votaria em Maada Bio, pois eu me tornara mende. Isso de

fato fazia todo sentido, pois se, na Serra Leoa, ser família passa por comer no mesmo *pot*, com toda certeza, eu era mais mende do que de qualquer outra etnia.

Buscando me explicar, dizia que estava vivendo em Devil Hole, que era, em sua maioria, uma comunidade temne. Contudo, para o chefe Rashid, isso não era o suficiente, visto que em Devil Hole havia uma mistura de temnes e krios. O chefe insistia que eu era capaz de entender temne, pois quem fala mende é capaz de compreender temne. No país, muito se fala de uma aproximação fonética entre estas duas línguas. De fato é comum, não apenas na Serra Leoa como também em diversos outros países africanos, que falantes de uma determinada língua possam entender algumas línguas de outras etnias. Rodeada por homens que esperavam ansiosos para que saíssem de minha boca as primeiras palavras em temne, soltei umas poucas frases em krio: “*Ar de lan krio! Ar nɔ sabi mende en Ar nɔ sabi temne! Temne, i nɔ easy-oooo!*”, “Estou aprendendo krio! Eu não sei nem mende nem temne! Temne é difícil!”. Riram bastante, falaram, como outros homens já haviam me dito em outras oportunidades, que eu deveria falar em inglês, porque meu krio era *wowo* – que significa feio, mas também quer dizer algo como “difícil de ser compreendido”.

Já cansada de repetir inúmeras frases em temne, das quais nada conhecia, o que também aconteceu com os mende de Komende-Luyama, percebi que as mulheres realmente estavam demorando, provavelmente por estarem atarefadas. Creio que tinham pouca vontade de atrasarem suas obrigações diárias por conta de uma branca, que ninguém sabia quem era, ainda mais depois de terem sofrido com o forte assédio de jornalistas estrangeiros brancos que os fotografaram incessantemente, durante o período do ebola, e nada trouxeram em retribuição. Comuniquei a *Mama Shyllon* e *Isata* que era melhor que fôssemos embora, porque as mulheres deviam estar muito atarefadas, disse que eu voltaria outro dia. O que pensei que aliviaria a todos surtiu, exatamente, o efeito contrário. *Jeneba Shyllon*, que sempre me apresentava como “*I na mi strenja!*”, “Ela é minha estrangeira!”, completando “*I na student, i dae mek na research! I Ar kɔmɔt Brazil!*”, “Ela é uma estudante, está fazendo uma pesquisa! Ela vem do Brasil!”, irritou-se de que faziam “sua estrangeira” esperar. Percebi o mal-estar e, antes que conversasse com *Jeneba* para que partíssemos, apareceram seis mulheres da comunidade.

Quando vi as mulheres chegando ao galpão da associação, das únicas construções de alvenaria da comunidade, arrastavam seus chinelos e sandálias na areia, vinham sem vontade, como quem está ali apenas por ordem do chefe Rashid, e

tinha a cabeça nas tarefas domésticas de um dia comum. Sentaram-se carregando feições sérias e me olhando fixamente, esperando. Comecei a perguntar sobre o ebola por ali e, quando tentavam, mesmo a contragosto, falar algo, Rashid começava a responder por elas. Mesmo tendo explicado a ele que queria a opinião das mulheres, ele não se continha, dizia-me que eu não iria entendê-las e que faria uma tradução. No entanto, não tinha o que traduzir, as mulheres continuavam caladas enquanto chefe Rashid falava coisas como “na época do ebola, as mulheres achavam...”, “as mulheres pensavam...”. Depois de muito Rashid falar, e eu nada mais perguntar, uma das mulheres, uma jovem, muito bela e sisuda, que carregava algumas joias pelo corpo, falando pela primeira vez, perguntou: “Já posso ir?”. O chefe olhou para mim, denotando que era eu quem decidia. Obviamente, tirei aquela moça do “martírio” e a agradei; lá se foi a melhor amiga de Fatmata, talvez a principal narradora da vida da morta. Eu, “mende”, branca estrangeira, perturbando o ordinário correr do atribulado dia daquelas mulheres; certamente, aquilo não tinha começado nada bem.

Subimos nas *okadas* e partimos para Devil Hole. No meio do caminho, paramos para comprar batata-doce e berinjelas, dispostas em pequenas lonas pretas e azuis estendidas no chão da rua, oferecidas por mulheres, jovens e velhas, sentadas sob o forte sol. Jeneba notando que eu estava *at go far*, “com o pensamento longe”, talvez tanto quanto as mulheres com as quais há pouco tínhamos estado, perguntou: “*Na wetin apin, Mariama?*”, “O que aconteceu, Mariama?”. Com a cabeça realmente longe, pensando que jamais “conheceria” Fatmata sem ter contato direto com aquelas mulheres, respondi: “*Natin, nɔ wɔri Mama Shyllon!*”, “Não é nada, não se preocupe *Mama Shyllon!*”. Segui todo o caminho do mercado pensando como me aproximar daquelas mulheres de John Thorpe, pois o primeiro contato não tinha sido dos mais satisfatórios.

Mesmo sabendo das barreiras que já haviam sido estabelecidas, no outro dia, falei com Isata que voltaria, naquela manhã, à comunidade de John Thorpe. Para lá chegar, pegamos um *poda-poda*, seguimos na rodovia e, enfim, chegamos à encruzilhada, onde havia um ponto de *okadas* e barracas de pequenos comércios. Logo de manhã, mulheres fritavam bolinhos, pedaços de *plantines* (banana da terra) e espetinhos de carne. Olhei para aquelas panelas de óleo fervente, algumas pessoas comiam ao redor. Isata, vendo meu interesse, perguntou se eu estava com fome e se queria parar na barraca para tomar o desjejum, antes de seguirmos para John Thorpe, disse a ela que não, mas que compraria algumas coisas por ali. A antropologia

realmente é a ciência do óbvio, o problema é que o óbvio é muito difícil de ser percebido, é sutil e sofisticado, e a obviedade daquele imbróglio era: eu precisava comer, “sem cerimônia”, no mesmo *pot* que aquelas mulheres. Ou seja, para estabelecer a mínima confiança, precisávamos comer juntas. Claro que não nos tornaríamos parentes ou família, no entanto, eu acreditava que uma razoável intimidade começaria a se construir. Assim, comprei um pote alaranjado grande e o enchi de bolinhos, espetinhos, salsichas, bananas e biscoitos fritos.

Chegando a Devil Hole, Isata pediu, em temne, para uma jovem chamar as mulheres sobreviventes do ebola e amigas de Fatmata. A moça saiu correndo, enquanto eu esperava ansiosa, pois o chefe não estava na comunidade – talvez eu conseguisse uma melhor aproximação sem sua presença. A princípio, ficaram desconfiadas, abri o pote e começamos a comer, o assunto fluiu bem melhor sem a presença dos homens e, também, ao redor do mesmo *pot*. Quando chefe Rashid chegou, já havíamos estabelecido uma pequena intimidade e Fatmata já me havia sido “apresentada” através das narrativas de suas amigas. O chefe se uniu às narradoras, ouvindo e contando, algumas vezes querendo ser o dono da história. No entanto, não havia mais volta: Fatmata já tinha ganhado toda a cena.

*Ebola na kraft*¹¹²

Era 2014, Fatmata havia acabado de voltar da cidade de Waterloo. Muçulmana, tinha visitado a mesquita e acompanhado o velório de um importante imã. Aproveitou a oportunidade, única, para aspergir sobre seu corpo um pouco da água do banho do corpo morto do líder religioso. Costume comum entre alguns grupos de mulçumanos da Serra Leoa, acreditam que podem purificar seus próprios corpos entrando em contato com a água utilizada nos rituais funerários de um homem sagrado ou, pelo menos, mais próximo de *Allah*. Voltou, à comunidade, satisfeita por ter tido esta experiência, comentou com algumas poucas mulheres, que também viam aquela oportunidade como uma sorte. Todas voltaram para suas tarefas diárias na praia, coletando areia, ou em suas residências cuidando dos filhos, maridos e idosos, cozinhando, lavando, amamentando.

¹¹² Tradução: “ebola é bruxaria”. Nesta etnografia, não faço distinção entre magia, feitiçaria e bruxaria, visto que meus interlocutores tampouco o faziam. Discriminavam entre “medicina tradicional”, operada pelos *healers*, “curandeiros”, e bruxaria, conduzida pelos temidos *jujus*, “feiticeiros”.

Poucos dias depois, Fatmata caiu doente, com febre alta, vômitos e diarreia com presença de sangue. Suas vizinhas e amigas se responsabilizaram pelo cuidado que a enferma exigia. Enquanto isso, a comunidade e seus demais membros seguiam a vida comezinha e ordinária de sempre, nada os assustava na medida em que enfermidades não eram, exatamente, acontecimentos raros em John Thorpe, ainda mais, por conta da falta de estrutura sanitária básica. Tudo seguia como antes. No entanto, não reagindo aos sintomas do que, a princípio, poderia ser cólera, febre lassa ou malária, Fatmata revelou a Kumba, sua vizinha e amiga próxima, algo que modificaria toda a rotina da comunidade.

Moribunda, Fatmata confidenciou que era uma bruxa e que, na verdade, não estava doente de qualquer mazela comum. Contou que tinha sido a única sobrevivente de um acidente de avião, que havia matado inúmeras bruxas. O acidente ocorrera quando se deslocavam para um grande encontro, que reuniria as bruxas de todo o país. A mulher, autodeclarada bruxa¹¹³, descreveu que a praia da comunidade de John Thorpe estava abarrotada de corpos mortos destas bruxas, com muito sangue. Demonstrei certa incompreensão com esta narrativa e demandei às mulheres o porquê de ninguém poder ver estas mortas na areia da praia. O chefe Rashid logo me explicou que, como o avião das bruxas estava invisível, para não chamar atenção, também as bruxas, intentando não causar qualquer suspeita, também se encontravam invisíveis.

Explicaram-me que como Fatmata era uma das integrantes do avião, sobrevivente, podia ver os corpos mutilados das demais bruxas estendidos na areia. “Bruxa reconhece bruxa! Bruxa pode ver bruxa, mesmo se tiver invisível!”, explicaram-me com paciência didática, entendendo que eu, enquanto branca e estrangeira, não sabia sobre a gramática da bruxaria, de suas vastas características e das potencialidades da invisibilidade. Posso dizer que pelo menos a respeito da invisibilidade estavam equivocados em sua suposição a meu respeito, pois eu já havia estado entre *healers* que me explicaram sobre os artifícios de proteção durante a guerra, como as “capas de se tornar invisível”. Quando disse a eles que entendia do que falavam porque sabia das capas e já havia estado, antes, com alguns curandeiros e curandeiras, uma maior confiança se estabeleceu, visto que percebiam e apreciavam o

¹¹³ Geralmente, o termo “bruxa” é uma categoria de acusação, usada para incriminar ou constranger uma mulher, podendo prejudicar toda uma família. Contudo, aqui, Fatmata, por conta própria, revela-se bruxa, invertendo a comum ordem das coisas naquela comunidade.

fato de que compartilhávamos alguns entendimentos comuns. E, creio eu, o compartilhamento de saberes é essencial para adentrar o mundo da bruxaria, feitiçaria e dos rumores.

Quanto mais eu demonstrava que sabia modos de pensar e agir da Serra Leoa, mais confiável eu me tornava aos olhos de muitos, nunca deixando, claro, de ser uma figura ambígua, que tinha conhecimento sobre certas coisas que apenas os locais sabiam e, ao mesmo tempo, era uma branca estrangeira. Por isso mesmo, conseguia eu acessar muitas coisas, jamais tudo. Algo que ilustra muito bem este estado ambíguo carregado por mim era as duas formas que *Mama Shyllon* se referia a mim: quando me apresentava a alguém, dizia “*I na mi strenja!*”, “Ela é minha estrangeira!”; quando se admiravam de certos conhecimentos que eu demonstrava ter sobre a vida serra-leonense, pontuava com orgulho “*I na black uman-ooo!*”, “Ela é uma mulher preta!”. Naquele exato momento, em John Thorpe, quando revelei meus poucos conhecimentos sobre questões sobrenaturais que atravessavam a vida do país, ali, eu era “*na black uman*”. Deste modo, continuaram a contar sobre aqueles trágicos dias de bruxaria na comunidade.

Segundo as pessoas – que conversavam em volta do *pot*, agora vazio – Fatmata, antes de sucumbir, teria feito a premonição de que a morte se instalaria na comunidade em função da hecatombe ocorrida com o avião das bruxas. Kumba e as demais amigas e vizinhas de Fatmata, alertaram às demais mulheres e ao chefe Rashid, este que deixou a comunidade de sobreaviso. Todos estavam apreensivos com a predição feita pela bruxa. Morreu Fatmata e, após três dias, várias outras mulheres tombaram doentes, como Kumba. O pânico se instalou na comunidade, várias acusações de bruxaria pesaram sobre as amigas e vizinhas de Fatmata, aquelas responsáveis pelo trabalho do cuidado com a, então, moribunda. A desconfiança e a estigmatização sobre estas mulheres foi intensa, fazendo com que a comunidade se afastasse delas. Em John Thorpe nunca tinham ouvido falar da epidemia que tomava o país, assim, mantinham distância por acreditarem serem, também elas, bruxas, pois tinham relacionamento íntimo com a bruxa morta, Fatmata. Buscando demonstrar que aquela atitude guardava lógica, mais que depressa, chefe Rashid completou: “Por que você sabe, né? Bruxa anda com bruxa!”.

Portanto, se pensarmos nas três protagonistas – mortas – desta etnografia, poderemos dizer que, enquanto nos casos de Jinnah, de Komende-Luyama, e Isha, de Devil Hole, a proximidade, por conta da amizade e da vizinhança, levava à

transmissão do vírus; no caso de Fatmata, o ebola levou à “epidemia de bruxas”. As mulheres que tinham estado com Fatmata antes de sua morte, foram todas apontadas por bruxas. Teceu-se, assim, uma rede imaginária de bruxas, sendo os nós da trama todas aquelas mulheres que haviam desenvolvido relação de proximidade com Fatmata. Apenas mulheres estavam sob suspeição, sofrendo com rejeição e ostracismo, muitas vezes da própria família. Aquelas mulheres eram o que havia de mais perigoso e deviam ser evitadas, isoladas. Kumba guardava grande ressentimento desta época e falava pouco sobre o assunto, mas contou-me que todos a excluíram, acrescentando que as mulheres que estavam doentes e fracas chegaram a passar fome, pois não havia quem quisesse delas se aproximar. Apontou, ainda, que o mesmo não aconteceu aos homens que tinham tido contato com Fatmata, os vizinhos homens da mulher não sofreram qualquer estigmatização.

Portanto, em John Thorpe, as mulheres sofriam com o medo de sucumbirem ao mal invisível enviado pelas bruxas e também de serem apontadas como uma destas. O perigo e o risco rondavam as mulheres da comunidade e, muitas vezes, o pavor era menos de adoecer do que de romper laços de amizade e parentesco. O medo ao redor das mulheres se explica por conta da ambiguidade que as envolvia, ou seja, eram consideradas capazes de construir, reestabelecer mundos, bem como de desestruturá-los e, até, destruí-los. Inspiro-me na tese do antropólogo Luiz Henrique Passador, *Guerrear, casar, pacificar, curar: o universo da “tradição” e a experiência com o HIV/Aids no distrito de Homoine, Sul de Moçambique* (2011), para pensar o caso de Fatmata e as drásticas consequências sofridas por suas amigas e vizinhas. Passador, a partir de sua longa experiência de campo em Moçambique, indica a relação direta que seus interlocutores estabelecem entre “mulheres, feitiçaria e ‘doenças tradicionais’”. A ligação entre bruxaria ou feitiçaria e as mulheres é algo comum – e não apenas em África, bem como em outros continentes –, elas são as figuras diletas a serem relacionadas ao poderes naturais e sobrenaturais. Diz Passador:

(...) às mulheres é reconhecido um poder de causar rupturas, produzir agressões e desintegrar campos de relações sociais. Temem-se as mulheres porque se teme seu poder desintegrador (...). Reconhece-se nas mulheres um poder de natureza específica. Se são elas as feitiçadeiras e “curandeiras”, são elas, portanto, que têm uma relação especial com o mundo dos espíritos e a capacidade de fazê-los atuarem sobre o mundo dos vivos. São elas que permitem os agenciamentos dos espíritos sobre a vida social, o que torna cruciais para a integração e manutenção de uma ordem desejável. São elas que permitem a realização da descendência e das alianças quando esposas e mães, e são elas que permitem o agenciamento dos antepassados e dos

espíritos pacificadores (...). Portanto, são elas a possibilidade da pessoa. Mas também são elas que agridem parentes e vizinhos com feitiços e instauram intrigas e conflitos (...). Esse poder ambíguo, como apontado anteriormente, resulta da própria posição delas nas relações de descendência e alianças, pois que é através delas e nelas que esses mecanismos se realizam (Passador, 2011, págs. 182 e 183).

Também na Serra Leoa, as mulheres são encaradas através desta ambiguidade de gerar e destruir, sendo claramente propícias aos papéis de bruxas, feiticeiras e curandeiras, podendo aplacar ou difundir o mal. A ambiguidade, que muito tem que ver com o poder de gestar e de parir, que também se relaciona aos mistérios de seu órgão sexual, a vagina, capaz de expelir sangue, outro elemento diretamente relacionado à feitiçaria e aos sacrifícios. O poder do ventre e do sangue é característico dos processos de bruxaria e feitiçaria. Relembro que, na primeira parte desta tese, *Mama Munda* se tornara uma poderosa herbalista *Kamajor*, com poderes de tornar corpos invisíveis e à prova de balas, oferecendo o próprio útero ao diabo *Kasela*.

Portanto, às mulheres é garantido o potencial de gerar, estabelecer e fortalecer laços sociais. Contudo, a elas, também é conferida a possibilidade da intriga, o poder do esfacelamento de laços sociais e a movimentação de energias maléficas. Escreve Passador (2011) que, por conta da “capacidade que elas possuem de instaurarem ordens e desordens por serem mulheres”, desenha-se “a condição de potencial impureza e perigo do feminino”. Os “elementos femininos perigosos”, sugeridos pelo antropólogo, trazem a lembrança de quando, certa feita, na comunidade de Komende-Luyama, perguntei a um rapaz como ele explicava a maior mortandade de mulheres do que de homens, durante a epidemia do ebola, ao que prontamente respondeu: “Porque elas menstruam!”. Creio que o jovem não fazia qualquer alusão à bruxaria/feitiçaria, mas certamente colocava em pauta os perigos, inclusive de morte, que estavam diretamente ligados ao fato de mulheres sangrarem, regularmente, por uma abertura interna misteriosa, que pode fazer nascer e fazer morrer.

De forma alguma, quero dizer que as experiências da magia, bruxaria e feitiçaria estão vinculadas apenas às mulheres. Eu, mesma, conheci muito mais homens que tinham como ofício o trato com as forças naturais e sobrenaturais dos espíritos dos antepassados, eram eles “herbalistas”, “médicos tradicionais” e “*witch doctors*”, “doutores bruxos” – estes associados, geralmente, às ações elevadas. Existiam, por outro lado, os “*jujuman*”, capazes de promover o mal, causando

doenças e mortes. Assim, também os homens podiam ser bruxos e causarem mal e muitos eram contratados justamente para tal na Serra Leoa.

Passador aponta que “um dado empírico que chama atenção em Homóine é a recorrência com que a feitiçaria é atribuída às mulheres” (2011, pág. 170). Penso que, na Serra Leoa, não é qualquer tipo de feitiçaria que é, diretamente, atribuída às mulheres, como se fosse algo natural e óbvio. Arrisco-me a dizer que, na Serra Leoa, a feitiçaria ou bruxaria atrelada às mulheres seja aquela com grande potencial de desastre e matança, como aquela provocada pelo acidente com o avião das bruxas, grupo que Fatmata fazia parte. Este tipo de bruxaria, que causa tragédias em larga escala, é, sem dúvida, generificado: atribuído às mulheres. O que de certo me intriga e atormenta intelectualmente – e também enquanto mulher – é o fato de que as mulheres serra-leonenses sempre carregavam a culpa sociocultural pela epidemia do ebola, fosse enquanto bruxaria, fosse por espalhar o vírus através das tramas do trabalho do cuidado, fosse, ainda, pelo fato de uma curandeira ter sido responsabilizada pela introdução do vírus dentro do país. O ebola tem nome de mulher.

A ineficácia da medicina ocidental na “cura” da feitiçaria

A caminho de John Thorpe, já nas ruas de areia branca, notei que vários quiosques e bancas de pequenos comércios faziam campanha de candidatos às eleições para *Paramount Chief*, chefe responsável por um grupo de comunidades em determinada região, um cargo público e político, mas que ao meu ver encontrava-se exatamente no vértice da bifurcação do Estado (Mamdani, 1996). Um candidato homem se promovia, dizendo que, se eleito, traria a mudança. Perguntei para Isata quem era o atual *Paramount Chief*, e a que tipo de mudança aquele outro candidato se propunha. Respondeu Isata: “*Di Paramount Chief, i nɔ wan man, i na uman. I na strong uman!*”, “A *Paramount Chief* não é homem, é uma mulher. Uma mulher forte!”. Era seu terceiro mandato e ainda concorreria mais uma vez. Isata me explicou que *Chief* Lucinda era responsável por uma grande área denominada Rokel, que abrigava inúmeras comunidades, dentre elas Devil Hole, John Thorpe, Monki Bush e Rokel (comunidade com mesmo nome da região). Uma região complicada, pois contava com comunidades com estruturas relativamente melhores, como Devil Hole, e outras como John Thorpe, vivendo em situação de muita pobreza.

Isata contou que a *Paramount Chief* havia sido atuante durante a epidemia do ebola, tentando levar informação para todas as comunidades sob sua responsabilidade. Isata completou dizendo que todos ali confiavam nela e duvidava que aquele outro candidato ganhasse. No entanto, ele usava o ebola como argumento para sua eleição. Ou seja, na medida em que as comunidades da região de Rokel foram gravemente atingidas durante a epidemia, morrendo bastante gente, o candidato da oposição tentava responsabilizar chefe Lucinda pelo vírus ter se espalhado pela região – o que confirmei ser injusto a partir do momento em que conheci Lucinda, uma líder aguerrida. Na campanha eleitoral, estava sendo construída uma disputa de discursos sobre as atuações (eficazes e ineficazes) dos políticos durante o período da epidemia.

Passamos alguns dias tentando falar com Lucinda. Por vezes, a encontrávamos em cima de *okadas* ou no meio das ruas, seguindo, sempre elegante e apressada, para resolver algum assunto urgente nas comunidades sob sua incumbência. Numa manhã de terça, conseguimos alguns minutos de sua atenção e nos assentamos no quintal de sua espaçosa e arejada casa. Lucinda era uma mulher direta e prática, foi logo dizendo que sua luta, naquela região, era para ajudar as mulheres no que tangia a questões como menstruação e higiene íntima. Ela destacava como era difícil promover a educação das meninas por ali, que era preciso confrontar os tabus que envolviam a menstruação, além disso, urgia o enfrentamento da precariedade financeira das famílias, que não dispunham dos poucos leones necessários para comprar absorventes higiênicos descartáveis e sabões para a higiene dos corpos das meninas e lavagem das roupas íntimas.

Chefe Lucinda discorreu sobre sua preocupação com a falta de estrutura sanitária das comunidades que não tinham acesso água tratada, nem qualquer tipo de esgoto. Preocupava-se, principalmente, com John Thorpe, que não possuía sequer fossas sépticas para o uso da comunidade. O discurso da chefe era informado pelos projetos das organizações nacionais e internacionais de ajuda humanitária, focando sempre na ideia, corrente em África e difundida por estas instituições estrangeiras, de que o desenvolvimento do continente estava diretamente atrelado à promoção do bem-estar de crianças e mulheres: “quando se educa uma criança, se transforma uma comunidade” e “quando se empodera uma mulher, muda-se uma nação”¹¹⁴. Ou seja,

¹¹⁴ Sobre este tipo de frases de efeito, que possuem atrás de si projetos de organizações humanitárias, entendo que, em sua maioria, são importações estrangeiras que tentam se adaptar à realidade das comunidades africanas. Alguns projetos conseguindo relativo sucesso para se adequar ao contexto

um discurso preocupado com o empoderamento da mulher e a educação das crianças, estes que estão atrelados à saúde, limpeza, estrutura sanitária. A fala de Lucinda se assemelhava muito à de Doris, a enfermeira de Komende que reforçava a importância da “ciência”, dos remédios e dos tratamentos médicos. Assim também era a chefe de Rokel, que buscava promover modos de viver que estavam ligados à assepsia e salubridade.

No entanto, como Doris, Lucinda transitava entre o que entendia de mais “moderno”, como os procedimentos biomédicos e suas diversas profilaxias, e o que colocava acima de questão e debate, por exemplo, a circuncisão genital feminina promovida pela *Bondo Society*, dizia “isso é cultura”, mesmo já tendo sido divulgado no país diversos casos de infecção, hemorragia e, até, morte de meninas por conta do procedimento, ministrado sem assepsia. Assim, a chefe era a favor das ações de saúde “ocidentais”, que levariam instrução às comunidades, desde que as organizações internacionais promotoras do saber sobre a saúde não esbarrassem nas polêmicas questões envolvendo a excisão genital feminina promovida pelas Sociedades Secretas das Mulheres. Ou seja, a promoção “ocidental” da saúde de meninas e mulheres serra-leonenses era o que se almejava, desde que não empreendesse campanhas contrárias à *Female Genital Mutilation* (FGM).

Esse tipo de comportamento não é necessariamente controverso ou paradoxal, como bem afirma Passador (2011). As pessoas transitam entre o que elas mesmas consideram e nomeiam por “moderno” e “tradicional” com desenvoltura. Sabem bem o que acessar de acordo com suas necessidades, a exemplo das questões médicas: *doctors* para determinadas doenças e *witch doctors* para outras tantas, vez por outra, combinando ambos os tratamentos. Diferentemente do que muitos possam pensar, não se busca a intervenção dos ancestrais para “colar” braço quebrado, cólera, febre lassa

local, no entanto, dificilmente, experienciando sucesso total em seu empreendimento humanitário. A maior parte fazendo adaptações forçadas e buscando se encaixar em uma realidade completamente díspare do projeto original. De todo modo, mesmo tendo residido em um país que vive engolfado neste tipo de empreendimento, não deixo de, vez por outra, também eu, tomar-me de emoção e, mesmo, entusiasmo com alguns deles. No entanto, sempre me questiono sobre o tipo de aproximação realizada por organizações internacionais que buscam apoiar e dar suporte a crianças, comumente, fazendo uso de concepções de que crianças mudam nações, transformam comunidades, justamente, em um continente em que há a centralidade da gerontocracia. Em momento algum, pretendo dizer que as crianças devem ser preteridas nos projetos e empreendimentos humanitários, porém, tendo vivido junto a famílias, com inúmeros filhos, e em uma maternidade, por onde passavam milhares de crianças em um mês, posso dizer, com certa segurança, que, talvez, esta não seja a melhor maneira de promover projetos que visem o bem-estar das crianças em África. Pelo menos, na Serra Leoa, tenho certeza de que não é o tipo de propaganda humanitária mais eficiente.

ou ebola. Estes eram problemas tratados pelos médicos dos hospitais e agentes das unidades de saúde. Da mesma forma, não se tratava uma pessoa “embruxada” ou, mesmo, uma catástrofe advinda da bruxaria – como a que ocorrera em John Thorpe – com soro, paracetamol e injeções.

Durante 42º encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS-2018), no grupo de trabalho *Circuitos Transnacionais e Pesquisa em África: desafios, dilemas e perspectivas*, coordenado pelos professores Laura Moutinho (USP) e Wilson Trajano Filho (UnB), o antropólogo Jean-François Vérant apresentou a comunicação “Violência sexual e sexualidade em contexto violento nas minas de platínio de Rustenburg (África do Sul)”, que muito ajuda a refletir sobre esta questão. Em sua fala, Vérant expôs a preocupação das agências da ajuda humanitária, no caso, a organização Médicos Sem Fronteira (MSF), ao notarem que, frente à grande quantidade de pessoas que sofriam violência sexual, a procura por cuidados médicos era pequena, podendo levar à proliferação de infecções sexualmente transmissíveis como HIV/Aids. No entanto, o antropólogo indicava que as organizações de ajuda humanitária não levavam em conta o fato de que não procurar ajuda médica não significava que estas pessoas não acessavam outros tipos de cuidado, por exemplo, curandeiros, conselhos dos mais velhos, apoio familiar, dentre outros. Essa análise de Vérant fez-me pensar sobre o ebola e as diversas formas que as pessoas lidavam com esta crise e, principalmente, o que entendiam ser a crise.

Algumas pessoas escondiam-se do tratamento, mesmo entendendo ser o ebola uma grave doença infecciosa, por medo dos hospitais e do aparato médico-militar. Outras tantas foram tachadas internacionalmente de ignorantes e a imprensa se valeu de frases como “o ebola não existe” para demonstrar o quão violentos e perigosos podiam ser os africanos do Mano River, caso não fossem orientados e tutelados nesta empreitada humanitária. Em nove meses na Serra Leoa, mesmo durante o período da epidemia, nunca ouvi qualquer coisa parecida com esta afirmação. Não é que estas pessoas não entendessem que o ebola era real, apenas, muitas delas, apontavam que o que acontecia em suas comunidades não era uma doença infecciosa, e sim bruxaria. Nestes casos, buscavam a ajuda especializada correta para o que ocorria, que não seria, portanto, a “medicina ocidental”. Deste modo, as pessoas recorriam aos mais variados tratamentos tradicionais para solucionar o ebola, promoviam sacrifícios e, também, seguiam conselhos de líderes religiosos, que davam receitas para enfrentar o mal que corrompia a Serra Leoa. *Aunty* Ada, a cozinheira da casa da professora serra-

leonense Aisha Fofana Ibrahim em Freetown, apresentada no prólogo desta tese, mesmo sendo muçulmana, ouviu no rádio o sermão de um pastor nigeriano, que dizia ser a epidemia do ebola a expressão do mal. O religioso passou, aos ouvintes, a receita de como sanar o problema, o que *Aunty Ada* seguiu à risca: numa madrugada de quarta-feira, às 3 horas da madrugada, tomou um banho gelado com sal grosso. Inúmeros moradores da região do Mano River seguiram as mesmas indicações, buscando aplacar o mal espiritual que recaía sobre seus país.

Diferentemente da grande maioria dos serra-leonenses, chefe Lucinda, crente da “medicina ocidental” e da assepsia, não deu ouvidos a este tipo de coisa, buscando levar às comunidades de sua responsabilidade as informações biomédicas de prevenção e necessidade de tratamento. Lucinda foi uma das pessoas na frente de “combate” ao ebola na região de Rokel, colocou-se em risco, como a própria me disse, para levar informação e ajuda a John Thorpe na medida em que a entrada do aparato médico estava sendo dificultada, pois os membros da comunidade faziam barreira para que não se entrasse ou saísse de lá, isso por conta do medo à bruxaria. Lucinda narrou que os habitantes de John Thorpe tiveram atitudes violentas, houve grande dificuldade de diálogo com a equipe médico-militar, da qual a chefe fazia parte: “A gente tinha medo deles e eles tinham medo da gente”. Enquanto os de fora tinham medo dos membros da comunidade porque esta era um *hotspot* da epidemia do vírus do ebola, temiam a infecção; os moradores de John Thorpe, atormentados pela bruxaria, não queriam por lá estranhos e estrangeiros, que poderiam ser mais uma ameaça e truque das bruxas, queriam-nos longe, buscavam proteger sua comunidade que já sofria tanto.

A entrada de pessoas de fora dizendo que precisavam levar alguns dos moradores de John Thorpe a laboratórios, para testarem seus sangues, de fato, não é de se estranhar, causou pavor na comunidade na medida em que a manipulação do sangue tudo tem que ver com a bruxaria. Mesmo que aqueles que tentavam forçar a entrada na comunidade não trouxessem o mal, também não traziam a solução com os métodos da medicina laboratorial, pois bruxaria não é aplacada com soro e hidratação como o era o ebola. Necessitavam da “medicina tradicional”. A antropóloga moçambicana Maria Paula Meneses apresenta um importante trabalho sobre este tipo de terapêutica em Moçambique. Esclarece a pesquisadora:

Para os médicos tradicionais, a sua “medicina” é a que acontece “nos lugares daqui”. Os próprios pacientes estabelecem uma distinção muito clara entre os limites e a aplicação da biomedicina e da medicina tradicional, distinção feita em função do contexto de produção/reprodução de conhecimento sobre o bem e o mal. (...) Uma discussão sobre as delimitações éticas de um sistema médico que se estende muito para lá dos limites estabelecidos pela biomedicina exige alargamento da discussão ao campo da chamada feitiçaria. (...) A própria classificação e sistematização das doenças identificadas como possíveis de ser tratadas pelos terapeutas entrevistados na cidade de Maputo é bem diferente da utilizada pela biomedicina. Ao lado de epilepsias, sarnas, tuberculose, “dor-de-olhos”, emergem outras patologias como “conflitos conjugais”, “feitiçaria”, “azar” e “espíritos maus”. (...) para a biomedicina quando o corpo está bom, a desordem foi debelada. Entre os médicos tradicionais entrevistados, a questão que surgiu sempre foi a de que a harmonia ou bem-estar da pessoa é reflexo do bem-estar do grupo, da sua rede de amigos e familiar, e que a doença altera a relação entre as pessoas (Meneses, 2004, págs. 84-86 e 92).

A “medicina tradicional” busca reconduzir a desordem ao equilíbrio, manter a saúde social do grupo, que possibilita a coesão deste. Assim, tratando apenas o corpo do indivíduo, como unidade, sem a contextualização dos eventos e prescindindo da gramática do grupo, as organizações da ajuda humanitária preocupavam-se com o isolamento e a assepsia. A antropóloga Denise da Costa, professora da Unilab, em *Normalizando corpos, estabelecendo fronteiras, gerando ansiedade: concepções sobre doença, saúde e cura pela OMS* (2013), chama atenção para os esforços da OMS, que, “buscando ser uma organização sem fronteiras (universal) e concebendo corpos que também são universais”, acaba por descontextualizar cada região, levando ao esvaziamento do sentido de doença, e cura, de cada grupo¹¹⁵. Desta forma, é esvaziado o sentido das experiências das pessoas, como aquelas de John Thorpe, que buscavam administrar os efeitos da bruxaria em suas comunidades.

Muito se discutiu, a partir da *Global Health*, o papel dos antropólogos diante da crise humanitária durante o período do ebola (ver, por exemplo, Biruk, 2014). Vários grupos chegaram à conclusão de que a função dos profissionais da Antropologia Médica e dos Estudos de Saúde Global era a de fazer a intermediação e a tradução da linguagem médica para as comunidades. Para mim, nada disso se afasta de missões coloniais, infantilizando o saber do outro e o tutelando. Talvez, a função da antropologia, nestas crises humanitárias, seja algo parecido com o que Vérán

¹¹⁵ Agradeço a Felipe Barradas Correia Castro Bastos, doutorando de História Social na Unicamp, orientando do professor Omar Ribeiro Thomaz, por ter me chamado atenção para a questão do esvaziamento de sentido da doença para os grupos que eu vinha estudando, isso a partir de certas intervenções dos órgãos da ajuda humanitária,

(2018) apresentou, ou seja, apontar para a ajuda humanitária as formas gramaticais dos grupos, não o contrário.

Por ter vivido entre algumas comunidades serra-leonenses – tendo estado com curandeiros, médicos, agentes do Estado e das organizações internacionais de ajuda humanitária – penso existir uma “ingenuidade” no que tange à percepção sobre as comunidades no caso de crises como a epidemia do ebola. Médicos tradicionais são muito respeitados e ouvidos no país e o Estado serra-leonense não é ignorante a esta realidade. Sendo assim, as melhores pessoas para promover a intermediação entre a população e os *medical doctors* (“doutores médicos”), não são antropólogos, agentes de organizações internacionais ou o aparato militar, mas sim os *witch doctors* e os respeitados *elders*. Estas figuras eram centrais nas comunidades da Serra Leoa, podendo fazer toda diferença em crises como guerra-civil, epidemias e desastres naturais.

Dentro de hospitais, quando eu estabelecia uma conversa e pronunciava a palavra *doctor*, sempre me demandavam: “*medical doctors?*” ou “*tradicional doctors?*”. A palavra “médico” precisar ser adjetivada mostra, muito bem, que não havia prevalência de uma medicina sobre a outra, mas que estas eram procuradas para responder a questões diferentes, nada impedindo que fossem associadas a depender das necessidades. Como antropóloga, posso dizer, com certa segurança, que o Estado não é ignorante em relação a este fato. No entanto, durante o período do ebola, impediu que os médicos tradicionais trabalhassem, gerando, inclusive, desespero de famílias inteiras, que dependiam da renda deste trabalho.

Estes médicos, em sua maioria, eram considerados sábios e não promoveram discurso sobre a inexistência do vírus no país. Eram capazes de agregar e gerar confiança no grupo, além disso, mostraram-se interessados em serem reconhecidos pelo Estado. A maioria deles tinha orgulho de, em qualquer conversa, apresentar suas carteirinhas de médicos tradicionais reconhecidos pelo Estado, seus inúmeros certificados, diplomas emitidos pelo governo e por agências internacionais. Não conheci um médico tradicional que não tivesse mostrado, com orgulho, seus certificados e fotos com outras autoridades serra-leonenses, inclusive o presidente do país. Todos estes cursos e papeladas, geralmente, transmitiam maior confiabilidade aos estrangeiros, contudo, duvido que na população local isso tivesse, de fato, algum efeito, pois confiava-se no poder do médico e não em papéis timbrados e impressos.

Sem dúvida, esta era uma forma de registro e controle desta profissão, deixando muitos dos médicos tradicionais, de alguma forma, submetidos ao Estado.

A associação entre os *elders*, os *traditional doctors* e a ajuda humanitária teria gerado uma resposta muito mais rápida e barata no caso da epidemia de ebola. No entanto, não foi o que se deu. Sugiro que não houve interesse do Estado nesta relação na medida em que o “*Ebola Money*”, vindo das organizações internacionais, poderia ser administrado de outra maneira. Se lembrarmos que estamos falando de um Estado bifurcado, pode ser muito provável que este não tenha se interessado que *elders* e chefes locais tivessem seu poder de decisão alargado. Obviamente, há quem possa dizer que minhas “suposições” são muito fortes. De certa forma, posso até concordar, mas, num tipo de etnografia como esta sempre se estará entre acusação e negligência. Não houve um dia, em cinco anos de pesquisa, que não tenha pensado: “por qual pecar?”.

Por fim, há que se dizer que as narrativas de bruxaria, durante a epidemia, foram logo minimizadas por vários intelectuais africanos, que diminuía sua relevância, reforçando que estas histórias eram, apenas, falta de informação e precária educação da população da Serra Leoa. Encontrar um artigo de algum pesquisador serra-leonense que levasse a sério os rumores foi tarefa quase impossível, o que entendo na medida em que buscavam garantir racionalidade às suas análises, por importarem-se com a promoção de políticas públicas de saúde, educação e segurança no país. Talvez, dar foco a este tema não fosse, exatamente, algo pragmático tendo em vista seus objetivos. Quando as narrativas de bruxaria entorno da epidemia apareciam, logo, deslegitimavam o assunto, argumentando ser “bobagem”. Frisavam que “a história do acidente de avião das bruxas se repete em vários lugares”, e tinham toda razão, dado que rumores não têm qualquer compromisso com a verdade dos fatos, encontrando-se em outro registro. Além disso, rumores percorrem distâncias geográficas com grande velocidade, podendo a mesma narrativa ser encontrada em regiões opostas do país e até mesmo nos países vizinhos.

*Ebola na mortalman disease*¹¹⁶

Os rumores não se encontram no reino da fantasia, da fábula, muito menos pertencem à gramática do incerto ou da indecisão. O rumor não está localizado no

¹¹⁶ Tradução: “O ebola é uma doença causada pelo Homem”.

registro da verdade ou da mentira, no entanto, está em constante busca por resolver contradições e ambiguidades, tentando produzir sentido para acontecimentos, até então incompreensíveis para determinados grupos; o rumor confere racionalidade e lógica aos fatos.

A bruxaria no contexto de John Thorpe resolvia as incertezas ao redor das mortes ocorridas a partir da doença de Fatmata. Ou seja, o rumor era uma possibilidade de resposta que não necessariamente conduziria ao equilíbrio imediato e propiciaria rapidamente a ordem, porém apontava uma resolução para fenômenos que geravam tensão. O rumor, obviamente, não apazigua, visto que ele também é tenso, causando apreensão e inquietação. Por outro lado, indica uma direção ao angustiante estado de incertezas. Em *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa* (2000), a historiadora Louise White faz uma espécie de arqueologia dos rumores no período colonial em África, historicizando o conceito, conferindo a ele legitimidade enquanto potente fonte primária para pesquisas diversas. Afirma White: “Rumores explicam, eles naturalizam o antinatural. (...) o poder de um rumor está nas contradições que ele reúne e explica” (White, 2000, págs. 62 e 70)¹¹⁷.

O rumor produz resposta de acordo com o saber e a gramática locais. Deste modo, ele é lógico e racional, tendo em vista que responde contradições locais a partir de uma argumentação nativa. Assim, rumores não são irracionais, ao contrário, são propositivos, resolutivos e eficazes. Portanto, pensar a bruxaria como resposta a uma epidemia do ebola como sendo algo ilógico, talvez faça sentido em uma sociedade que tenha a ciência como crença central, que entenda a bruxaria como algo irreal e antinatural. No entanto, em John Thorpe, que nunca antes houvera ouvido a respeito do ebola, mas sempre tivera de lidar com a bruxaria em seu cotidiano, certamente, o vírus, enquanto categoria biomédica, era algo antinatural. Diferentemente do ebola, que se apresentava para os moradores de John Thorpe impalpável, invisível, inexplicável e sem possibilidade de culpados, a bruxaria trazia sintomas de desordem e desequilíbrios sociais visíveis, provocando brigas e conflitos e, principalmente, permitia apontar responsáveis e possíveis solucionadores do caos. Portanto, a bruxaria, e não o ebola, era capaz de responder às questões: “Onde?”, “Quando?”, “Como?”, “Quem?” e “Por quê?”.

Todos os rumores entorno do ebola responderam a estas questões, produziram

¹¹⁷ Texto original: “*Rumors explain, they naturalize the unnatural. (...) the power of a rumor lies in the contradictions it brings together and explains*”.

sentido e explicaram o que ocorreu no país. Além disso, como apresenta o antropólogo Wilson Trajano Filho (2000), os rumores são possíveis veículos para narrar a crônica cotidiana, assim, nada mais apropriado para pensar a linguagem e a gramática que contava a epidemia do ebola na Serra Leoa. Assim, pelos rumores possuírem o potencial de narrar a vida ordinária, mesmo quando esta se tratava de um cotidiano-extraordinário como o ebola, dedico esta parte da etnografia a eles. Escreve Trajano Filho sobre os rumores:

Constituem este tipo de narrativa estorietas várias sobre o comportamento de dirigentes estatais, manobras frequentemente ilícitas de grandes empresários, relações erótico-afetivas de notáveis, atos extremos de violência que rompem com a marcha rotineira da vida cotidiana e especulações diversas sobre doenças, infortúnios e acidentes. Às vezes estas estórias circulam exclusivamente no interior de um grupo. Outras vezes elas borram as fronteiras grupais, se espalhando por um certo número deles. E em ocasiões excepcionais elas são disseminadas difusamente por todos os cantos da sociedade. Algumas narrativas são ouvidas com descaso e em pouco tempo deixam de ser veiculadas. Um pequeno número provoca um verdadeiro rebuliço nas atitudes e sentimentos dos ouvintes, permanecendo em circulação por longos períodos. A maioria, porém, tem uma repercussão mediana, entrando e saindo do circuito de transmissão até que, em razão de sua constituição interna, morrem definitivamente ou readquirem carga significativa com o aporte de novos sentidos (Trajano Filho, 2000, pág. 1).

Aqui, entendo que havia três grandes rumores que provocaram “rebuliço” na Serra Leoa, que serviam para explicar a epidemia. Esses rumores contavam com grande extensão geográfica, tendo percorrido, com rapidez, os diversos distritos, comunidades e etnias da Serra Leoa, mas também, de modo geral, da Guiné-Conacri e da Libéria. São eles: “*Ebola na Kraft*” (como visto acima), “*Ebola na motalman disease*” e “*Ebola na man mek disease*”. Todos estes sempre estiveram transitando pelo país, mesmo antes da entrada do vírus na Serra Leoa, dado que a epidemia já circundava suas fronteiras, estando em sua vizinhança. Em 2013, rumores já eram produzidos, buscando dar sentido ao que acontecia na África do Oeste. Alguns floresceram e logo desapareceram, outros, como estes três, persistiram no tempo e se estenderam pelo território da Serra Leoa, pois faziam sentido em relação ao contexto sociocultural e histórico da região. Ao contrário desses rumores, a compreensão do vírus do ebola enquanto categoria biomédica não era uma resposta plausível, visto que nunca tinha sido inserida no cotidiano do oeste africano como HIV/Aids, cólera, malária, febre lassa, bolba, febre amarela, febre tifoide, tuberculose, dentre tantas outras doenças conhecidas pela população da região.

Assim como o rumor da bruxaria se apresentava como uma resposta coerente dentro do contexto social e cotidiano da região, o segundo rumor, *Ebola na mɔtalman disease*, trazia respostas que produziam sentido em relação ao passado colonial e, arrisco dizer, também estava atrelada à ambígua relação estabelecida entre os locais e as ONGs internacionais. “*Ebola na mɔtalman disease*”, do krio, quer dizer “O ebola é uma doença do Homem”, no sentido de ser causada, arquitetada e manipulada pelo ser-humano, que é a tradução literal para *mɔtalman*. Portanto, quando alguém, de forma reservada e em tom de confiança, ou, afirmando com veemência quase irritadiça, dizia-me esta frase, queria explicar que aquele vírus não era natural da Serra Leoa, havia sido trazido de fora, introduzido por um “Outro”, que era estrangeiro e branco – sendo também, na maioria das vezes, *American*, estadunidense. Este rumor carregava um tanto da “história noturna” da colonização de um povo. Pressupor que o branco tivesse levado o vírus do ebola ao oeste africano, não era apenas risível, era muito mais, era uma possibilidade histórica, muito além da verdade ou da mentira.

O historiador italiano Carlo Guinzburg (2007), propositor do termo “história noturna”, sugere a possibilidade da produção de histórias verdadeiras tendo como elemento principal um objeto falso. O autor nos convida a entender a história para além do que a princípio se apresenta, nos chama a percorrer os fios e rastros da realidade e, para isso, faz-se necessário o enfrentamento dos vários passados incrustados em um momento presente. Deste modo, seguindo os conselhos de Guinzburg, viajo pelos diversos tempos, buscando ser sensível às esferas do que é visível, mas também do que é invisível. Compreendendo que o rumor é uma das milhares de vozes dentro da imensa “constelação de documentos” que envolve uma pesquisa, e que nenhuma delas é neutra. Posso dizer que este rumor atravessa o tempo para falar da colonização e ressurgir afrontando os próprios métodos das agências de ajuda humanitária e suas missões, que muito lembram as antigas missões colonizadoras. Trata-se, como os outros, de um rumor acusatório, que aponta os culpados pela tragédia das mortes da epidemia.

O rumor “*Ebola na mɔtalman disease*” circulou por todo o país, ganhou força e permaneceu ativo, sendo repetido por diversas pessoas. O que mais me chamou atenção foi o fato de ser, também, reproduzido por estudantes universitários serra-leonenses, pessoas da classe média e serra-leonenses da diáspora, moradores dos Estados Unidos, da Europa e até de Israel, além de, claro, circular entre a classe

popular. A reprodução e circulação do rumor entre as camadas mais estudadas e viajadas, ou seja, socioeconomicamente privilegiadas, causou-me certa surpresa na medida em que estes grupos, geralmente, pronunciavam-se a respeito de rumores com descrença e deboche, imputando ignorância àqueles que os difundiam pelo país. Por exemplo, o rumor centrado na bruxaria jamais recebeu atenção e repercussão entre as camadas mais escolarizadas e financeiramente abastadas da sociedade.

Em agosto de 2017, em *Njala University*, eu assistia ao canal *Aljazeera* enquanto tomava o desjejum no pequeno restaurante da *Guest House* da Cidade Universitária. Prestando atenção às notícias do mundo, demonstrei qualquer insatisfação com as notícias sobre o Brasil. A reportagem apontava as perdas de vários direitos trabalhistas após o Golpe de 2016 no país e era ilustrada com vídeos e fotografias do ilegítimo presidente Michel Temer, então no poder. Sentia-me extremamente frustrada pela situação do Brasil ser tão séria e estar ali exposta, vergonhosamente, num pequeno restaurante no interior da Serra Leoa. Sem perceber, entoei qualquer interjeição. Na mesa ao lado, estava um grupo de jovens homens negros mestiços, membros da diáspora, moradores dos Estados Unidos e de Israel. Como eram democratas, opositores de Donald Trump, logo, já estávamos partilhando a mesma mesa, falando de política no continente americano. Passado este momento de aproximação, que se deu por mútua insatisfação política, nos conhecemos melhor.

Os irmãos Kargbo estavam acompanhando o primo, que completava o último ritual muçulmano obrigatório após a morte de seu pai. Também os Kargbo estavam em *Njala* visitando o pai, que era médico e professor da universidade. Todos eles haviam passado a infância em Freetown e voltavam pelo menos uma vez por ano para visitar a família. Contaram-me que o tio falecido também era médico de *Njala*, ambos tinham se formado na Rússia, durante a Guerra-Fria. Apesar da Serra Leoa não ter sido uma região socialista como outros países do continente, houve investimento da antiga URSS no país, assim, os irmãos puderam cursar medicina com bolsa integral. Os primos que conheci, além de pais médicos serra-leonenses, tinham mães russas, irmãs entre si, dali vinham suas peles mestiças, mas sempre negras nos Estados Unidos. Os encontros cotidianos na Serra Leoa não paravam de me surpreender. Enquanto eu me surpreendia com aquela história, e tantas outras de migrantes e membros da diáspora, percebendo como aquele país era cosmopolita mesmo em sua pobreza e limites; meus novos amigos não demonstravam nenhum espanto em encontrar uma brasileira antropóloga, que fazia pesquisa sobre o ebola no interior do

país. A forma “natural” como lidavam com isso, não resultava de morarem no exterior, aparentava ter a ver com a infância, e início da adolescência, vividos na Serra Leoa, convivendo com a introjeção da gramática da ajuda humanitária no país, esta que conta com pessoas brancas, negras e asiáticas, vindas dos mais diferentes locais do mundo.

No entanto, mesmo para estes homens de elevada escolaridade, moradores dos Estados Unidos, a percepção em relação aos estrangeiros brancos, funcionários das ONGs internacionais, não deixava de ser envolta em desconfianças. A família Karbgo era extremamente instruída e bem relacionada, conheciam alguns importantes antropólogos que faziam campo no país, geralmente, do campo da Saúde Global. Os expliquei que minha etnografia não se voltava para os estudos da *Global Health*, ou da Antropologia Médica, que me dedicava às narrativas de mulheres de diversas comunidades, e não aos discursos das agências da ajuda humanitária e dos agentes de saúde estrangeiros. Disse a eles: “Já existe muita gente boa fazendo importantes trabalhos sobre a parte médica da epidemia, eu fico, então, timidamente, com as mulheres e as comunidades”. Falei que andava interessada no que as pessoas tinham a contar, falei um pouco sobre os rumores de bruxaria que tinha ouvido e, também, sobre tantas outras histórias das vilas e interior.

Foday Karbgo fitou-me diretamente, com intimidade, e perguntou: “Você sabe da história do avião?”. Apenas pensei: “como as pessoas daqui adoram histórias com aviões!”. Foday começou a relatar:

Um dia, antes da epidemia começar, foi visto, em Lungi, um avião da *American Airlines* deixando o país, de madrugada. As pessoas dizem que eram médicos americanos e que fugiram logo antes do vírus se espalhar.

Percebendo o tom de Foday – um administrador de elevada escolarização, morador de Israel e falante de inúmeras línguas, ou seja, um verdadeiro membro da elite diaspórica – notei que ele não estava debochando ou ironizando aquele boato, demandei: “Foday, você acredita nestas histórias?”. Prontamente, ele respondeu com a afirmativa:

Eu não duvido. Aqui é África! E, nós sabemos como África é usada como laboratório de testes...

Conversamos, então, sobre diversas epidemias, vacinas, drogas laboratoriais, coletas de sangue e pesquisas não autorizadas, discutimos sobre pesquisas que

ultrapassavam os limites éticos e chegamos, mesmo, a comentar o caso ocorrido com os Yanomami no Brasil.

Ainda na universidade de *Njala*, em um grande galpão do curso de agronomia, local onde alunos e professores promoviam pesquisas com aves e porcos, conheci o estudante George, que era da mesma opinião de Foday, ou seja, não achava impossível que o vírus tivesse sido implantado por estrangeiros na Serra Leoa. No entanto, diferente de um dos irmãos Kargbo, o aluno de agronomia media mais as palavras, dizendo que existiam suspeitas, mas não havia qualquer prova. Contudo, chamou atenção para o fato de lidar diariamente com animais e, por isso, duvidar que as pessoas tivessem sido infectadas pela comida de caça, macacos e morcegos: “As pessoas daqui sempre comeram estes animais e nunca ocorreu nada, por que apenas agora?”. Acrescentou que achava muito estranho o fato de todos os outros animais permanecerem sadios durante todo o período do ebola, nada sofrendo com a epidemia. Enquanto conversávamos eu e George, que já sabia que eu era antropóloga e pesquisadora do Brasil, um senhor bem mais velho, aparentemente zelador do lugar, ouvia-nos de longe e se aproximou incomodado. Em voz alta, perguntou diretamente a mim: “*What’s your mission, here?*”, a costumeira frase “Qual é a sua missão, aqui?”, que eu acostumara a responder em todo lugar do país. Mesmo explicando minha “missão” em *Njala*, o senhor continuava exaltado, talvez por estar um pouco alcoolizado. Contudo, creio que seu incômodo fundamentava-se sobretudo no assunto da minha conversa com George, que, para amenizar os ânimos, explicou que eu era apenas uma estudante, assim como ele próprio. O senhor, então, ofereceu-me uma cadeira escolar, menos quebrada do que aquela na qual eu estava sentada, e disse:

Sɔri, Ma! Bɔt yu no se, yu whayt pipul mɛk di ebola na Salone!

Desculpa, senhora! Mas você sabe que vocês brancos trouxeram o ebola para a Serra Leoa!

Após as instigantes conversas no *campus* de *Njala University*, visitei uma *Mama Queen* da região, que me confirmou o boato, dizendo que, ao invés de tratarem as pessoas no hospital, estavam injetando o vírus para que elas morressem. Contou, ainda, que enfermeiras e médicos serra-leonenses que haviam descoberto o plano também tinham sido mortos. Portanto, este foi um rumor de ampla circulação, causando comoção e medo, principalmente, a partir da morte do estimado *Dr Khan*. Tanto pacientes locais quanto agentes de saúdes serra-leonenses infectados pelo ebola se recusavam a ser tratados por médicos brancos. Todo o equipamento médico,

principalmente aqueles manipulados por agentes de saúde estrangeiros, estava sob suspeição para muitos cidadãos da Serra Leoa. Havia desconfiança sobre as substâncias que eram injetadas nos corpos. Assim, agulhas, injeções e soros eram encarados com receio, sendo rejeitados em um primeiro momento. Seguindo a historiadora Louise White (2000), acredito que a circulação do rumor *Ebola na mortalman disease* “revela a íntima história dos encontros com a medicina colonial” (pág. 89), mas também com todo o aparato colonial.

O sangue – não apenas para africanos, mas também para não africanos – é envolto em simbologias de vida, morte, ascensão ao poder, sacrifícios. Dessa maneira, a manipulação desta substância sempre é vista com suspeita e atenção. As tecnologias utilizadas pelos colonizadores em sua medicina, como agulhas e injeções, eram colocadas em dúvida. Mesmo africanos possuindo tecnologias semelhantes como a inoculação de remédios via escarificações na pele, certamente, os entendimentos africanos e não africanos do que eram doença, saúde e cura não eram os mesmos. Portanto, suspeições em relação às injeções e remédios não africanos não eram novas, remetiam à desconfiança em relação ao colonizador, sua tecnologia e suas intenções. Vacinas e coletas de sangue realizadas por estrangeiros sempre representaram uma ambiguidade: necessárias e duvidosas/perigosas.

No Quênia [década de 1930], achavam que homens estavam sendo levados para a Brigada de Incêndio de Nairóbi, assim seus sangues poderiam ser usados para “o tratamento de europeus com anemia”. De modo geral, as pessoas tinham vaga ideia sobre o que era feito com seus sangues: um homem ouviu que o sangue era levado para os Estados Unidos, “mas eu não sei o que os americanos fizeram com aquele sangue”. Outro observou: “brancos nunca revelaram o segredo do que eles estavam fazendo com o sangue africano” (White, 2000, págs. 105 e 106)¹¹⁸.

Afirma White (2000) que várias equipes de pesquisa médica foram acusadas e atacadas por moradores locais, em diversos lugares do continente africano, durante o período de colonização, por conta dos “misteriosos” procedimentos médicos. O mesmo ocorreu na região do Mano River durante a epidemia do ebola, tendo em vista que as técnicas médicas, que não eram esclarecidas aos locais, causavam desconfiança a respeito das intenções dos médicos estrangeiros. Além disso, as inúmeras coletas de

¹¹⁸ Texto original: “In Kenya, it was thought that men were taken by the Nairobi Fire Brigade so that their blood could be used for ‘treatment of Europeans with anaemic diseases’. On the whole, people were vague about what was done with the blood: one man heard it was taken to America, ‘but I don’t know what Americans did with that blood’. Another observed: ‘Whites never let out the secret of what they were doing with African blood’”.

sangue durante a epidemia, para efeito de pesquisa, não causaram menos assombro, pois estas amostras encontram-se, atualmente, sob o poder de instituições de pesquisa europeias e estadunidenses, e seus resultados não foram publicizados até hoje, não sendo fornecida qualquer satisfação ou informação aos sobreviventes que participaram das investigações científicas do ramo da biomedicina¹¹⁹.

Algo não muito diferente ocorreu na área social e dos estudos das ciências humanas. Por vezes, ouvi locais dizendo que as ONGs chegavam e logo iam embora, fotografavam as comunidades e jamais davam qualquer retorno financeiro a elas. Muitos acreditavam que jornalistas e organizações internacionais faziam fortunas com suas imagens, deixando-os, ali, na pobreza. Portanto, quando serra-leonenses afirmavam que a epidemia do ebola fora introduzida no país por estrangeiros, esta acusação informava sobre as desconfianças em relação às atividades correntes das agências de ajuda humanitária, mas iam além, revelando também sobre as suspeitas a respeito dos brancos desde o período colonial. Ou seja, estas entidades eram velhas conhecidas da população, que estabeleciam com elas uma relação ambígua de necessidade e suspeição.

Em sua densa etnografia sobre o Puntomayo (Colômbia), Taussig (1993) pensa o processo do colonialismo enquanto a produção do terror, o que muito bem cabe à colonização da Serra Leoa na medida em que os brancos criaram imagens apavorantes sobre a região: os perigos da floresta tropical, os animais selvagens, os riscos das doenças tropicais e o insuportável calor. Na Serra Leoa, estas imagens geraram relatos de colonizadores identificando a região como “*White man’s grave*”, “a cova do homem branco”, por ser muito perigosa às vidas dos missionários brancos ocidentais, expressão pejorativa que deu nome a um livro sobre o tema¹²⁰.

Por outro lado, os africanos sentiam-se ameaçados e fascinados pelas ações e tecnologias do homem branco, demonstrando pavor e curiosidade em relação às atitudes dos colonizadores no que diziam respeito às questões médicas, pois a manipulação do corpo sempre estivera atrelada ao mundo mágico-ancestral, *locus* da

¹¹⁹ Recentemente, o sangue coletado dos sobreviventes do ebola por órgãos internacionais de pesquisa, durante a epidemia nos anos de 2014 a 2016, está no centro de uma séria polêmica, visto que serra-leonenses começam a demandar respostas do que teria sido feito com suas amostras de sangue, visto que há acusações da existência um mercado clandestino dessas substâncias, que poderiam servir na cura de futuros doentes. Ver: http://haiphim.com/clip-ebola-survivor-blood-on-black-market_kkLmzo4_9fuI.html?fbclid=IwAR12nXQacTwRzTYuZSxYmfvWTfgTVnt5Gtya3IFvXr63WTLiA1SQWZppOWg, acesso em 9 de janeiro de 2019.

¹²⁰ *White man’s grave: a novel*, de Richard Dooling (1995).

medicina tradicional responsável pela administração do mundo dos vivos e dos mortos, pela promoção do equilíbrio e da contenção dos malefícios da bruxaria ou feitiçaria. Deste modo, enquanto o colonizador branco receava a quente e úmida floresta africana e seus nativos, as populações locais temiam a manipulação – em segredo e sem qualquer explicação prévia – de suas substâncias corporais, visto que estrangeiros poderiam se valer delas para perigosas e suspeitas práticas.

Para além de demonstrar as imagens de pavor criadas pelos colonizadores sobre a terra colonizada da selva colombiana, Taussig também anuncia – a partir da constelação documental com a qual lida – a cultura do terror promovida pelo colonialismo, uma violência tão grande que chegava a ser exuberante e improvável. O terror e o espaço da morte tomam a colonização, algo de extensão inimaginável e, por isso mesmo, associada, pelo autor, ao realismo fantástico produzido na América Latina. Talvez o autor estabeleça esta associação com a literatura por dois motivos: a violência da colonização como algo tão improvável que só caiba no fantástico, ou tão esmagadoramente real, que seja impossível de ser absorvido sem fantasia. De toda forma, o antropólogo estadunidense pontua a dependência mútua entre a realidade e a ilusão, e a complementaridade da verdade e da distorção.

Portanto, penso que, mesmo não tendo conhecimento de qualquer corrente literária parecida com o realismo fantástico em África, a proposição de Taussig cabe bem aos rumores com os quais me deparei na Serra Leoa. E mesmo que, vez por outra, rumores pareçam contos exagerados, sigo Taussig, que pergunta: “Mas o histriônico não poderia ser verdadeiro?” (1993, pág. 51). Muitas vezes, a dimensão da tragédia só é possível dentro de algo exagerado, que pode mesmo levar a comicidade, senão seria insuportável. Para além disso, há que se ter bons oradores, donos de boas performances, para que o rumor se reproduza e circule, também sendo fundamental a existência de ouvintes que ouçam os boatos e os repassem. De tão histriônicos, os rumores envolvendo os aviões não só se reforçavam, como se alargavam, fazendo as missões coloniais e as missões humanitárias se encontrarem no tempo presente, tempo do ebola.

Em Freetown, quando comentei com minha amiga Aminata, estudante universitária, sobre a conversa com os irmãos Kargbo, corrigiu-os veemente:

Não foi um avião, foram vários! Eles saíam de madrugada do aeroporto de Lungi, com órgãos.

Interrompi imediatamente a jovem, perguntei: “Órgãos?”. Esta era uma informação realmente nova para mim. Completou Aminata:

Como muitas famílias não viam os corpos dos seus parentes, diziam que eram mortos para a retirada de órgãos, para mandar para o exterior... para gente que precisava de transplante em outros lugares.

Esta, sem dúvida, era uma nova extensão do rumor que Foday Kargbo havia me contado, o que reforçava a desconfiança em relação às várias agências humanitárias que chegavam ao país pelo *Lungi International Airport*. Eu mesma já havia trombado com inúmeros grupos da ajuda humanitária chegando e partindo da Serra Leoa, pelo aeroporto de *Lungi*.

É certo, e sabido, que o rumor é um gênero que não se encontra no registro da verdade ou da mentira, no entanto, é construído a partir de elementos do contexto social. A presença dos aviões é muito forte nos rumores, o mesmo meio de transporte utilizado pelas diversas organizações internacionais que adentram o país, que levam inúmeros projetos de benfeitorias à Serra Leoa, mas que, ao mesmo tempo, são acusadas de descomprometidas e de fazerem muito dinheiro a partir do sofrimento das comunidades serra-leonenses. Naquele rumor, as fotografias e informações usurpadas dos serra-leonenses eram substituídas pelos órgãos. A tecnologia do avião, que trazia a benesse das ONGs e seus projetos sociais e econômicos, também era veículo da doença e do tráfico de órgãos. Sendo assim, os aviões eram instrumentos ambíguos, como as próprias agências internacionais de ajuda humanitária. Aviões, tecnologia ocidental, eram apropriados enquanto veículos de transporte das bruxas, a própria tecnologia mágica.

Nunca entendi muito bem o porquê do acidente de avião que matou as bruxas, tampouco compreendi do que se tratava o congresso nacional de feitiçaria do qual iriam participar; no entanto, não me surpreenderia, fazendo aqui um exercício especulativo no que tange às semelhanças dos rumores, se as bruxas estivessem de alguma forma, e por algum motivo, a caminho de *Lungi International Airport*. No entanto, confesso ser este um pensamento por demais histriônico.

Ebola na man mək disease

Em *Speaking with Vampires* (2000), Louise White chama atenção para *gendering meanings* dos rumores, ou seja, reforça a importância de se atentar ao

elemento generificador desse tipo de narrativa. Isso de fato é muito claro no rumor sobre a bruxaria, que acusa mulheres, como Fatmata, de terem propagado o mal que gerou mortes em diversas comunidades. Pensava eu estar atenta a esta questão na medida em que me voltei totalmente para a convivência com as mulheres, dedicando tempo e esforços para ouvir o que me diziam. Contudo, apesar de achar que estava razoavelmente inserida na gramática sociocultural daquelas mulheres e homens, fui enganada pela gramática ocidental na qual cresci e fui educada, inclusive, nos primeiros anos da faculdade do curso de Ciências Sociais. Acredito na eficácia dos longos períodos de campo (quando este é necessário) e que andar distraída por entre as gentes e comunidades me fez ter experiências únicas, por exemplo, ser convidada a entrar em lugares “secretos” como o *Bondo Bush*. Porém, talvez estivesse distraída em demasia no meio das mulheres e crianças das comunidades onde morei e que visitei.

Creio ter me distraído pela própria exigência do campo, onde tudo era longe, complicado de se chegar, incompreensível no primeiro contato. Depois de tanto ter andado, conversado, comido junto, dormido debaixo do mesmo telhado e tendo vivenciado rituais de vida e morte, finalmente, tinha começado a entender do que se tratava o cotidiano daquelas pessoas, nem tudo mais precisava ser tão bem destrinchado. Eu já conhecia o país, me virava com a língua franca, sabia das histórias que não eram contadas aos estrangeiros e os serra-leonenses não se calavam mais em minha presença. Eu, “Mariama”, sabia um tanto sobre as estradas, um pouco sobre os *witch doctors*, tinha certa ideia do que se pensava dos brancos nas comunidades, isso tudo à custa de muita caminhada com minhas pernas, que, afinal, não de quebraram, e também outras tantas falhas rituais sérias, mas também engraçadas.

Com frequência, costumava me perguntar se estaria eu sabendo fazer campo na medida em que já havia lido inúmeras monografias – em sua grande maioria escrita por homens – em que bruxas e bruxarias pululavam já nas primeiras páginas, os “segredos” todos revelados logo nos primeiros capítulos, tudo contado com grande seriedade e “verdade”. Enquanto isso, meus conhecidos nunca sabiam nada sobre o ebola, rumores e bruxaria eram os últimos assuntos que conversariam comigo e as gargalhadas e a jocosidade eram uma constante.

Depois de muita terra de cemitério nas sandálias, inúmeras gafes, muitos quilômetros de estrada (viajando sozinha), alguns furtos, outras idas a delegacias, convites para casamentos, tombos literais, pernas queimadas nos escapamentos soltos

das precárias *okadas*, camas compartilhadas com baratas e percevejos, conhecer uma elite muito sofisticada, transitar nos bairros mais pobres e também nas orlas mais caras, cair em fossas, aprender a identificar o choro de uma mãe que perde o filho, só então, as pessoas começaram a conversar comigo sobre tudo. Isso se deu no momento em que começamos a comer no mesmo *pot* sem cerimônia e a rirmos juntas das felicidades e tragédias do mundo – desde Serra Leoa, não tenho mais dúvida que a jocosidade dividida é tão importante quanto a comida compartilhada. Riso e comida representam partilha de signos, entendimentos e gramáticas de pensamento e afeto.

Assim, posso dizer que precisei comer muita pimenta para conversar com algumas serra-leonenses sobre bruxaria, distraidamente assentadas em um banco de madeira em uma das varandas das milhares de comunidades da Serra Leoa. Tratou-se de uma trajetória de pesquisa trabalhosa, muitas vezes um fardo, como também o era o trabalho do cuidado das mulheres da Serra Leoa e das muitas pesquisadoras brasileiras, e não brasileiras, que, além de buscarem fazer pesquisa de qualidade diante de tantos obstáculos políticos e financeiros, preocupam-se com a casa, a família e os filhos que, muitas vezes, estão do lado oposto do Atlântico, seja de qual lado se parta. Foi depois de muito tempo de percurso, assentada em um banco, junto a Isata, que compreendi o que as mulheres vinham me revelando desde o início da trajetória, algo cuja sutileza eu ainda não havia captado com a sensibilidade necessária.

Antes de me direcionar a Komende, Devil Hole e John Thorpe, talvez em julho de 2017, passei alguns dias em Kenema para comprar produtos que seriam úteis, como inseticidas, água, balde para banho e balde higiênico, lanternas, cadernos e também alguns presentes. A *Guest House* em que eu ficava, último suspiro antes da total falência de uma MONGO¹²¹ estadunidense, era uma casa alugada espaçosa e confortável, com quatro quartos individuais, dois banheiros internos, cozinha e sala. Os proprietários daquela casa amarela era o casal de idosos *Pa*. Mamadu e *Mama* Sinava (nome mende que significa “Futuro”). Moravam na casa verde ao lado, com suas inúmeras filhas e netos, todos dependentes do casal de velhos. Enquanto a própria casa em que moravam não tinha luz elétrica e possuía cozinha e banheiros como cômodos externos, a casa amarela de aluguel recebia o fornecimento de

¹²¹ Conforme relatei no capítulo que apresenta a história de Isha, MONGO é uma sigla que designa a irônica expressão “*My Own NGO*”, “Minha Própria ONG”.

eletricidade. Aquela diferença não parecia representar nada além do que uma adaptação aos estilos de vida diferentes entre os vizinhos brancos e os serra-leonenses. *Pa.* Mamadu e *Mama* Sinava não pareciam se preocupar com a falta de eletricidade, mas tinham certeza de que os vizinhos faziam questão desta, ainda mais pelo razoável escândalo que nós, brancos estrangeiros, fazíamos quando a luz voltava depois de um curto período ausente, todos gritavam felizes: “*POWER!!!*”. Apesar de participar desta pequena cena, nunca deixei de achar irônico e ambíguo o fato da palavra na língua inglesa ter dois sentidos, que na verdade se complementam: eletricidade/luz e poder.

Conhecia o casal desde 2015, mas foi no ano de 2017, na segunda estada em campo, que passei a conversar sobre inúmeros assuntos com aqueles agradáveis idosos, sempre que me assentava no muro verde da casa. Muitas manhãs, *Mama* Sinava mandava, por meio de seus netos, um farto café da manhã para mim: ovos, batata-doce, manteiga e pimenta. Noutras, mandava um aconchegante mingau. Pela tarde, eu levava uma retribuição para a família: biscoitos, chocolates, refrigerantes, pães, o que podia comprar nos supermercados e vendas locais.

Sempre encontrava *Pa.* Mamadu sentado em sua varanda, fazendo contas e anotações em seus caderninhos. Em 2017, era comum ver *Ma.* Sinava com os cabelos cobertos pelo lenço que eu havia levado do Brasil, sempre ocupada com as tarefas da casa ou no arrozal. Sozinha, e sob forte sol, cuidava de uma grande roça. Numa das manhãs que fui agradecer por sua atenção, encontrei toda a família no quintal, cada um ocupado com seu cotidiano. Enquanto as crianças se aprontavam para a escola, nós, o casal de idosos e eu, sentados a observar o correr do fim da manhã. Como já os conhecia desde muito e possuía certa intimidade, fiz perguntas diretas sobre o período da epidemia do ebola. *Pa.* Mamadu dizia da dificuldade enfrentada quando seu melhor amigo faleceu por conta do vírus, companheiro de uma vida, morador da casa da frente. O amigo deixando esposa e filhas, além de muitos netos, que haviam passado a viver de maneira mais precária do que antes. Contou como era difícil o período de quarentena, saber que não podia atravessar a estreita rua de terra para ir ter com a família de seu falecido amigo, pois poderia cair doente e infectar sua família ou mesmo ir preso.

Quando comentei dos boatos que andava escutando desde Freetown, *Pa.* Mamadu levantou-se de sua cadeira de plástico branca, que era como seu trono na varanda, encostou-se na pilastra verde e disse:

Denissa, yeri, fɔ mi, ebola na mɔtalman disease!

Denissa, escute, para mim, o ebola é uma doença causada pelo Homem/ser humano!

Passamos todo o fim da manhã conversando, entre tons graves de seriedade e muitas risadas, sobre o ebola. Foi então que *Mama Sinava* afirmou com gravidade:

Na mi pekin, ebola na man made disease!

Minha filha, o ebola é uma doença feita pelo homem!

Para mim, ela apenas reafirmava o que o marido acabava de dizer. Um bom tempo se desenrolaria até que eu entendesse meu engano, este ocorrido não apenas por erro de tradução da língua, mas, principalmente, por minha confusão em relação à gramática social daquelas comunidades.

Passado muito tempo, eu já havia deixado Kenema há pelo menos dois meses e, após uma das idas à comunidade de John Thorpe, conversava com Isata e *Mr. Sesay*, o proprietário do *compound* de alugueis, sobre os momentos mais difíceis da epidemia. Assim como o chefe de Devil Hole, ele frisou que a pior parte era não poder ter contato íntimo com as mulheres, “não poder namorar mulher”. *Mr. Sesay* contou que se sentia sozinho sem uma companhia feminina:

Wi di man den bin fred di uman den!

Nós, os homens, tínhamos medo das mulheres!

Para mim, aquela frase pareceu um contrassenso na medida em que, na minha cabeça, eram as mulheres que deviam temer o vírus por conta do trabalho do cuidado que realizavam. Perguntei a *Sesay* se ele se referia às mulheres sobreviventes, que deviam guardar 90 dias, após a alta médica, para ter relações sexuais, evitando assim a possibilidade de infectar o parceiro, levando à resposta do homem: “ɔl!”, “todas!”. Vendo-me um pouco perdida, Isata explicou:

Na ebola tem, pipul den bin se ebola na man mek disease. Pipul den bin se ebola na virus mek fɔ man den bikɔs na Salone uman den pas man den. Na Salone bɔku bɔku uman den!!!

No período do ebola, as pessoas diziam que o vírus era uma doença causada pelos homens porque, na Serra Leoa, o número de mulheres é maior do que o de homens. Na Serra Leoa tem muita mulher!!!

Foi então que assimilei que *mɔtalman* e *man* não partilhavam o mesmo sentido, enquanto o primeiro significava ser humano, também podendo ser entendido como o Homem universal; o segundo, homem, referia-se ao gênero masculino. De

acordo com Isata, dizia-se que o governo e os homens buscavam controlar o crescimento do número total de mulheres na população do país, objetivando igualar o número de mulheres e homens na Serra Leoa. Tomando como referência o Censo de 2015, a população total do país era de 7.092.113 pessoas, distribuídas em 3.601.135 mulheres e 3.490.978 homens, portanto, além de generificado, aquele era um rumor assustadoramente malthusiano.

Isata, com um sorriso cansado e uma feição de discordância para o homem que estava conosco, explicou-me que, por conta do boato, os homens, inclusive maridos, evitavam as mulheres, pressupondo que mesmo as que não aparentavam estar doentes, podiam ter qualquer coisa na vagina que levasse ao adoecimento dos homens. Ao meu ver, aquele rumor era o mais perverso, pois apesar de ser um “plano conspiratório” para diminuir o número de mulheres, ainda assim, a culpa acabava recaindo sobre as mulheres que podiam, segundo a narrativa, através de seus órgãos sexuais levar os homens a adoecer. Além de “alvo” do vírus do ebola por conta de um projeto político demográfico masculino, também acabavam por carregar a culpa de propagarem a doença da qual eram o “alvo”.

Pensando os rumores descolados da pobre dicotomia entre verdade e a mentira, acredito que, seguindo aqui uma perspectiva benjaminiana, os rumores possuem a virtualidade de abalar a “História Oficial” e “Universal”, desvelando também aspectos dramáticos de uma sociedade como a desigualdade de gênero. Penso que o rumor *Ebola na man mek disease* é o próprio espelho do cotidiano das fortes e cansadas mulheres da Serra Leoa diante do pesado trabalho do cuidado e das faltas de qualificação e possibilidade de educação.

Há quem possa dizer que eu esteja reforçando “a falta”. Eu responderia que, primeiro, ela existe. Segundo, pretendo, ao contrário, mostrar como estas mulheres falam por si só, lidando com o fardo e com a falta, transformando-os em uma historieta muito bem elaborada e sofisticada, com inúmeras sutilezas, informando o receio que têm do controle de seus corpos e vidas por parte do governo e dos homens (maridos, filhos, *elders*, presidente do país). A partir do rumor, mulheres acusam a desigualdade de gênero da sociedade serra-leonesa, tecem e trocam seus saberes contra as opressões vividas, as violências experienciadas e os medos reais. Não obstante, como narradoras benjaminianas, aconselham que também delas se deve ter receio, afinal, possuem grande poder, imagetivamente representado neste rumor por seus órgãos sexuais – imagem que remete rapidamente à atual campanha

internacional, promovida por várias mulheres africanas, pelo fim da FGM (*Female Genital Mutilation*).

Não nos enganemos, o advento da epidemia do ebola no oeste africano não trouxe à tona apenas as precárias condições da saúde pública destes países, o que sempre foi sabido pelas organizações nacionais e internacionais. Ele fez emergir no seio da sociedade histórias de casamentos infantis, estupros, gravidezes na adolescência, falta de escolarização e trabalho. Ele desvelou a mais sutil violência que, de tão cotidiana, toma-se por algo comum e dado: o duro e árduo trabalho do cuidado. Cuidado que, colocando as mulheres em perigo e risco, é tomado simplesmente por amor. Por isso, é imprescindível que estejamos distraidamente atentos para perceber a sutil violência do cotidiano, que se imiscui aos afetos.

II – Fotografia: as personagens/interlocutoras

Amigas de Fatmata, sobreviventes do ebola.
Acervo pessoal, John Thorpe, Serra Leoa, 2017.

desfecho

os dias que virão

*Deixando para trás noites de terror e atrocidade
Eu me levanto
Em direção a um novo dia de intensa claridade
Eu me levanto
Trazendo comigo o dom de meus antepassados.*

– Maya Angelou, 1978

*Me levanto
sobre o sacrifício
de um milhão de mulheres que vieram antes
e penso
o que é que eu faço
para tornar essa montanha mais alta
para que as mulheres que vierem depois de mim
possam ver além.*

– Rupi Kaur, 2017

Desfecho – Os dias que virão

*Há um quadro de Klee que chama Angelus Novus.
Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo
que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada,
suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto.
Seu rosto está dirigido para o passado.*

– Walter Benjamin, 1994

Angelus Novus, de Paul Klee, 1920.

Os “espólios” do Ebola:

Os órfãos, avós, viúvas, sobreviventes e coveiros de uma epidemia

Em 2017, quando visitei a comunidade de Rokel pela primeira vez, conheci Saffie Conteh. Ela estava enrolada, da cintura para baixo, em um pedaço de *lapa* (pano africano) azul, o que combinava com casa pintada de anil. Com os seios expostos e o cabelo à mostra, estava agachada, na varanda da casa, de frente para uma bacia de alumínio onde jaziam os farelos do sabão que ela mesma tinha feito. A produção de sabão caseiro era muito comum nas casas das comunidades, servindo como uma alternativa de geração de renda para o domicílio. Tratava-se de uma tarefa árdua, que deixa as mãos e braços ressecados, podendo causar feridas nos corpos das mulheres e meninas.

Saffie estava naquela casa azul por tempo indeterminado, mesmo não sendo a sua residência. Encontrava-se ali para cuidar dos quatro netos, três meninas e um menino, crianças “deixadas” pela filha morta pelo vírus do ebola. Os órfãos e a avó eram assistidos há dois anos pela fundação católica italiana *Don Bosco Fambul*, “Família Don Bosco”. A instituição estava estabelecida no centro de Freetown havia alguns anos, tendo como foco o atendimento a crianças e adolescentes em situação de vulnerabilidade, garantindo moradia e escola aos jovens. A fundação rejeitava veementemente ser dada por orfanato, visto que não mediava ações de adoção, buscando manter uma relação de proximidade entre as crianças, suas famílias e comunidades.

Com a autorização do padre argentino que coordenava a sede da organização na Serra Leoa, *Father Jorge*, tive a oportunidade de acompanhar algumas visitas dos assistentes sociais da fundação, todos serra-leonenses, às casas das crianças e adolescentes atendidos pela instituição. A maioria dos órfãos, com a morte dos pais, vivia nas casas de avós, tias ou irmãs mais velhas. Assim, para essas mulheres, o fardo do trabalho do cuidado não cessara com o fim da epidemia, ao contrário, para muitas delas, a perda dos homens havia representado uma intensificação dessas atividades, tornando-as, subitamente, chefes-de-família com sérios problemas financeiros. Para além das cargas cotidianas com seus próprios filhos, ainda recebiam a função de cuidarem dos filhos de suas filhas, irmãs, mães ou mesmo conhecidas e vizinhas mortas durante a epidemia. As crianças, muitas delas sobreviventes,

apresentavam diversas sequelas físicas, como cegueira progressiva, dores musculares, dores de cabeça e febres recorrentes.

A Fundação Don Bosco atendia mais de 50 famílias em diversas regiões do país, fornecendo uma verba mensal para as cuidadoras dos “órfãos do ebola”. A ONG objetivava garantir a estas famílias uma renda para que pudessem suprir suas necessidades de comida, roupa, taxas escolares e pagamento de aluguéis, entendendo que, a partir desse suporte (financeiro e também psicológico), voltariam a atingir a estabilidade, podendo seguir sem o subsídio doado. Das inúmeras instituições que conheci, reconheço a qualidade do trabalho desenvolvido pela *Don Bosco Fambul*, até porque estava fixada no país há muito tempo e possuía em sua equipe de profissionais locais, em cargos indispensáveis para o andamento da fundação (sendo razoavelmente bem remunerados), fazendo-os participar da elaboração de projetos e da tomada de decisões. Realmente, a fundação não parecia estar deslocada da paisagem de Freetown como tantas outras organizações internacionais, ao contrário, eu a via como já incrustada na realidade do país. Por isso mesmo, buscando administrar a verba de seus doadores e também as necessidades e expectativas de seus assistidos, dedicou-se a deixar claro que o benefício teria fim em 2018. Assim, alertavam com frequência que os responsáveis pela crianças órfãs deviam se mobilizar em direção à alguma atividade a partir da qual pudessem sustentar as crianças e adolescentes sob seus cuidados.

A fundação Don Bosco não empreendeu este projeto envolta em ingenuidade, pelo contrário, chegando ao final do período do fornecimento do subsídio, preocupava-se com o fato de muitas das famílias terem a verba advinda da instituição como a única renda para alimentar toda a família, que se estendia para além dos órfãos. Ou seja, o dinheiro fornecido pela instituição acabara por virar toda a renda de grandes famílias extensas. Deste modo, era real a possibilidade dos cuidadores não conseguirem outras formas de ganho, podendo, inclusive, levar ao abandono de muitos destes órfãos. Esse horizonte preocupava a todos, tendo em vista que era sabido que a comunidade de origem e a proximidade com as famílias era o melhor para o futuro dos “órfãos do ebola”.

A meu ver, a Don Bosco diferia em muito da maioria das outras ONGs internacionais atuantes na Serra Leoa, estas que mantinham projetos por algum tempo no país e, repentinamente, finalizavam suas atividades deixando muitos serra-leonenses desamparados. Contudo, creio que mesmo uma experiente instituição como

esta caiu em uma armadilha, que seja, objetivavam, através do subsídio doado, possibilitar que famílias pudessem reestabelecer a “estabilidade” anterior ao ebola, porém, qual seria esta? De qual tempo? O fato de não ter havido a epidemia do ebola anteriormente no país não significava que houvesse estabilidade nos termos propostos, pelo simples fato da fundação focar em um tipo de estabilidade que não condizia com a vida daquelas pessoas, não existindo naquele tipo de cotidiano a conquista de uma estabilidade perene. Vivendo, outrossim, um cotidiano de pequenas instabilidades estáveis, algumas destas pessoas possuem a mutabilidade dos acontecimentos como única certeza.

Para além das atividades da fundação italiana, dediquei-me também a procurar orfanatos e abrigos que atendessem aos “órfãos da epidemia”, lugares periféricos, sempre afastados dos centros comerciais. O primeiro que visitei era financiado por doadores ingleses: *Saint George Orphanage*, localizado em um terreno no meio da estrada entre Freetown e a cidade de Waterloo, mesma rodovia que dava acesso ao *Amputee Camp*. Um outro orfanato, sem qualquer nome específico para além de “*Orphanage*”, era custeado pelas obras de uma igreja batista, localizando-se próximo ao “*Ebola Cemetery*”. Todos estes, edifícios à margem dos centros urbanos e dos comércios, abrigavam indivíduos marginais e não desejados numa sociedade que buscava se distanciar da guerra e fazer obliterar o ebola. Lado a lado estavam os marginalizados: mortos, amputados e órfãos.

Num domingo de 2017, após sair do “cemitério do ebola” em Waterloo, desloquei-me até o “*Orphanage*”. Era um dia ensolarado, as mulheres responsáveis pelo lugar trançavam os cabelos de duas meninas pequenas. Logo, mais crianças chegaram, curiosas com a presença de uma mulher branca pelas redondezas. As cuidadoras do orfanato me disseram que ali não havia crianças órfãs por conta da epidemia, no entanto, ao mesmo tempo, apontaram para uma menina como sendo uma sobrevivente do vírus. Como o orfanato ficava muito próximo à igreja batista, que naquele dia havia disposto bancos de madeira no terreiro para um culto ao ar livre, as crianças das casas vizinhas também frequentavam os arredores, misturando-se aos órfãos da instituição de adoção. Muito gentilmente as mulheres convidaram-me para entrar nas dependências da casa. Um lugar organizado, com beliches para as crianças, além de portas separadas por lençóis, o que conferia o mínimo de privacidade. Na pequena sala de entrada, onde encontrava-se uma televisão que há muito não devia ser ligada – pois não havia abastecimento de energia elétrica na região e o uso de gerador

onerava as despesas –, no sofá estava deitada uma menina, entre 8 e 9 anos, que tentava se recuperar da febre da malária. Enquanto eu transitava pela casa, seguia-me de perto um menino de 11 anos, com uma grande “corcunda”. As demais crianças tinham outros pequenos machucados da infância e também da pobreza. No geral, todos sorriam bastante com a novidade do dia.

No orfanato *Saint George*, lugar que visitei diversas vezes, vi crianças com algumas deficiências e me chamou atenção um menino, com menos de 2 anos, com surdo-cegueira. O que me impressionou não foi a criança em si, aparentemente muito doce, que se comprazia com o mais sutil carinho. Impressionante era a forma como a responsável pelo local, Aminata Kamara, de 36 anos, dedicava-se ao bem-estar das crianças. Explicou-me que nem todos ali eram órfãos, muitos haviam sido abandonados por suas famílias por terem deficiência.

Quando perguntei sobre os “órfãos do ebola”, contou que *Saint George* não mais abrigava crianças “órfãs da epidemia”. Algumas foram achadas por parentes – o paradeiro de muitos órfãos tornou-se desconhecido após a morte dos pais. Outros tantos foram buscados por parentes próximos quando souberam dos subsídios oferecidos pelas organizações internacionais. Aminata, então, mandou chamar uma jovem adulta, Mariatu Koroma de 24 anos, e, um rapaz de 16 anos, Issa Kamara. Ambos eram sobreviventes do ebola e haviam sido rejeitados em suas comunidades, nenhum parente ou vizinho se dispusera a ajudá-los, assim, permaneceram em *Saint George* por não terem para onde ir. Mariatu ajudava as cuidadoras do orfanato, cozinhando, lavando roupa e cuidando das crianças menores. Issa, “órfão da epidemia”, tímido e silencioso, conseguiu apenas dizer que sentia falta da comunidade de origem, mas que tinha sofrido muita estigmatização pelos moradores de sua terra natal.

Demandedei à responsável se havia ocorrido alguma adoção internacional no orfanato *Saint George*. Ela respondeu-me que, às vezes, crianças dali eram adotadas e levadas aos Estados Unidos ou ao Reino Unido. Assegurou-me que nenhum “órfão do ebola” que residia naquele orfanato havia passado por uma adoção internacional. No entanto, afirmou que pelo país muitos “órfãos do ebola” haviam sido adotados por estrangeiros: “*Som pan den don get dis lok!*”, “Alguns deles tiveram esta sorte!”. Issa, com certeza, não seria adotado, era muito velho para despertar interesse da adoção internacional, diferentemente dos dois netos pequenos de *Aunty Amin*, a zelosa avó da comunidade de Devil Hole.

Adjetivo *Aunty Amin* por zelosa, pois o zelo num ambiente pós-crise humanitária nada tem a ver com sentimentos romantizados, antes, é o brutal entendimento de que suas decisões administram possibilidades de futuros melhores, ou não, para aqueles que dependem de seus cuidados, no caso, seus netos. Aprendi na Serra Leoa que um evento como o ebola tem o potencial de destruir famílias, por isso, vejo a adoção internacional, nestes casos, como um elemento ambíguo, que concebe, ao mesmo tempo, resolução e dissolução. Se, por um lado, constrói novos vínculos e gera oportunidades individuais, por outro, causa rupturas e rompimentos coletivos. Obviamente que a adoção por si só não é algo ruim, contudo, falamos de uma questão específica e delicada, ou seja, a adoção internacional como, talvez, a única solução para uma família afetada pela morte.

O aflitivo caso de *Aunty Amin* fez-me direcionar o olhar para figuras com pouco destaque nos debates, pesquisas e medidas internacionais de resposta ao ebola: as avós. Mesmo que de maneira intermitente, há subsídios a alguns “órfãos do ebola” e a “sobreviventes do ebola”, porém, nada é garantido às avós, geralmente, as primeiras a serem responsabilizadas pelos netos, após a morte das filhas. As avós são personagens fundamentais na recuperação e manutenção dos laços familiares após uma crise humanitária como a ocorrida na Serra Leoa. Haja e seus irmãos, netos de *Aunty Amin*, diferentemente dos órfãos atendidos pela fundação Don Bosco, não foram beneficiados por nenhum tipo de auxílio financeiro enquanto “órfãos do ebola”, também não eram sobreviventes diretos do vírus, sendo assim, não receberam nenhum aporte para que mantivessem a família unida.

Aquela que se tornou a única cuidadora das crianças, a avó Amin, poderia ter desempenhado a função de aglutinadora familiar, caso houvesse recebido benefício para tanto. Quando a perguntei se havia recebido algum auxílio dos estrangeiros, pais adotivos de seus netos (e aqui não se tratava de venda de crianças), disse-me que nunca recebera recursos, tampouco do governo ou de instituições internacionais. Demonstrava pouco conhecimento em relação à organização internacional que fazia a mediação da adoção de seus netos menores, apenas confiava que seria o melhor para a vida das crianças. Certamente, os trâmites por trás de uma adoção internacional constituem um tema delicado, que renderia outra pesquisa, contudo, o que posso garantir, a partir da convivência com as avós e com os “órfãos do ebola”, é que uma transação de adoção internacional em casos como este, mesmo quando não apresenta

qualquer ilegalidade, pode levar a feridas e desagregação de importantes relações de afeto e parentesco.

Algumas vezes em Freetown, em restaurantes e lanchonetes, pude observar casais brancos, muitos pertencentes a grupos de evangelização, com bebês serra-leonenses no colo, recém-adotados. De forma alguma sou contra a adoção, porém, até conhecer *Aunt Amin*, nunca havia refletido sobre o processo de adoção para além da ideia de acolhimento. No entanto, desde *Devil Hole*, o processo de adoção internacional apareceu-me também como potencial de dissolução de laços. As avós ganharam mais espaço e importância em minhas observações e relações na Serra Leoa, talvez, tardiamente, mas foi o suficiente para apontá-las como nós importantes na manutenção das tramas de afeto e também na administração prática da vida dos seus, o que Andrea Lobo faz com primazia em sua tese (2006), dando destaque às avós como relevantes protagonistas na manutenção das redes de parentesco.

Também Lobo (2016), a partir da observação da emigração das mulheres cabo-verdianas, conduz a reflexão de que deslocamento não quer dizer, necessariamente, desterritorialização e desenraizamento em relação à terra natal. Esta formulação ajudou-me a entender o porquê das pessoas voltarem para morrer em casa, nas comunidades de origem, como mostrado no caso de Jinnah Amara, na comunidade de Komende-Luyama. O argumento de Lobo me ajudou a compreender o que trazia as pessoas de volta para suas comunidades natais, mesmo correndo o risco de serem presas e levadas para os centros de tratamento. A “trajetória para o morrer” em casa era a própria volta às raízes. Assim, nestes casos, a morte reforçava o enraizamento. Diferentemente do que se possa pensar, a possibilidade da desterritorialização não está na morte, ao contrário, habita na sobrevivência. Não basta sobreviver, é necessário sobreviver à sobrevivência, esta que pode ser investida de estigmatizações, ostracismo, rejeição, rupturas familiares e solidão.

Dificuldades comumente enfrentadas por órfãos sobreviventes como Issa Kamara, mas também por diversos coveiros que trabalharam no “*Ebola Burial Team*”, “equipe funerária do ebola”, responsáveis por manipularem covas e mortos infectados, que chegaram a receber na Libéria até mil dólares por mês por conta da periculosidade da atividade, agora, na Serra Leoa, não tinham mais empregos, eram rejeitados pelas famílias e viviam nos cemitérios ou perambulavam pelas cidades. Havia também as “viúvas do ebola”, que perderam seus maridos, sendo colocadas em vulnerabilidade financeira e social, podendo serem tidas, juntamente com seus filhos,

como fardos para suas famílias. Também os “viúvos do ebola”, perdendo as esposas, malogravam a falta do trabalho do cuidado para consigo e seus filhos. Ambos, viúvas e viúvos, rapidamente, procuravam outros relacionamentos para garantirem suas permanências dentro das tramas sociais de afetos e parentesco, do contrário, corriam o risco de sofrerem o processo da desterritorialização.

Portanto, em situações limites como estas, sobreviver podia significar perder tudo, ser alijado das tramas de afeto originais na qual se vivia e era sustentado. Na Serra Leoa, morrer não é uma tarefa fácil; sobreviver tampouco. Certamente, o “anjo da história” de Paul Klee (1920) se espanta com este passado recente da Serra Leoa, que pode perversamente igualar morte e sobrevivência.

*SINAVA*¹²²

Era final da tarde em Komende-Luyama e Jama, com seus 15 anos, trançava as meninas. Doris, de 6 anos, sobrevivente do ebola, não suportava ter os fios puxados, odiava ter seus cabelos domados. Irada, levantou-se do banco de madeira. A pequena saiu descaça andando pela rua de terra, os cabelos em pé: livre. As meninas debocharam dela, ela pouco se importou. Abie, com 10 anos, e Jamie, de 9, animaram-se por serem as próximas a ganharem penteados. Após serem trançadas, passaram qualquer resto de batom, fingiram poses, riram: livres.

- *Jama, pik di wata!*, Jama, pegue a água!, gritava a enfermeira Doris.
- *Abie, klin di grɔn!*, Abie, limpe o chão!, repreendia a enfermeira Benita.
- *Jamie, yu go back yu mama!*, Jamie, você vai voltar para a sua mãe!, ameaçava a parteira Jenneh.
- *Usay smɔl Doris dae?*, Onde está a pequena Doris?, berrava *Big Doris*.

Vez por outra, quando as meninas não ouviam as ordens das mulheres mais velhas ou, não obedeciam com perfeição às demandas, Doris dizia:

- Não sei como vai ser quando casarem, não sabem trabalhar direito!
- Não fazem as coisas que mando, mas daqui a pouco engravidam e acabou-se brincadeira!

Doris não era má com as meninas, longe disso, as protegia, as adorava, temia pelo futuro de cada uma. Por sua vez, as meninas admiravam Doris e Benita, fascinadas com a profissão delas, adoravam o cor-de-rosa de seus uniformes. Certa

¹²² Do mende, “Futuro”. *Sinava* também é um nome próprio feminino.

feita, comprei algumas tiaras de cabelo, em diversas cores. A menina que recebeu o arco amarelo, chorou em demasia. Pensei que fosse qualquer coisa relacionada ao estereótipo de “rosa ser cor de menina”. Doris, então, me explicou: “O rosa é a cor das enfermeiras!”. Na outra semana, fui à feira, comprei tiaras e acessórios cor-de-rosa, agora todas podiam ser enfermeiras quando brincassem. Claro que entre brincar e ter a oportunidade de se qualificar na área de enfermagem havia um abismo para aquelas meninas, eu bem sabia disso. Porém, também sabia haver poder na criatividade, um horizonte imaginativo potente, que causava ruptura, abrindo outros mundos possíveis. Do mesmo modo, eu flagrava o riso que enfrentava o risco e debochava do medo das mulheres serra-leonenses. Minhas companheiras ali riam muito, afinal, estavam sempre desafiando as doenças e trapaceando a morte, delas e de seus filhos. Sobretudo, eu notava entre as mulheres a curiosidade, a resiliência e a discordância.

– *Abie, yu go wit mi na Mama Queen in os?*, Abie, você vai à casa da *Mama Queen* comigo?

– *Ar go Mariama, bɔt Ar nɔr na Bondo Bush wit yu. Ar dae fred!*, Eu vou Mariama, mas eu não vou ao *Bondo Bush* com você. Eu tenho medo!

Havia dias que eu tentava adentrar no lugar reservado à sociedade das mulheres, o *Bondo Bush*. Estava decidida a conversar com a *Mama Queen*, no entanto, apesar de falar krio, ela insistia no uso da língua mende em minha presença, demandava que eu me esforçasse mais em aprender a língua de Komende-Luyama. Por conta disso, pedi a ajuda de Abie, uma menina definitivamente articulada. Porém, Abie, com 10 anos, sabia que já estava na idade de ser iniciada, receava a circuncisão feminina, por isso, não queria adentrar a mata *Bondo*. Eu achava pouco provável que a *Mama Queen* de Komende obrigasse meninas a passarem pelo ritual, porém, por todo país circulavam histórias de meninas sendo obrigadas a participarem do ritual de iniciação. Nada mais compreensível do que Abie não querer ir ao *Bondo Bush*.

– *Mariama, Ar go wit yu, Ar want no Bondo Bush!*, Mariama, eu vou com você, eu quero conhecer o *Bondo Bush*!, disse Jamie, com muita certeza.

Se por um lado, Abie, uma menina muito querida e esperta, desejava manter distância do que as mulheres mais velhas da comunidade chamavam de “cultura”; Jamie, vista como uma menina difícil e sem muitos atrativos, estava curiosa para

saber como era esta sociedade só de mulheres, onde elas se apoiavam. Sua curiosidade era maior do que o medo que também ela tinha do *Bondo Bush*.

– *Wi, di uman den nid fet Femeale Genital Mutilation!*, Nós, as mulheres, precisamos lutar contra a Mutilação Genital Feminina!, discursava uma ativista feminista.

Num sábado à tarde, quando há muito já tinha me despedido das meninas Abie e Jamie, fui convidada a participar de um evento sobre empoderamento feminino. Jovens serra-leonenses da elite de Freetown discutiam empreendedorismo, corpo, cabelo (tranças) e campanhas contra os rituais de iniciação da *Bondo Society*. Neste encontro, foi a primeira vez em que vi mulheres vestindo camisetas com a frase “*The future is female*”, “O futuro é feminino”, muito antes de trombar com estas em São Paulo. Fiquei, por vezes, impactada com a discussão travada entre as próprias mulheres serra-leonenses: ativistas feministas e defensoras da “tradição”. Se, por um lado, existia uma tremenda desigualdade de gênero na Serra Leoa, de outro lado, havia um denso e tenso debate sobre gênero no país, que tomava fôlego no seio do próprio grupo de mulheres. Por vezes, senti-me sendo observadora de um dos debates mais atuais e cosmopolitas do movimento feminista, feminismo *versus* cultura, que estava sendo promovido nas comunidades, cidades, universidades, escolas, igrejas e mesquitas da Serra Leoa. Era uma discussão no gerúndio, em movimento, com várias discordâncias, gerando várias produções de sentido, sem conclusões e com todo um mundo aberto de medos e curiosidades, como também eram Abie e Jamie. A questão antropológica que certa vez fora destrinchada por Marilyn Strathern (2006), acontecia vivamente na Serra Leoa: podem a cultura e o feminismo coexistirem no mesmo espaço? Contudo, diferentemente dos livros de antropologia, ali, a vida não apresentava conclusões, fazendo-se no laborioso cotidiano, cheio de dúvidas e contradições.

Fonte: Rosales (2017).

The Creation of God, “A Criação de Deus”, de Harmonia Rosales¹²³ (2017).
Pintura inspirada na obra de Michelangelo, *A Criação de Adão* (1510).

Há um quadro de Harmonia Rosales que chama *The Creation of God*. Representa uma deusa velha e negra que parece querer se aproximar de outra mulher que ela encara fixamente. Seus olhos estão altivos, seus lábios estão firmes, seu braço está em riste. A deusa da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o futuro.

¹²³ Harmonia Rosales é uma pintora de origem cubana, possui uma produção artística de releituras das obras clássicas da história da pintura. Rosales substitui personagens brancas por figuras negras. Muitas vezes também dá centralidade à mulher negra em suas releituras.

Referências Bibliográficas

ABDULLAH, Ibrahim; RASHID, Ismail. **Understanding West Africa's Ebola epidemic**: towards a political economy. London: Zed Books: 2017.

ABRAMOWITZ, Sharon Alane. How the Liberian Health Sector Became a Vector for Ebola. **Cultural Anthropology**, out. 2014. Disponível em: <<https://culanth.org/fieldsights/598-how-the-liberian-health-sector-became-a-vector-for-ebola>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Americanah**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Hibisco roxo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Meio sol amarelo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejamos todos feministas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

AKYEAMPONG, Emmanuel. Alcohol, popular culture, and nationalist politics. In: _____. **Drink, power, and cultural change**: a social history of alcohol in Ghana, c. 1800 to recent times. Oxford: James Currey, 1996.

ALEKSIÉVITCH, Svetlana. **A guerra não tem rosto de mulher**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

ALMEIDA, Heloisa Buarque. Família e relações de parentesco: contribuições antropológicas. In: CARVALHO, José Sérgio. **Direitos Humanos e Educação para a Democracia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

AMMANN, Theresa. Ebola in Liberia: A Threat to Human Security and Peace. **Cultural Anthropology**, out. 2014. Disponível em: <<https://culanth.org/fieldsights/597-ebola-in-liberia-a-threat-to-human-security-and-peace>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

AMPOFO, Akosua Adomako et al. Women's and Gender Studies in English-Speaking Sub-Saharan Africa: A Review of Research in the Social Sciences. **Gender & Society**, v. 18, n. 6, p. 685-714, dez. 2004.

AMPOFO, Akosua Adomako; BEOKU-BETTS, Josephine; OSIRIM, Mary J. Researching African Women and Gender Studies: New Social Science Perspectives. **African and Asian Studies**, v. 7, p. 327-341, 2008.

ANGELOU, Maya. Still I Rise. In: _____. **And Still I Rise: A Book of Poems**. New York: Random House, 1978.

ANSART, Pierre. História e Memória dos Ressentimentos. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia. **Memória e (Res)sentimento**: indagações sobre uma questão sensível. 2a ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2004. cap. 1.

ARENDT, Hannah. **Eichmann em Jerusalém**: Um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ASSUNÇÃO, Helena S., AIÚBA, Ali A. Capulanas e macuti: camadas de tecidos, folhas e histórias. **Cadernos de Campo**, Araraquara, v. 1, n. 23, p. 101-124, jul./dez. 2017.

AUSTIN, John L. **How to do things with words**. 2nd ed. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

AYOUB, Dibe. Sofrimento, tempo, testemunho: expressões da violência em um conflito de terras. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 107-131, jul./dez. 2014.

BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 458-463, 1995.

BARBOSA, Muryatan. Subaltern Studies: Pós-colonialismo e desconstrução. In: SEMINÁRIO BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA HISTORIOGRAFIA, 3., 2009, Ouro Preto. **Anais...** Ouro Preto: Editora da UFOP, 2009.

BARNET, Miguel. **Memórias de um Cimarron**. São Paulo: Marco Zero, 1986.

BARROS, Denise Dias. **Itinerários de uma dor emissária**: loucura em territórios Dogon (África do Oeste). 1998. 391 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

BARROS, Denise Dias; Ag ADNANE, Mahfouz. Da Madraça à Universidade: itinerários de jovens tamacheque no Egito. **Cadernos de Campo**, Araraquara, v. 1, n. 23, p. 75-100, jul./dez. 2017.

BATTY, Fodei. Reinventing “Others” in a Time of Ebola. **Cultural Anthropology**, out. 2014. Disponível em: <<https://culanth.org/fieldsights/589-reinventing-others-in-a-time-of-ebola>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

BEAH, Ishmael et al. **Fambul Tok**. New York: Umbrage Editions, 2011.

BEAH, Ishmael. **Muito longe de casa**: memórias de um menino-soldado. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

BECKER, Heike. Anthropology and the Study of Popular Culture: A Perspective from the Southern Tip of Africa. **Research in African Literatures**, v. 43, n. 4, p. 17-37, 2012.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 7a ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENTON, Adia. The Epidemic Will be Militarized: Watching Outbreak as the West African Ebola Epidemic Unfolds. **Cultural Anthropology**, out. 2014. Disponível em: <<https://culanth.org/fieldsights/599-the-epidemic-will-be-militarized-watching-outbreak-as-the-west-african-ebola-epidemic-unfolds>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

BERGSTRESSER, Sara M. Web Roundup: Ebola 3: Epidemic, Endemic, Continuation as Aftermath?. **Somatosphere**, 2015. Disponível em: <<http://somatosphere.net/2015/04/web-roundup-ebola-3-epidemic-endemic-continuation-as-aftermath.html>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BIALOBORSKA, Magdalena. Eu, como jovem... Não é isso a vida que quero. Os motoqueiros em São Tomé e Príncipe: uma estratégia, arriscada, de sobrevivência. **Cadernos de Campo**, Araraquara, v. 1, n. 23, p. 245-272, jul./dez. 2017.

BIRUK, Crystal. Ebola and emergency anthropology: The view from the “global health slot”. **Somatosphere**, 2014. Disponível em: <<http://somatosphere.net/2014/10/ebola-and-emergency-anthropology-the-view-from-the-global-health-slot.html>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

BOLTEN, Catherine E. Articulating the Invisible: Ebola Beyond Witchcraft in Sierra Leone. **Cultural Anthropology**, out. 2014. Disponível em: <<https://culanth.org/fieldsights/596-articulating-the-invisible-ebola-beyond-witchcraft-in-sierra-leone>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

BOUIKIAN, Mariana. Genocídio Armênio: perspectivas geracionais. Iniciação Científica (Graduação em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

BRAGA, Paulo. Série África: Serra Leoa. **Geografia e Atualidades** [Blog], Belo Horizonte, 19 ago. 2008. Disponível em: <<http://geografiaeactualidades.blogspot.com/2008/08/srie-frica-serra-leoa.html>>. Acesso em: 15 set. 2018.

BRANSKY, Rosa; ENOCH, Jessica; LONG, Cecily. **Child marriage in Sierra Leone and Guinea**: cultural roots and girl centred solutions. Freetown: Purposeful Productions, [2017?].

BRECHT, Bertolt. Mãe coragem e seus filhos: uma crônica da guerra dos trinta anos. In: _____. **Bertolt Brecht**: Teatro completo. 3a ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996. v. 6: Os fuzis da Senhora Carrar; Vida de Galileu; Mãe Coragem e seus filhos.

BRUM, Eliane. O vírus letal da xenofobia: o primeiro teste no Brasil deu negativo para o ebola, mas positivo para o racismo. **El País**, Madrid, 13 out. 2014. Caderno Opinião. Disponível em:

<http://brasil.elpais.com/brasil/2014/10/13/opinion/14132066886_964834.html>.

Acesso em: 11 nov. 2014.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. 8a ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: Quando a vida é passível de luto?. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CALVINO, Ítalo. **As cidades invisíveis**. 2a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CANADA. Global Affairs Canada. Centre for Intercultural Learning. Map: Sierra Leone. 2012. Disponível em: <https://www.international.gc.ca/cil-cai/country_insights-apercus_pays/map-carte_sl.aspx?lang=eng>. Acesso em: 21 nov. 2018.

CANARD, Bruno. Fardas sob o jaleco. **Le Monde Diplomatique Brasil**, São Paulo, 01 dez. 2014. p. 31.

CARSTEN, Janet. A matéria do parentesco: The stuff of kinship. **R@U**, São Carlos, v. 6, n. 2, p. 103-118, jul./dez. 2014.

CASTRO, Josué Tomasini. Atos de memória: as comemorações herero em Okahandja, Namíbia. 2009. 122 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: artes de fazer. 3a ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

CERTEAU, Michel de; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano**: morar, cozinhar. Petrópolis: Vozes, 1996.

CHAGAS, Gisele Fonseca. Rituais fúnebres no Islã: notas sobre as comunidades muçulmanas no Brasil. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 35, n. 1, p. 121-138, jun. 2015.

CHO, Grace M. **Haunting the Korean diaspora**: shame, secrecy, and the forgotten war. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

CITYMETER.NET. Disponível em: <<https://citymeter.net/distance-between-Kon>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1998.

CLIFFORD, Mary Louise. **From Slavery to Freetown**: black loyalists after the American revolution. Jefferson: McFarland, 1999.

CLOSE, William Taliaferro. **Ebola**. Rio de Janeiro: Record, 1996.

COHEN, Ronald. Political Anthropology. In: HONIGMANN, John J. **Handbook of social and cultural anthropology**. Chicago: Rand McNally Co., 1973. cap. 19.

COLE, Ernest. **Theorizing the disfigured body**: mutilation, amputation, and disability culture in post-conflict Sierra Leone. Trenton: Africa World Press, 2014.

COLE, Jennifer; THOMAS, Lynn M. **Love in Africa**. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

COMAROFF, Jean. Beyond bare life: AIDS, (bio)politics, and the neoliberal order. **Public Culture**, Durham, v. 19, n. 1, p. 197-219, 2007.

CONRAD, Joseph. **Coração das trevas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

CONSELHO PARA O DESENVOLVIMENTO DA PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS EM ÁFRICA. Disponível em: <[Tese Denise Pimenta - USP.docxhttps://www.codesria.org/?lang=pt](https://www.codesria.org/?lang=pt)>. Acesso em: 21 nov. 2018.

COSTA, Denise Ferreira. Normatizando corpos, estabelecendo fronteiras, gerando ansiedade: concepções sobre doença, saúde e cura pela OMS. In: LOBO, Andrea de Souza. **Entre fluxos**. Brasília: Editora da UnB, 2013.

CRAPANZANO, Vincent. A cena: lançando sombra sobre o real. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 357-383, 2005.

CRUZ E SILVA, T. et al. Rupturas e Continuidades em Moçambique: Entrevista com Teresa Cruz e Silva. **Ponto Urbe**, São Paulo, v. 16, jul. 2015.

CRUZ, Denise Ferreira da Costa. **Que leveza busca Vanda?**: ensaio sobre cabelos no Brasil e em Moçambique. 2017. 206 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

CSORDAS, Thomas J. Elements of charismatic persuasion and healing. In: GOOD, Byron J. et al. **A reader in medical anthropology**: theoretical trajectories, emergent realities. Malden: Wiley-Blackwell, 2010.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DARCH, Colin. **O continente demasiado grande**: reflexões sobre temáticas africanas contemporâneas. Recife: Editora da UFPE, 2017. (Série Brasil & África. Coleção Ensaios, 3).

DAS, Veena. **Affliction**: health, disease, poverty. New York: Fordham University Press, 2015.

DAS, Veena. **Critical events**: an anthropological perspective on contemporary India. Oxford: Oxford University Press, 1995.

DAS, Veena. Fronteiras, violência e o trabalho do tempo: alguns temas wittgensteinianos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 14, n. 40, p. 31-42, jun. 1999.

DAS, Veena. La subalternidade como perspectiva. In: ORTEGA, Francisco A. **Veena Das: sujetos del dolor, agentes de dignidade**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008.

DAS, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 37, p. 9-41, jul./dez. 2011.

DAS, Veena. The event and the everyday. In: _____. **Life and words: violence and the descent into the ordinary**. Berkeley: University of California Press, 2007. cap. 1.

DAS, Veena. Three portraits of grief and mourning. In: _____. **Life and words: violence and the descent into the ordinary**. Berkeley: University of California Press, 2007. cap. 10.

DAVIS, Lydia. Lydia Davis's very short stories. **The Atlantic**, jul/ago. 2014. Culture. Disponível em < <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2014/07/lydia-daviss-very-short-stories/372286/>>. Acesso em: 24 set. 2014.

DAWSEY, J. C. et al. **Antropologia e performance: ensaios napedra**. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

DAWSEY, John C. **De que riem os boias-frias?: diários de antropologia e teatro**. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

DAWSEY, John C. Napedra e o lugar sentido das coisas. **PROA**, Campinas, v. 1, n. 2, p. 01-05, 2010.

DAWSEY, John C. Por uma antropologia benjaminiana: repensando paradigmas do teatro dramático. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 349-376, out. 2009.

DAWSEY, John C. Schechner, teatro e antropologia. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 20, n. 20, p. 207-210, jan./dez. 2011.

DAWSEY, John C. Turner, Benjamin e Antropologia da Performance: O lugar olhado (e ouvido) das coisas. **Campos**, Curitiba, v. 7, n. 2, p. 17-25, 2006.

DAWSEY, John C. Victor Turner e antropologia da experiência. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 163-176, 2005.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. São Paulo: Iluminuras, 1991.

DERRIDA, Jacques. **Pensar a desconstrução**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

DESALVO, Louise. **Concebido com maldade**: a literatura como vingança na vida e na obra de Virgínia e Leonard Woolf, D.H. Lawrence, Djuna Barnes e Henry Miller. Rio de Janeiro: Record, 1998.

DESLANDES, Suely Ferreira. A construção do projeto de pesquisa. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza et al. **Pesquisa Social**: Teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 1994. cap. 2.

DIAS, Juliana Braz. Popular music in Cape Verde: resistance or conciliation?. In: FALOLA, Toyin; FLEMING, Tyler. **Music, performance and African identities**. New York: Routledge, 2012. cap. 14.

DINIZ, Debora. **Zika**: do Sertão nordestino à ameaça global. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

DIRLIKOV, Emilio; JIANG, Qiuyu. From the dragon's perspective: an initial report on China's response to the unfolding Ebola epidemic. **Somatosphere**, 2014. Disponível em: <<http://somatosphere.net/2014/10/from-the-dragons-perspective.html>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e castigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Pessoa e dor no Ocidente (o “holismo metodológico” na Antropologia da Saúde e Doença). **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 4, n. 9, p. 13-28, out. 1998.

DUQUE-ESTRADA, Paulo César et al. **Às margens**: a propósito de Derrida. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002.

EBOLA 100 PROJECT. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/entrevista-com-jb-stuart-hall/https://ebola100project.net/>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

EBOLA Free. **The Exclusive**, Freetown, p. 2, 9 Nov. 2015.

ECONOMIC COMMUNITY OF WEST AFRICAN STATES. **Forty Seventh Ordinary Session of the Authority of Heads of States and Government**. Accra: ECOWAS, 2015.

ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos, seguido de, Envelhecer e morrer**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

ENDO, Paulo. Partilha, testemunho e formas contemporâneas do excessivo. **Psicanálise e Cultura**, São Paulo, v. 31, n. 47, p. 70-74, 2008.

ERIKSON, Susan L. The Financialization of Ebola. **Somatosphere**, 2015. Disponível em: <<http://somatosphere.net/2015/11/the-financialization-of-ebola.html>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Os Nuer**: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo Nilota. São Paulo: Perspectiva, 2011.

FABIAN, Johannes. *The time and the other: how anthropology makes it object*. New York: Columbia University Press, 2002.

FAMBUL Tok. Produced and directed by Sara Terry. Falmouth: Catalyst for Peace, 2011. 1 DVD (82 minutes), color., in English & Krio.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

FARRELL, Jeanette. **A assustadora história das pestes e epidemias**. São Paulo: Ediouro, 2003.

FASSIN, Didier. *Compaixão e Repressão: A Economia Moral das Políticas de Imigração na França*. **Ponto Urbe**, São Paulo, v. 15, dez. 2014.

FASSIN, Didier. **La raison humanitaire**: une histoire morale du temps present. Paris: Gallimard; Seuil, 2010.

FASSIN, Didier. **When bodies remember**: experiences and politics of AIDS in South Africa. Berkeley: University of California Press, 2007.

FASSIN, Didier; LÉZÉ, Samuel. **La question morale**: une anthologie critique. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

FASSIN, Didier; RECHTMAN, Richard. **The empire of trauma**: an inquiry into the condition of victimhood. Princeton: Princeton University Press, 2009.

FÉDIDA, Pierre. A relíquia e o trabalho do luto. In: _____. **Depressão**. São Paulo: Escuta, 1999.

FELDMAN, Allen. On cultural anesthesia: from Desert Storm to Rodney King. **American Ethnologist**, v. 21, n. 2, p. 404-418, mai. 1994.

FELIPPE, M. B. **Genocídio armênio**: perspectivas geracionais. 2016. Iniciação Científica (Graduando em Ciências Sociais) – Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

FERME, Mariane. *Hospital Diaries: Experiences with Public Health in Sierra Leone*. **Cultural Anthropology**, out. 2014. Disponível em: <<https://culanth.org/fieldsights/591-hospital-diaries-experiences-with-public-health-in-sierra-leone>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

FERREIRA, Leticia Carvalho de Mesquita. **Dos autos da cova rasa: a identificação de corpos não-identificados no Instituto Médico-Legal do Rio de Janeiro, 1942-1960**. Rio de Janeiro: E-papers, 2009.

FIFTY FIFTY GROUP OF SIERRA LEONE. Disponível em: <<http://fiftyfiftySierraleone.org/>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

FIFTY FIFTY GROUP OF SIERRA LEONE. **The Sierra Leonean Women's Manifesto: Action now!.** Freetown: Fifty Fifty Group of Sierra Leone, [20--].

FORDE, Daryll. **African Worlds: Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples.** London: Oxford University Press, 1954.

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia (1917 [1915]). In: _____. **Introdução ao narcisismo: ensaios de metapsicologia e outros textos (1914-1916).** São Paulo: Companhia das Letras, 2010. (Série Obras Completas, 12).

FYLE, Clifford Nelson; JONES, Eldred Durosimi. **A krio-english dictionary.** New York: Oxford University Press; Freetown: Sierra Leone University Press, 1980.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar escrever esquecer.** São Paulo: Editora 34, 2006.

GALEANO, Eduardo. **O livro dos abraços.** Porto Alegre: L&PM, 2005.

GEERTZ, Clifford. **Obras e vidas: o antropólogo como autor.** 2a ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2005.

GEFFRAY, Christian. **A causa das armas: Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique.** Porto: Edições Afrontamento, 1991.

GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem.** Petrópolis: Vozes, 1977.

GESCHIERE, Peter. Epilogue: can the land lie?: Autochthony's uncertainties in Africa and Europe. In: _____. **The perils of belonging: autochthony, citizenship, and exclusion in Africa and Europe.** Chicago: University of Chicago Press, 2009. cap. 7.

GESCHIERE, Peter. Introduction: autochthony – the flip side of globalization?. In: _____. **The perils of belonging: autochthony, citizenship, and exclusion in Africa and Europe.** Chicago: University of Chicago Press, 2009. cap. 1.

GEWALD, Jan-Bart. For the Want of a Nation: Herero Politics on the Eve of Colonization. In: _____. **Herero Heroes: A Socio-Political History of the Herero of Namibia 1890-1923.** Oxford: James Currey, 1999. cap. 1.

GEWALD, Jan-Bart. Introduction. In: _____. **Herero Heroes: A Socio-Political History of the Herero of Namibia 1890-1923.** Oxford: James Currey, 1999.

GEWALD, Jan-Bart. Ovita Ovia Zürn: Zürns's War. In: _____. **Herero Heroes: A Socio-Political History of the Herero of Namibia 1890-1923.** Oxford: James Currey, 1999. cap. 5.

- GINZBURG, Carlo. **História noturna**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- GINZBURG, Carlo. **O fio e os rastros**: verdadeiro, falso, fictício. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica**, Lisboa, v. 10, n. 1, p. 161-173, 2006.
- GOMES, Edlaine de Campos. Morte em família: ritos funerários em tempo de pluralismo religioso. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v.49, n. 2, p. 731-754, 2006.
- GOMES, P. A. G. “As outras vozes”: percursos femininos, cultura política e processos emancipatórios na Guiné-Bissau. **Odeere**, Jequié, n. 1, p. 121-145, 2016.
- GOMES, P. A. G.; FIGUEIREDO, Angela. Para além dos feminismos: uma experiência comparada entre Guiné-Bissau e Brasil. **INTERthesis**, Florianópolis, v. 24, p. 909-927, 2016.
- GONÇALVES, Jonuel. Introdução: Radicalmente África. In: _____. **África no mundo contemporâneo**: estruturas e relações. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.
- GONDOLA, Ch. Didier. Popular music, urban society, and changing gender relations in Kinshasa, Zaire (1950-1990). In: GROSZ-NGATÉ, Maria; KOKOLE, Omari H. **Gendered encounters**: challenging cultural boundaries and social hierarchies in Africa. New York: Routledge, 1997.
- GOOD, Byron J. Medical anthropology and the problem of belief. In: GOOD, Byron J. et al. **A reader in medical anthropology**: theoretical trajectories, emergent realities. Malden: Wiley-Blackwell, 2010.
- GOOD, Byron Joseph. Cómo construye la medicina sus objetos. In: _____. **Medicina, racionalidad y experiencia**: Una perspectiva antropológica. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2003. cap. 3.
- GOOD, Mary-Jo DelVecchio et al. Pain as human experience: an introduction. In: _____. **Pain as human experience**: an anthropological perspective. Berkeley: University of California Press, 1992. cap. 1.
- GOOD, Mary-Jo DelVecchio. Work as a haven from pain. In: GOOD, Mary-Jo DelVecchio et al. **Pain as human experience**: an anthropological perspective. Berkeley: University of California Press, 1992. cap. 3.
- GREY, Mark; DEVLIN, Michele. Ebola and Localizing the “Global Other” in the United States. **Somatosphere**, 2015. Disponível em: <<http://somatosphere.net/2015/01/ebola.html>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2014.

HALLOWELL, Gbanabom. **Leoneanthology**: Contemporary short stories and poems from Sierra Leone. Freetown: Sierrarts Publishing, 2013.

HAN, Clara. **Life in Debt**: times of care and violence in neoliberal Chile. Berkeley: University of California Press, 2012.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

HARMAN, Eva. Schooling, Urgency, and Hope For Movement Ahead of The Ebola Crisis in Liberia: Perspectives from Recent Fieldwork. **Cultural Anthropology**, out. 2014. Disponível em: <<https://culanth.org/fieldsights/600-schooling-urgency-and-hope-for-movement-ahead-of-the-ebola-crisis-in-liberia-perspectives-from-recent-fieldwork>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

HEALTH PROTECTION SURVEILLANCE CENTRE. **Ebola**: important information. Ireland: HPSC, [201-].

HEWLETT, Barry S. Evolutionary Cultural Anthropology: Containing Ebola Outbreaks and Explaining Hunter-Gatherer Childhoods. **Current Anthropology**, Chicago, v. 57, p. S27-S37, jun. 2016. Supplement 13.

HEWLETT, Bonnie L.; HEWLETT, Barry S. Providing Care and Facing Death: Nursing During Ebola Outbreaks in Central Africa. **Journal of Transcultural Nursing**, v. 16, n. 4, p. 289-297, out. 2005.

HIRATA, Helena; GUIMARÃES, Nadya Araújo et al. **Cuidado e Cuidadoras**: As várias faces do trabalho do Care. São Paulo: Atlas, 2012.

HISTÓRIA EM FOCO. Bauru: Alto astral, v.1, n. 1, 2014.

HOFFMAN, Danny. **The war machines**: young men and violence in Sierra Leone and Liberia. Durham: Duke University Press, 2011.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de; SOVIK, Liv. Entrevista com JB Stuart Hall. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/entrevista-com-jb-stuart-hall/>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

HOMENAGEM AO DR. UMAR SHEIK KHAN na ocasião de sua morte. 2014. 1 imagem, color. Disponível em: <<https://www.thesierraleonetelegraph.com/president-koroma-officially-declares-dr-khan-a-national-hero/>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

HONWANA, Alcinda Manoel. **Espíritos vivos, tradições modernas**: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique. Maputo: Promedia, 2002.

HONWANA, Alcinda. Innocent and guilty: child-soldiers as interstitial and tactical agents. In: HONWANA, Alcinda; DE BOECK, Filip. **Makers and breakers: children and youth in postcolonial Africa**. Oxford: James Currey, 2005.

hooks, bell. Intelectuais negras. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464-478, 1995.

hooks, bell. Vivendo de amor. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C. **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**. Rio de Janeiro: Pallas & Criola, 2000.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 149-160, mar. 2008.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimentos de africanos: duas perspectivas sobre estudos africanos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, p. 120-131, 2009.

I WILL never forget what Ebola did to me – Survivor. **Premier News**, Freetown, p. 6, 29 Jun. 2015.

IBRAHIM, Aisha Fofana. **War's other voices: testimonies by Sierra Leonean women**. 2006. 230 p. Ph. D. Dissertation – Illinois State University, 2006.

ILGES, Michelle Cirne. **A produção de ciências sociais no continente africano e a agência do CODESRIA**. 2016. 198 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

JEGANATHAN, Pradeep. Checkpoint: anthropology, identity, and the state. In: DAS, Veena; POOLE, Deborah. **Anthropology in the margins of the state: an anthropological perspective**. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2004.

KAMARA, Mariatu; MCCLELLAND, Susan. **The bite of the mango**. Buffalo: Annick Press, 2008.

KAUR, Rup. **O que o sol faz com as flores**. São Paulo: Editora Planeta, 2017.

KEHR, Janina. Against Sick States: Ebola Protests in Austerity Spain. **Somatosphere**, 2014. Disponível em: <<http://somatosphere.net/2014/10/against-sick-states.html>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

KINGORI, Patricia; MCGOWAN, Catherine. After the End of Ebola. **Somatosphere**, 2016. Disponível em: <<http://somatosphere.net/2016/08/after-the-end-of-ebola.html>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

KLEINMAN, Arthur M. Medicine's symbolic reality: on a central problem in the philosophy of medicine. In: GOOD, Byron J. et al. **A reader in medical**

anthropology: theoretical trajectories, emergent realities. Malden: Wiley-Blackwell, 2010.

KLEINMAN, Arthur. The violences of everyday life: the multiple forms and dynamics of social violences. In: DAS, Veena et al. **Violence and Subjectivity**. Berkeley: University of California Press, 2000.

KLÜGER, Ruth. **Paisagens da memória**: autobiografia de uma sobrevivente do Holocausto. São Paulo: Editora 34, 2005.

KONSTAN, David. Ressentimento – História de uma emoção. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia. **Memória e (Res)sentimento**: indagações sobre uma questão sensível. 2a ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2004. cap. 3.

KOPYTOFF, Igor. The Internal African Frontier: The Making of African Political Culture. In: _____. **The African Frontier**: The Reproduction of Traditional African Societies. Bloomington: Indiana University Press, 1989. cap. 1.

LACHENAL, Guillaume. Ebola 2014. Chronicle of a well-prepared disaster. **Somatosphere**, 2014. Disponível em: <<http://somatosphere.net/2014/10/chronicle-of-a-well-prepared-disaster.html>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

LACHENAL, Guillaume. Post-Script, Still Longer Shadows: Guillaume Lachenal on “In the Shadow of Ebola”. **Somatosphere**, 2015. Disponível em: <<http://somatosphere.net/2015/11/post-script-still-longer-shadows-guillaume-lachenal-on-in-the-shadow-of-ebola.html>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

LAST, Murray. Reconciliation and memory in Postwar Nigeria. In: DAS, Veena et al. **Violence and Subjectivity**. Berkeley: University of California Press, 2000.

LATUFF, Carlos. **Ajuda humanitária de Obama para a Libéria**. 2014. 1 imagem, color. Disponível em: <<https://operamundi.uol.com.br/opiniaio/37910/ajuda-humanitaria-de-obama-para-a-liberia>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

LAUWERS, Michel. **O nascimento do cemitério**: lugares sagrados e terra dos mortos no Ocidente medieval. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

LAZZARI, Alex. Ante la serpiente del mal: comentario extemporáneo a otro texto de Taussig. **Papeles de trabajo**, San Martín, v. 3, n. 5, p 387-394, jun. 2009. Disponível em: <<http://www.unsam.edu.ar/ojs/index.php/papdetrab/issue/view/18>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

LE MONDE DIPLOMATIQUE. Le Monde Diplomatique Brasil. Disponível em: <<https://diplomatie.org.br/>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

LEIRIS, Michel. **A África Fantasma**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

LEIRIS, Michel. Le sacré dans la vie quotidienne. In: HOLLIER, D. **Le Collège de Sociologie**. Paris: Gallimard, 1995.

- LEVI, Primo. **É isto um homem?**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. 3a ed. Petropolis: Vozes, 1982.
- LOBO, Andréa de Souza. **Tão longe, tão perto**: organização familiar e emigração feminina na Ilha da Boa Vista Cabo Verde. 2007. 266 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2007.
- LOBO, Andréa de Souza. Um filho para duas mães?: Notas sobre a maternidade em Cabo Verde. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 53, n. 1, p. 117-145, 2010.
- LOBO, Andréa. Seguindo famílias em movimento: reflexões sobre os desafios da pesquisa etnográfica em contextos de mobilidade. In: LOBO, Andréa; DIAS, Juliana Braz. **Mundos em circulação**: perspectivas sobre Cabo Verde. Brasília: APA Publicações; LetrasLivres; Cidade da Praia: Edições UNI-VC, 2016. (Coleção Sociedade, v. 10).
- LOCKE, Peter Andrew. **City of Survivors**: Trauma, Grief, and Getting By in Post-War Sarajevo. 2009. 267 p. Ph. D. Dissertation (Philosophy) – Department of Anthropology, Princeton University, Princeton, 2009.
- LOPES, Pedro; MOUTINHO, Laura. Uma Nação de Onze Línguas?: Diversidade social e linguística nas novas configurações de poder na África do Sul. **Tomo**, Aracajú, v. 20, p. 27-57, 2012.
- LOWENKRON, Laura. Dos sentimentos subjetivos às provas objetivas: uma etnografia do olhar investigativo (policial e antropológico) frente a cenas de pornografia infantil. **Revista de Antropologia**, v. 57, n. 1, p. 145-177, 2014.
- LUCAN, Talabi Aisie. **Jeneba**. London: Evans Brothers, 1976. (Evans English readers: Stage six).
- LUTZ, Catherine. Antropologia com emoção. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 213-224, abr. 2012.
- M'BOKOLO, Elikia. **África Negra**: história e civilizações: t. 1: até o século XVII. Salvador: EDUFBA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2008.
- M'BOKOLO, Elikia. **África Negra**: história e civilizações: t. 2: do século XIX aos nossos dias. Salvador: EDUFRA; São Paulo: Casa das Áfricas, 2011.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. O (velho e bom) caderno de campo. **Sexta-feira**, São Paulo, n. 1, p. 8-11, mai. 1997.
- MAINA, Wachira. Kenya: the state, donors and the politics of democratization. In: ROOY, Alison Van. **Civil Society and Aid Industry**: The Politics and Promise. London: Earthscan, 1998. cap. 5.

MAMDAMI, Mahmood. **When Victims become killers: colonialism, nativism, and he genocide in Rwanda**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2001.

MAMDANI, Mahmood. A Brief History of Genocide. **Transition**, Cambridge, n. 87, p. 26-47, 2001.

MANIVANNAN, Anjali. Gender inequalities in access to information about Ebola as gender-based violence. **Harvard Human Rights Journal**, Danvers, 22 Jun. 2015. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/entrevista-com-jb-stuart-hall/http://harvardhrj.com/2015/06/gender-inequalities-in-access-to-information-about-ebola-as-gender-based-violence/>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

MARÍ SÁEZ, Almudena; KELLY, Ann H.; BROWN, Hannah. Notes from Case Zero: Anthropology in the time of Ebola. **Somatosphere**, 2014. Disponível em: <<http://somatosphere.net/2014/09/notes-from-case-zero-anthropology-in-the-time-of-ebola.html>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

MARQUES, Ana Claudia. Movimentos em família. **RURIS**, Campinas, v. 9, n. 1, p. 13-37, mar. 2015.

MARQUES, Ana Claudia; VILLELA, Jorge Mattar. O que se diz, o que se escreve: etnografia e trabalho de campo no sertão de Pernambuco. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 37-74, jan./jun. 2005.

MÁRQUEZ, Gabriel García. **Cem anos de solidão**. 58a ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

MARTIN, Phyllis M. About the town. In: _____. **Leisure and society in colonial Brazzaville**. Cambridge: Cambridge University Press, [1995?]. cap. 5.

MARTIN, Phyllis M. High society. In: _____. **Leisure and society in colonial Brazzaville**. Cambridge: Cambridge University Press, [1995?]. cap. 7.

MARTIN, Phyllis M. The emergency of leisure. In: _____. **Leisure and society in colonial Brazzaville**. Cambridge: Cambridge University Press, [1995?]. cap. 3.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória de sentimentos (1921). In: _____. **Antropologia**. São Paulo: Ática, 1979. cap.4.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MCGOVERN, Mike. Bushmeat and the Politics of Disgust. **Cultural Anthropology**, out. 2014. Disponível em: <<https://culanth.org/fieldsights/588-bushmeat-and-the-politics-of-disgust>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

MCGOWAN, Jessica.[Sem título]. 2014. 1 fotografia, color. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/sociedade/saude/estou-muito-feliz-de-estar-vivo-diz-medico-salvo-apos-contrair-ebola-na-africa-13683871>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

MÉDICOS SEM FRONTEIRAS. Disponível em: <<https://www.msf.org.br/>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

MÉDICOS SEM FRONTEIRAS. **Relatório Anual 2014**. Rio de Janeiro: MSF no Brasil, 2015.

MENESES, Maria Paula G. “Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada”: para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; SILVA, Teresa Cruz e. **Moçambique e a reinvenção da emancipação social**. Maputo: Centro de Formação Jurídica e Judiciária, 2004.

METCALF, Peter; HUNTINGTON, Richard. **Celebrations of death: the anthropology of mortuary ritual**. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, [1991].

MEYERS, Todd. Limn issue no. 5: Ebola’s Ecologies. **Somatosphere**, 2015. Disponível em: <<http://somatosphere.net/2015/08/limn-issue-no-5-ebolas-ecologies.html>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

MIKA, Marissa. Film Forum – In the Shadow of Ebola. **Somatosphere**, 2015. Disponível em: <<http://somatosphere.net/2015/09/film-forum-in-the-shadow-of-ebola.html>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

MITCHELL, J. Clyde. A dança kalela: aspectos das relações sociais entre africanos urbanizados na Rodésia do Norte. In: FELDMAN-BIANCO, Bela. **Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos**. São Paulo: Editora da Unesp, 2010.

MOAWOMA RURAL WOMEN’S DEVELOPMENT ASSOCIATION. **Profile of Moawoma Rural Women’s Development Association**. Kenema: MORWODAS, [20--].

MORAES, Marcelo. A crítica de Derrida ao etnocentrismo não declarado de Lévi-Strauss. **Ensaio Filosóficos**, Rio de Janeiro, v. 7, p. 137-155, abr. 2013.

MORAN, Mary; HOFFMAN, Daniel. Introduction: Ebola In Perspective. **Cultural Anthropology**, out. 2014. Disponível em: <<https://culanth.org/fieldsights/586-introduction-ebola-in-perspective>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

MORIN, Stephanie. **The Price of Peace: Sierra Leone’s Transitional Justice Model on Trial**. 2005. 191 p. Senior Thesis (Bachelor of Arts with Honours in International Relations) – Brown University, Providence, 2005.

MOUTINHO, Laura et al. Retóricas ambivalentes: ressentimentos e negociações em contextos de sociabilidade juvenil na Cidade do Cabo (África do Sul). **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 35, p. 139-176, 2010.

MOUTINHO, Laura. Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 42, p. 201-248, jan./jun. 2014.

MOUTINHO, Laura. Experiências do feminino na África do Sul pós-apartheid: ambivalências, ressentimentos e (re)negociações. **Diversitas**, v. 1, n. 1, p. 67-75, mar./set. 2013.

MOUTINHO, Laura. On The other side?: Das implicações morais de certos horizontes imaginativos na África do Sul. **Anuário Antropológico**, Brasília, v. 40, n. 2, p. 77-97, 2015.

MOUTINHO, Laura. Sobre danos, dores e reparações: The Moral Regeneration Movement – controvérsias morais e tensões religiosas na ordem democrática sul-africana. In: TRAJANO FILHO, Wilson. **Travessias antropológicas: estudos em contextos africanos**. Brasília: ABA, 2012.

MOUTINHO, Laura. **Des braves gens qui s'aiment de détester ensemble**. 2018. Tese (Livre-docência) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

MUKASONGA, Scholastique. **A mulher de pés descalços**. São Paulo: Nós, 2017.

NEWLAND, H. Osman. **Sierra Leone: its people, products, and secret societies**. New York: Negro Universities Press, 1916.

NGUYEN, Vinh-Kim. Ebola: How We Became Unprepared, and What Might Come Next. **Cultural Anthropology**, out. 2014. Disponível em: <<https://culanth.org/fieldsights/605-ebola-how-we-became-unprepared-and-what-might-come-next>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

NICKERSON, Jackie. [Sem título]. 2014. 1 imagem, color. Disponível em: <<https://timedotcom.files.wordpress.com/2014/03/time-ebola-cover-person-of-the-year-141222-01.jpg>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

OECD; SWAC. **Regional Atlas on West Africa**. Paris: OECD Publishing, 2009. West African Studies.

PARK, Sung-Joon; UMLAUF, René. Caring as existential insecurity: quarantine, care, and human insecurity in the Ebola crisis. **Somatosphere**, 2014. Disponível em: <<http://somatosphere.net/2014/11/caring-as-existential-insecurity.html>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

PARTNERS OF THE AMERICAS. Disponível em: <<http://www.partners.net/>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

PASSADOR, Luiz Henrique. **Guerrear, casar, pacificar, curar: o universo da "tradição" e a experiência com o HIV/Aids no distrito de Homóine, Sul de Moçambique**. 2011. 269 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

PEACE CORPS SIERRA LEONE. **Krio Language Manual**. Freetown: Peace Corps Sierra Leone, 1985.

PELÚCIO, Larissa. Subalterno quem, cara pálida?: Apontamento às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. **Contemporânea**, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 395-418, jul./dez. 2012.

PIAS, Nataniel; PIAS, Rubi. **Lɛ wi lan krio JSS 1**. Freetown: Lekon Publishing, 1996.

PIAS, Nataniel; PIAS, Rubi. **Lɛ wi lan krio JSS II**. Freetown: Lekon Publishing, 1996.

PIMENTA, Denise M. polaroids: um experimento metodológico na Serra Leoa (África do Oeste). **PROA**, Campinas, v. 8, n. 1, p. 103-115, jan./jun. 2018.

PIMENTA, Denise. "If you suspect a case of Ebola... free call 177": Ensaio sobre a militarização da saúde em Serra Leoa no período da epidemia de Ebola (2014-2016). **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 27, n. 1, p. 85-117, jan./dez. 2018.

PIMENTA, Denise; COSTA, Denise. Antropologia do além-mar: Entrevista com Wilson Trajano. **Três Pontos**, Belo Horizonte, v. 5, n. 2, p. 151-156, dez. 2008.

PIMENTA, Denise; MOUTINHO, Laura. África no plural: um dossiê. **Cadernos de Campo**, Araraquara, v. 1, n. 23, jul./dez. 2017. 286p.

PIMENTA, Denise; MOUTINHO, Laura. Um encontro com Esmeralda Mariano: reflexões sobre o fazer antropológico em Moçambique e alhures. **Cadernos de Campo**, Araraquara, v. 1, n. 23, p. 13-24, jul./dez. 2017.

PIMENTA, Denise; MOUTINHO, Laura; LOPES, Pedro. "Há um mundo africano inteiro à nossa espera": Wilson Trajano Filho, um profissional da alteridade. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 59, n. 3, p. 295-321, dez. 2016.

PINA CABRAL, João de. Mães, pais e nomes no Baixo Sul (Bahia, Brasil). In: PINA CABRAL, João de; VIEGAS, Suzana de M. **Nomes: gênero, etnicidade e família**. Coimbra: Almedina, 2007.

PINA-CABRAL, João. Agnatas, vizinhos e amigos: variantes da vicinalidade em África, Europa e América. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v.5, n. 2, p. 22-46, 2014.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

PORTER, Arthur Thomas. **Creoleedom: a study of the development of Freetown society**. London: Oxford University Press, 1963.

PRATES, Daniele Regina Abilas. "Não quero lembrar...muito sofrimento": percursos da memória entre os refugiados palestinos no Brasil. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 20, n.42, p. 133-152, jul./dez. 2014.

PRESTON, Richard. **Zona quente**: uma história terrível e real. 3a ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

QUEIROZ, Renato da Silva. As epidemias como fenômenos sociais totais: o surto de gripe espanhola em São Paulo (1918). **Revista USP**, São Paulo, n. 63, p. 64-73, set./nov. 2004.

RADIN, Joanna. Never Ending Stories: Narrating Frozen Evidence of Infectious Epidemics Past. **Somatosphere**, 2016. Disponível em: <<http://somatosphere.net/2016/06/never-ending-stories-narrating-frozen-evidence-of-infectious-epidemics-past.html>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

RAMOS, André de Carvalho. **Processo internacional de direitos humanos**. 3a ed. São Paulo: Saraiva, 2013.

RICHARDS, Paul. **Ebola**: how a people's science helped end an epidemic. London: Zed Books, 2016.

RICHARDS, Paul. **Fighting for the rain forest**: war, youth and resources in Sierra Leone. Oxford: James Currey, 1996.

RICHARDS, Paul; MOKUWA, Alfred. Village Funerals and the Spread of Ebola Virus Disease. **Cultural Anthropology**, out. 2014. Disponível em: <<https://culanth.org/fieldsights/590-village-funerals-and-the-spread-of-ebola-virus-disease>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

ROAD Map of Sierra Leone. London: Oxford Cartographers, [20--]. 3 mapas, color., 100 cm x 100 cm. Escala: 1:14.500; 1:10.000; 1:396.000.

ROBLEY, H. G. **Maori tattooing**. New York: Dover, 2003.

RODRIGUES, José Carlos. **Higiene e Ilusão**: o lixo como invento social. Rio de Janeiro: NAU, 1995.

ROSS, Fiona. La elaboración de una Memoria Nacional: la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica. **Cuadernos de Antropología Social**, Buenos Aires, n. 24, p. 51-68, dic. 2006.

SAHLINS, Marshall. **Esperando Foucault, ainda**. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SANTOS, Acácio Sidinei Almeida. **Os Akan-agni Morofó da Costa do Marfim (África do Oeste) frente à emergência e à disseminação do HIV/AIDS**. 2003. 378 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Descolonizar as Ciências Sociais**. Colégio do Espírito Santo, Universidade de Évora, Évora, 16 abr. 2013. 1 vídeo (78 min), color.,

idioma original: português. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=1WIt9AThYIQ>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Porquê as Epistemologias do Sul?**. Centro de Estudos Sociais, Coimbra, 09 mar. 2012. 1 vídeo (78 min), color., idioma original: português. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ErVGiIUQHjM>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

SARLO, Beatriz. **Tempo passado**: cultura da memória e guinada subjetiva. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SARTI, Cynthia Andersen. **A família como espelho**: um estudo sobre a moral dos pobres na periferia de São Paulo. 1994. 222 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1994.

SARTI, Cynthia Andersen; BARBOSA, Rosana Machin; SUAREZ, Marcelo Mendes. Violência e Gênero: vítimas demarcadas. **Physis**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 167-183, 2006.

SARTI, Cynthia. A construção de figuras da violência: a vítima, a testemunha. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 20, n. 42, p. 77-105, jul./dez. 2014.

SARTI, Cynthia. A vítima como figura contemporânea. **Caderno CRH**, Salvador, v. 24, n. 61, p. 51-61, jan./abr. 2011.

SARTI, Cynthia. Sofrimento e memória: retrato calado. In: AGUILERA, Yanet. **Imagem e exílio**. São Paulo: Discurso Editorial, 2014.

SAYEGH, Jackie. Ebola and the Health Care Crisis in Liberia. **Cultural Anthropology**, out. 2014. Disponível em: <<https://culanth.org/fieldsights/595-ebola-and-the-health-care-crisis-in-liberia>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

SCHROVEN, Anita. Ebola in Guinea: Revealing the State of the State. **Cultural Anthropology**, out. 2014. Disponível em: <<https://culanth.org/fieldsights/587-ebola-in-guinea-revealing-the-state-of-the-state>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

SCOTT, Joan W. A invisibilidade da experiência. **Projeto História**, São Paulo, v. 16, p. 297-325, fev. 1998.

SÉMELIN, Jacques. **Purificar e destruir**: usos políticos dos massacres e dos genocídios. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

SHAW, Rosalind. Forgive and Forget: Rethinking Memory in Sierra Leone's Truth and Reconciliation Commission. **USIP**, Washington, 29 Apr. 2004. Disponível em: <<https://www.usip.org/events/forgive-and-forget-rethinking-memory-sierra-leones-truth-and-reconciliation-commission>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

SHAW, Rosalind. Rethinking Truth and Reconciliation Commissions: Lessons from Sierra Leone. **USIP**, Washington, 13 Feb. 2005. Disponível em:

<<https://www.usip.org/publications/2005/02/rethinking-truth-and-reconciliation-commissions-lessons-sierra-leone>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

SIERRA LEONE. **Health Declaration Form**. Freetown: Republic of Sierra Leone, [2014 ou 2015].

SIERRA LEONE. Ministry of Education, Science and Technology. **Lɛ wi rid ɛn rayt – Krio 1**. Freetown: Ministry of Education, Science and Technology, 2011.

SIERRA LEONE. Ministry of Health and Sanitation; Ministry of Social Welfare, Gender and Children's Affairs. Comprehensive Programme for EVD Survivors. **EVD Survivor Vulnerability Assessment**. [201-]. Survey questionnaire directed to Ebola survivors.

SIERRA LEONE. Ministry of Health and Sanitation; UNICEF. **Ebola: Staying Safe**. Freetown: MoHS, 2014.

SIERRA LEONE. Ministry of Health and Sanitation; VOLUNTARY SERVICE OVERSEAS. **Ebola: Are you going to the airport?**. Freetown: MoHS, 2015.

SIERRA LEONE. Truth and Reconciliation Commission. **Truth and Reconciliation Commission Report for the Children of Sierra Leone**. Freetown: Sierra Leone Truth and Reconciliation Commission, 2004.

SÖDERSTRÖM, Johanna. Ebola and the Ex-Combatant Community. **Cultural Anthropology**, out. 2014. Disponível em: <<https://culanth.org/fieldsights/601-ebola-and-the-ex-combatant-community>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

SONTAG, Susan. **A doença com metáfora**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

SONTAG, Susan. **Diante da dor dos outros**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SOURNIA, Jean-Charles; RUFFIE, Jacques. **As epidemias na história do homem**. Lisboa: Edições 70, 1986.

SPIEGELMAN, Art. **Maus: a história de um sobrevivente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SPITZER, Leo. **The creoles of Sierra Leone: responses to colonialism, 1870-1945**. Madison: University of Wisconsin Press, 1974.

SPITZER, Leo. **Vidas de entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental, 1780-1945**. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2001.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

STANDARD TIMES. Freetown: Standard Times Publications, 19 Oct. 2015.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

SZYMBORSKA, Wislawa. **Poemas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

TAUSSIG, Michel. **Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

TAYLOR, Anne-Christine. L'oubli des morts et la mémoire des meurtres: expériences de l'histoire chez les Jivaro. **Terrain**, Paris, n. 29, p. 83-96, set. 1997.

TAYLOR, Anne-Christine. Les masques de la mémoire: Essai sur la fonction des peintures corporelles jivaro. **L'Homme**, v. 165, p. 223-248, 2003.

THE ACT of Killing. Directed by Joshua Oppenheimer. Produced by Werner Herzog. Austin, Texas: Drafthouse Films, 2012. 1 DVD (122 minutes), color, in Indonesian.

THOMAS, Abdul Rashid. President Koroma is not interested in third term presidency. **The Sierra Leone Telegraph**, 26 Apr. 2014. Disponível em: <<https://www.thesierraleonetelegraph.com/president-koroma-is-not-interested-in-a-three-terms-presidency/>>. Acesso em: 15 set. 2018.

THOMAZ, Omar Ribeiro. Eles são assim: racismo e o terremoto de 12 de janeiro de 2010 no Haiti. **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 20, n. 20, p. 273-284, jan./dez. 2011.

THOMAZ, Omar Ribeiro. O TEMPO E O MEDO: a longa duração da guerra em Moçambique. **Outros Tempos**, Maranhão, vol. 15, n. 26, p. 88 -97, 2018.

THOMAZ, Omar Ribeiro. O terremoto no Haiti, o mundo dos brancos e Lougawou. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 86, p. 23-39, mar. 2010.

TINCQ, Henri. Tragédie des migrants en Méditerranée: Sartre et Aron, revenez!. **Slate**, Paris, 23 avr. 2015. Disponível em: <<http://www.slate.fr/story/100723/tragedie-migrants-mediterranee-indifference>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

TRAJANO FILHO, Wilson. A nação na web: rumores de identidade na Guiné-Bissau. In: PEIRANO, Mariza. **O dito e o feito: ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. (Coleção Antropologia da Política, 12). cap.4.

TRAJANO FILHO, Wilson. Outros rumores de identidade na Guiné-Bissau. **Série Antropologia**, Brasília, n. 279, 2000. Disponível em: <<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie279empdf.pdf>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

TRAVASSOS, Elizabeth. Palavras que consomem: contribuição dos cocos-de-embolada. **Revista IEB**, São Paulo, n. 51, p. 13-40, 2010.

TUCKER, Boima. Beats, Rhymes and Ebola. **Cultural Anthropology**, out. 2014. Disponível em: <<https://culanth.org/fieldsights/592-beats-rhymes-and-ebola>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

TURNER, Victor Witter. **O processo ritual**: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos**: aspectos do ritual Ndembu. Niterói: EdUFF, 2005.

UN OFFICE FOR THE COORDINATION OF HUMANITARIAN AFFAIRS. Map Republic of Sierra Leone District. 01 Jul. 2000. Disponível em: <<https://www.usip.org/publications/2005/02/rethinking-truth-and-reconciliation-commissions-lessons-sierra-leonehttps://reliefweb.int/map/sierra-leone/map-republic-sierra-leone-district>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE. Disponível em: <[Tese Denise Pimenta - USP.docxhttp://www.uem.mz/](http://www.uem.mz/)>. Acesso em: 21 nov. 2018.

UNIVERSITY OF CAPE TOWN. African Gender Institute. Feminist Africa. Disponível em: <<http://www.agi.ac.za/agi/feminist-africa>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

UTAS, Mats. Agency of victims: young women in the Liberian Civil War. In: HONWANA, Alcinda; DE BOECK, Filip. **Makers and breakers**: children and youth in postcolonial Africa. Oxford: James Currey, 2005.

VARGHA, Dora. After the End of Disease: Rethinking the Epidemic Narrative. **Somatosphere**, 2016. Disponível em: <<http://somatosphere.net/2016/05/after-the-end-of-disease-rethinking-the-epidemic-narrative.html>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

VARIKAS, Eleni. **A escória do mundo**: figuras do pária. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

VECCHIOLI, Virginia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 177-180, 2000.

VEGA SANABRIA, Guillermo. Ciência, justiça e antropologia no debate sul-africano da AIDS: produção de sensibilidades e regulação moral entre especialistas. **Sexualidad, Salud y Sociedad**, Rio de Janeiro, n. 26, p. 191-212, 2017.

VEGA SANABRIA, Guillermo. **Ciência, justiça e cultura na controvérsia sul-africana sobre as causas e tratamentos da AIDS**. 2013. 262 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

VERHULST, Stefaan; YOUNG, Andrew. Open Data's Impact: Battling Ebola in Sierra Leone: Data sharing to improve crisis response. New York: GovLab, Jan. 2016. Disponível em: <<http://odimpact.org/case-battling-ebola-in-sierra-leone.html>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

WEATHER FORECAST. Disponível em: <<https://www.weather-forecast.com/locations/Kenema/forecasts/latest>>. Acesso em: 15 set. 2018.

WESLEY, Patricia Jabbeh. Liberia's Ebola Epidemic: Did the Government Fall Asleep at the Wheel?. **Cultural Anthropology**, out. 2014. Disponível em: <<https://culanth.org/fieldsights/602-liberia-s-ebola-epidemic-did-the-government-fall-asleep-at-the-wheel>>. Acesso em: 01 nov. 2016.

WEST AFRICAN MEDICAL MISSIONS. Disponível em: <<https://www.westafricanmedicalmissions.org/>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

WHITE, E. Frances. **Sierra Leone's settler women traders**: women on the Afro-European frontier. Michigan: University of Michigan Press, 1987.

WHITE, Luise. "Bandages on your mouth": the experience of colonial medicine in East and Central Africa. In: _____. **Speaking with vampires**: rumor and history in Colonial Africa. Berkeley: University of California Press, 2000. cap. 3.

WHITE, Luise. Historicizing rumor and gossip. In: _____. **Speaking with vampires**: rumor and history in Colonial Africa. Berkeley: University of California Press, 2000. cap. 2.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. Ebola Response Roadmap. 2014 Ebola Outbreak in West Africa - Outbreak Distribution Map. 2014. 1 imagem, color. Disponível em: <<https://www.usaid.gov/what-we-do/global-health/global-health-newsletter/fighting-ebola-2014-special-edition>>. Acesso em: 15 set. 2018.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. [Sem título]. [2014?]. 1 imagem, color. Disponível em: <<https://www.webmd.com/a-to-z-guides/ebola-fever-virus-infection>>. Acesso em: 21 nov. 2018.

WIESEL, Elie. **A noite**. 3a ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. 2a ed. São Paulo: Cosac Naify, 2007.