

3

As práticas de autoatenção à gestação

Conversar com mulheres Munduruku com a intenção de obter alguma informação sobre práticas de “autoatenção” à gestação (Menéndez, 2003) mostrou-se, inicialmente, uma técnica de investigação pouco produtiva. Em geral, destacavam o esforço físico demasiado a ser evitado, assim como o deslocamento de objetos pesados. Nas falas, apontavam como precauções a serem adotadas para uma gravidez segura e saudável: limitar-se a não cometer *extravagâncias* no trabalho cotidiano. De fato, a relação entre mulheres de gerações diferentes era marcada por uma tentativa de controle dos exageros. As mulheres mais velhas eram taxativas em suas advertências às gestantes mais jovens quanto ao esforço físico ou ao trabalho exagerado por longas horas na roça ou à beira do rio. Elas falavam em voz alta com a gestante para que todos escutassem. Segundo as mulheres mais velhas, não era correto trabalhar em excesso, pois a *gestante* ou *mulher buchuda* estava *carregando uma criança*. Tudo levava a crer que as práticas de autoatenção à gestação sintetizavam um controle dos exageros no trabalho cotidiano para evitar os riscos de *queda* e *aborto*. Contudo, no decorrer do trabalho de campo, engraidei, e minha relação com meus interlocutores mudou. Com isso, um conjunto de práticas de autoatenção à gestação passou a ocupar um lugar central em minhas observações e participação na vida cotidiana dos Munduruku.

Ao início da pesquisa, antes de minha gravidez, havia obtido muitos dados sobre as práticas de autoatenção relativas ao pós-parto em contraste com as poucas informações sobre gestação, pois o pós-parto abrangia um período liminar severamente cumprido como *resguardo* e era tema recorrente nas inquietações dos Munduruku. Por esse mo-

tivo, procurei aprender sobre as práticas de autoatenção à gestação a partir da comparação com aquelas realizadas no pós-parto. Nas rodas de conversa ao final das tardes, quando eu perguntava à Lana, que estava grávida de seis meses, sobre seu dia e sobre sua gestação, as informações eram sempre muito genéricas, do tipo, está tudo bem, foi um dia normal. Eu insistia em refazer minhas questões a cada dia, porém, aos poucos, procurei torná-las mais específicas e, ao invés de perguntar para Lana o que podia comer ou o que havia comido naquele dia, passei a questionar se ela estava comendo apenas *comida escolhida*. Dado o fato de que o *resguardo* de pós-parto inclui uma dieta marcada pela restrição de uma série de espécies animais, vegetais e frutíferas contribuindo para uma refeição feita apenas com *comida escolhida*, eu havia pensado que poderia haver um paralelo com o período da gestação. Seguindo a mesma lógica, também perguntei, em um dado momento, se havia algum cuidado especial para a mulher grávida. Apesar de meus esforços, posso dizer que esse tema de conversa não rendia. Tanto Lana como outras mulheres comentavam que a *gestante* podia comer de tudo e não havia com o que se preocupar, apenas era importante cuidar para evitar *queda* e não fazer nenhuma *extravagância*.

Minhas observações quanto à rotina de Lana confirmavam suas afirmações de que a rotina da mulher Munduruku não mudava como gestante. Lana trabalhava como cozinheira no polo base, cuidava de sua casa, de seus três filhos, lavava roupas e louças na beira do rio, trabalhava na roça e continuou com essas atividades durante toda a gestação. Igualmente, Lara, que ao nono mês de gestação ainda executava todas as atividades diárias dos cuidados com a casa e seu entorno, e os cuidados com seus outros cinco filhos. Da mesma forma, outras mulheres Munduruku seguiram exercendo suas atividades diárias até o momento do parto, fosse no interior da casa ou em seu entorno, fosse no trabalho na roça ou na produção da farinha ou, ainda, na escola (no caso de uma professora). Parecia não haver nenhuma restrição quanto às atividades e aos espaços de circulação para as gestan-

tes Munduruku, diferentemente do que acontecia no *resguardo* do pós-parto.

Todavia, esse cenário mudou bastante quando, grávida de três meses, iniciei a terceira etapa do trabalho de campo. Naquela ocasião, havia ainda outras duas mulheres grávidas na família extensa com quem morava. Iara, mãe de três crianças, estava grávida de cinco meses, e Naná, mãe de duas crianças, estava de sete meses. A observação participante foi, a partir desse momento, uma técnica intensamente produtiva. O fato de eu estar gestante contribuiu para ampliar e mesmo reverter as informações anteriormente obtidas. As contribuições de Lana e das outras mulheres gestantes, com as quais conversei durante as primeiras duas etapas do trabalho de campo, foram se detalhando à medida que vinham me fazer perguntas, advertências e compartilhar experiências. Uma das mulheres grávidas, Naná, era neta e vizinha de Ceci. A outra, Iara, era filha de criação de Ceci. Iara cuidava da casa de Ceci, cozinhava para ela e, muitas vezes, dormia junto com seus filhos na casa de Ceci. Desse modo, éramos duas gestantes compartilhando um mesmo teto e a mesma comida. E, de modo geral, eu era mais uma *gestante* a fazer o pré-natal no polo base da aldeia Kwatá, no rio Canumã, na TIKL.

A IMPORTÂNCIA DA MENARCA

NO PROCESSO DE GESTAÇÃO, PARTO E PÓS-PARTO

Antes de iniciar as descrições sobre as práticas de autoatenção relativas à gestação, parto e pós-parto, apontarei a importância simbólica do sangue na cosmografia Munduruku, pois, além de figurar como elemento norteador das práticas de autoatenção a gestação, ao parto e ao pós-parto, as mulheres mais velhas Munduruku tinham lembranças da menarca, as quais delineavam algumas justificativas para a continuidade do *resguardo* da mulher menstruada no momento presente, até mesmo para a manutenção do *resguardo de mulher parida*. Essas experiências pessoais do *resguardo* da primeira menstruação constituíam uma memória social compartilhada entre gerações e evocavam

a importância de seu cumprimento como uma questão de saúde que ultrapassava aqueles momentos específicos do período menstrual e se estendiam sobre a qualidade de vida futura da mulher Munduruku.

Na aldeia Kwatá, dizia-se para uma menina que entrou na menarca que ela “*ficou vovó*”. Muitas mulheres de 30 anos ou mais lembravam o dia em que *ficaram vovó*, isto é, em que menstruaram pela primeira vez. Lúcia tinha mais de 40 anos e fez um paralelo com o *resguardo* do pós-parto ao contar-me sobre como fora sua primeira menstruação. Ela ficou reclusa dentro do quarto até o sangramento parar, sem sequer “*brechar*”, ou seja, não podia espiar por entre as frestas da casa. Ao cessar o sangramento, antes de poder sair do quarto, sua mãe e sua avó materna fizeram defumação nela e prepararam banhos com “*plantas cheirosas*” para ela tomar. Tudo para evitar que o “*boto*” sentisse o “*cheiro*” de seu sangue e se “*agradasse*” dela, o que poderia trazer sérias consequências à sua vida. Ficar dentro do quarto, sem espiar nem sair daquele espaço durante todo o período de sangramento, e por dois a três dias após a cessação da menstruação, era ponto comum nas experiências das mulheres Munduruku mais velhas. Ceci estava com 92 anos durante a última etapa da pesquisa de campo e lembrava ter passado pela reclusão incentivada por sua mãe para não ficar “*triste*”. A mãe de Ceci a teria ensinado a cumprir o *resguardo* com disposição e lhe falara para ficar na “*rede, tecendo alguma coisa, faz alguma atividade, na rede, pra ti ser uma mulber esperta*”. O significado de *esperta* ou de *esperteza* para os Munduruku designava uma pessoa com “*disposição*”. A partir de conversas com homens e mulheres Munduruku, em que expressavam uma avaliação sobre as atitudes de determinadas pessoas, sugiro alguns sinônimos pertinentes para compreendermos a noção de *esperta* como vivaz, hábil, zelosa, cuidadosa, ágil, diligente. Antônimo de *esperta* seria “*mulber mufina*”, segundo Ceci. A noção de *mulber mufina*, que emergiu nas conversas sobre a gestação, está diretamente relacionada com o *resguardo* da menarca. Mais precisamente, o cumprimento do *resguardo* da menarca e dos demais períodos menstruais, contribuiriam para formar o caráter da

mulher Munduruku. Podemos dizer que o ânimo e o estado de espírito da mulher no cumprimento do *resguardo* da menarca concorreriam para definir o caráter da mulher virtuosa bem como da *mulher mufina*. Assim sendo, cumprir o *resguardo* da menarca e fazê-lo sem tristeza seriam maneiras de formar o caráter de uma mulher cujo adjetivo seria *esperta*. O inverso seria deixar de cumprir o *resguardo* ou fazê-lo com má vontade e incorrer aos adjetivos de *mulher mufina*. É certo que estou fazendo uma generalização. De fato, esses adjetivos não qualificam o caráter de uma mulher de modo estático, pois os Munduruku admitiram que, ao longo da vida, e especialmente no decorrer dos demais cumprimentos dos *resguardos* menstruais, as mulheres poderiam estar a cada momento reforçando ou alterando, mudando, seu modo de encará-lo e de proceder.

Além disso, outros fatores e relações sociais concorreriam com os *resguardos* na formação do caráter da pessoa Munduruku. Nas palavras de Ceci,

eu nunca fui *mulher mufina*, desde a minha primeira gravidez sempre trabalhei, tinha disposição para cozinhar, para trabalhar, para ir para a roça. [...] *mulher mufina* que não tem disposição, que só quer ficar dormindo é que o marido fica com *panemice*.

Para a “*panemice*”, falta de sorte na caça e na pesca e preguiça, há remédios como, por exemplo, lavar os braços do marido com a água que escorre da massa no *tipiti* ou banhos com algumas plantas do mato ou pimenta. O curioso é que a *panemice* do homem decorre da falta de disposição da própria mulher. Todavia, há outras formas do homem ficar com *panemice*, dar de comer para uma mulher grávida, provavelmente, identificada como *mufina*, ou ter seus instrumentos de caça e pesca tocados pela gestante. Minha intenção não é discutir a *panemice*, mas sublinhar dentre as diversas causas possíveis o descumprimento do *resguardo* da menarca e da menstruação como necessidade de a gestante manter-se ativa no trabalho durante a gravidez. Isso, juntamente com o risco de *engravidar de bicho* ou de sofrer *assombro de bicho*, são alguns dos efeitos decorrentes do descumprimento do

resguardo, seja da menarca seja da menstruação. Esses efeitos configuram o que podemos identificar como uma dimensão específica envolvida no cumprimento do *resguardo* da menstruação, marcadamente orientada por uma ação pragmática imediata e preventiva. Entretanto, Araci sintetiza em uma frase uma ideia que ouvi muito em campo: “*mulher tem que se resguardar para ter saúde quando for mais velha*”. Assim sendo, o cumprimento dos *resguardos* abarcaria ainda uma dimensão mais ampla diretamente relacionada com a formação da mulher Munduruku e suas virtudes.

A partir da experiência das mulheres mais velhas e seus relatos sobre o *resguardo* da mulher menstruada, evidenciou-se este propósito mais amplo, marcadamente orientado por uma noção de prevenção, como veremos no Capítulo 7. Por ora, gostaria de sugerir que, para uma devida compreensão da importância do cumprimento dos *resguardos*, devemos considerar outro ponto da dimensão que os cerca. O cumprimento dos *resguardos* da menstruação parece estabelecer os meios para se *formar* pessoas mulheres em conformidade com valores socialmente compartilhados entre os Munduruku: *esperta* – vitalidade, força, hábil, zelosa, cuidadosa, ágil, diligente e saudável. As mulheres mais velhas rememoraram ainda que o ritual da menarca tinha como objetivo também evitar que se tornassem “*filbentas*”, “*andarilhas*” ou “*preguiçosas*”. Essa ação intencional de produção das virtudes valorizadas também se aplica ao *resguardo* do pós-parto e ao ritual masculino indicado aos rapazes quando da mudança de voz, como vimos anteriormente. A “*mulher forte e esperta*” constituiu-se mediante o cumprimento dos *resguardos*. O homem é *forte* e *disposto* porque cortou uma árvore grande e dura quando mudou de voz.

Sugiro que o modo como a mulher Munduruku se portaria durante o *resguardo* da menarca implicaria seu modo de encarar as atividades e os afazeres da vida diária de uma mulher adulta e também de se portar e enfrentar outras fases da vida e respectivos os *resguardos*, como a gestação, o parto e o pós-parto. O *resguardo* da menarca Munduruku constituiria, assim, um momento privilegiado, mas não exclusivo,

para o aprendizado de certas habilidades e qualidades necessárias ao longo de toda a vida. Observar o *resguardo* da menarca e da menstruação como um momento para a aquisição de saberes, habilidades e qualidades socialmente valorizadas, e o seu descumprimento como causa de doenças, tem sido destacado por outros autores estudiosos das populações indígenas sul-americanas (Belaunde, 2006; Coimbra Jr. & Garnelo, 2004; Conklin, 2001; McCallum, 1999: 168; Overing, 1999; Tempesta, 2004). Em geral, esses estudos demonstraram uma relação intrínseca entre a constituição da pessoa ameríndia e a aquisição de gênero como processos contínuos de aquisição de habilidades, saberes e qualidades adquiridas ao longo da vida e não como dados *a priori*. Por isso, podemos sugerir a importância desses momentos liminares, entre os quais podemos citar os *resguardos* de menstruação, parto e pós-parto, como um esforço intencional na manutenção da saúde e da condição de pessoa, uma vez que o descumprimento poderia gerar doenças e mesmo a morte. Isso porque o sangue poderia ser um veículo diluidor das fronteiras entre os domínios humanos e não humanos.

A especificidade dos arranjos culturais e cosmográficos praticados entre os Munduruku estaria exatamente na qualidade do sangue, visto como *atrativo* aos seres não humanos. Conforme destacamos anteriormente, entre os Munduruku da TIKL, o cheiro do sangue menstrual tinha essa qualidade de *atrair* os seres que habitavam o cosmo, principalmente, os *botos*. Entre os Munduruku, é preciso estar constantemente atento, pois o sangue e seu caráter volátil, de modo semelhante ao que ocorre entre os Siona (Langdon, 1991), tem a capacidade de *atrair* os seres encantados. Essa *atração*, ao promover uma diluição das fronteiras entre humanos e não humanos, repercutiria sobre a saúde da mulher indígena e também sobre a saúde de todo aquele que passasse sobre o *rastro* da mulher menstruada. Deste modo, romper interdições, restrições e prescrições socialmente elaboradas sobre os *resguardos*, os alimentos, as atividades e as relações sociais eram considerados como fatores a afetarem diretamente o estado do corpo, compreendido em suas dimensões individual, social e política (Lock &

Scheper-Hughes, 1996), podendo resultar em perigo grave de doença para si ou para seus familiares, e até mesmo, em morte.

Nesse cenário de perigo iminente, as práticas de autoatenção à gestação, ao parto e ao pós-parto emergem como esforços intencionais de preservação da saúde e de prevenção da doença, além de promover a reprodução da ideologia sobre a virtualidade, os riscos e o perigo da relação com os seres que habitam o cosmo juntamente com os Munduruku. Aqui, a saúde da mulher é um eixo central para a manutenção do bem-estar dos demais membros do grupo.

DESEJO E ADMIRAÇÃO:

O PERIGO NA PRODUÇÃO COLETIVA DE CORPOS

Ao saberem que eu estava grávida, muitas mulheres e homens Munduruku vieram compartilhar suas experiências de serem mães e pais e dar-me conselhos, especialmente sobre a alimentação, durante a gestação, e sobre a criação de filhos, além de explicar algumas sensações que eu ou meu esposo poderíamos sentir.

Todo um universo de perigos envolvidos nesse período e um conjunto de práticas de autoatenção foram se descortinando nas experiências e conselhos compartilhados. Em certo sentido, não posso deixar de pensar que essa atitude dos Munduruku era, de alguma forma, uma resposta às questões que eu vinha lhes fazendo. Todavia, os saberes relativos à gestação são de conhecimento público e compartilhados entre gerações no interior de uma família extensa, mas só parecem fazer sentido no contexto da experiência vivida. Assim, remontam a uma forma intencional e ativa de criação e manutenção das relações sociais, tendo como eixo central uma preocupação prática com a saúde dos indivíduos e do grupo, e não um conjunto de regras normativas. Ademais, parece que a experiência vivida gerava um contexto propício para o aprendizado de conhecimentos necessários para sobreviver¹.

1 Um caso exemplar do processo de aprendizado de um conhecimento específico e domínio de determinada técnica por meio da experiência vivida é

Em certa medida, as práticas de autoatenção à gestação também se inserem nesse modelo pedagógico e de aquisição corporal do conhecimento (McCallum, 1999) a partir da experiência vivida. Podemos sugerir que é o corpo social no qual o corpo individual está inserido que ocupa o centro das atenções dos Munduruku. Nesse sentido, o corpo individual, além de ser uma matriz simbólica sobre o qual o corpo social se inscreve, passa a assumir, analiticamente, a dimensão de um instrumento de conhecimento que pode conformar, formar ou transformar o corpo social (Conklin, 1996; Lock & Scheper-Hughes, 1996; Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro, 1979; Turner, 2003).

Ao saber que eu estava grávida, Iara alertou-me: caso eu sentisse “*desejo*”, eu deveria procurar saciá-lo. “Mas *desejo* de quê?”, perguntei. “*Desejo* por comida”, respondeu-me. Conforme explicou Iara, eu

a emergência dos curadores pajés Munduruku na TIKL. Conforme analisou Scopel (2013), entre os Munduruku da TIKL, tornar-se pajé envolve um processo de cura de uma doença grave. É através da experiência desse processo de cura feito por outro pajé experiente que se identifica o “dom” da pajelança e se “endireita a linha” do novo pajé. O pajé Munduruku, de modo semelhante aos outros curadores Munduruku (rezadores, benzedores, *pegador de desmentidura*, parteiras, entre outros) afirma que seu conhecimento vem de um “dom”, para enfatizar que não se trata de um saber aprendido em livros. Todavia, o desenvolvimento da habilidade de curador resulta do conhecimento acumulado em sua rotina de “trabalho”, em suas experiências de cura, da troca de saberes com espíritos ou *encantados*. A saúde do pajé Munduruku vem com o exercício de seu “trabalho”, por meio do qual ele aperfeiçoa sua habilidade e conhecimentos. Scopel (2013) faz uma análise detalhada da emergência de curadores pajés entre os Munduruku da TIKL e também uma descrição do conjunto de práticas de autoatenção diárias que um pajé deve realizar para resguardar-se de atentados dos *encantados*, isto é, para manter-se saudável. De modo semelhante, Perez Gil (2006: 59-60) também enfatiza que o aprendizado de determinadas técnicas como caçar, pescar, desenhar, utilizar plantas medicinais, entre outras atividades, entre os Yaminawa, na Amazônia peruana, “acontece sempre na prática”. McCallum (1999: 162-164) também enfatiza a importância da prática na aquisição de conhecimentos e habilidades ao discutir sobre a produção de pessoas “*genderizadas*” entre os Kaxinawá. A autora apresenta o modo como as habilidades sociais e as aptidões de gênero inscrevem-se no corpo, resultantes de um processo de “aquisição corporal de conhecimento”.

não devia sentir *vergonha* de pedir para comer uma porção da fruta ou o que quer que fosse, caso eu *desejasse*, deveria saciar meu desejo dizendo apenas:

— Oh fulano, me dá um pouco...

Ceci, ouvindo nossa conversa matinal, ratificou a recomendação de sua filha dizendo-me que não precisava sentir *vergonha* de pedir um pouco da comida de outra pessoa. Jô, genro de Ceci, fez-me a mesma recomendação ao saber que eu estava grávida e alertou sobre a seriedade de não satisfazer um desejo, cuja consequência poderia resultar na perda do bebê, isto é, em aborto.

Outro fato interessante nesse caso, é que passei a ser utilizada como motivo para toda a família obter certos tipos de comidas, especialmente frutas, de vizinhos e amigos. Uma vez pediram a um casal que plantava banana para trazer algumas para “Raquel que estava com *desejo*”. O casal retribuiu com dúzias de bananas que foram compartilhadas por todos da casa. Outro feito foi uma visita de uma mulher que morava um pouco mais distante da parte central da aldeia. Eu pedi a Iara que me levasse até a casa de Betina para conversar com ela. Iara prontificou-se e comentou que Betina, a quem chamava de comadre, tinha muito tucumã no terreno em volta da casa. Todos sabiam que eu gostava muito de tucumã. Enquanto eu conversava com Betina, Iara, seus filhos e algumas sobrinhas foram colher tucumã para a “Raquel que estava com *desejo*”. De fato, todos os moradores da casa de Ceci beneficiaram-se com a farta quantia de tucumã que ganhei e levei para casa.

Mais tarde, notei que eu devia ter muito cuidado ao expressar gosto por uma fruta, peixe ou carne de caça, pois poderia gerar situações desconfortáveis, visto que os Munduruku se esforçariam por me trazer ao menos uma porção do alimento citado. Dado o fato de eu estar grávida, nenhum comentário sobre comida era interpretado como conversa despreziosa sobre gostos, trocas de receitas ou mesmo sobre o que haveria para se comer naquele dia. Lembro-me da vez em que um caçador da aldeia Niterói passou duas noites na mata do outro

lado do rio porque eu comentara que nunca havia comido carne de anta². Certamente, ele não estava caçando apenas para mim. Todavia, tenho dúvidas se meu comentário não forneceu um motivo a mais para ele voltar uma segunda vez na noite seguinte. No terceiro dia, ele me procurou para comentar que não tivera sucesso na caçada, apesar de seu esforço, e isso, sem eu sequer ter perguntado algo. Aliás, na aldeia Niterói, eu sempre retornei para casa onde estávamos dormindo com muita comida. As pessoas perguntavam se eu gostava de mamão, por exemplo, e me davam para levar para casa. Ganhei um pedaço de uma ave (nambu) e de uma paca, pois nas duas ocasiões as mulheres estavam limpando a caça para preparar o almoço durante nossa conversa. A ave me foi dada porque eu nunca comera, mas a paca porque eu já havia comido e respondera à pergunta se havia gostado. Enfim, embora eu tenha respondido que não sentia *desejo* toda vez que me perguntavam diretamente: “sente *desejo*?”, qualquer comentário sobre comida ou minha presença e observação durante a preparação de um alimento, isto é, o fato de eu ficar olhando como se depena uma ave ou como se escalda uma paca, enquanto conversava, por exemplo, parecia ser o suficiente para os Munduruku me oferecerem uma porção. Em parte, isso poderia ser interpretado como uma característica da hospitalidade Munduruku, cujo costume era presentear os visitantes com alimentos. Porém, isso contrasta com minhas experiências anteriores em visita às casas, pois, sem estar gestante, nem sempre eu recebia alimentos como presente, ao passo que isso se tornou muito significativo durante minha gravidez.

Note-se que o *desejo* é uma espécie de apetite, uma vontade de comer estimulada pelo olhar/ver um objeto, alimento, que outra pessoa produz (plantação de bananas, tucumã, caça etc.) ou está preparando

2 A aldeia Niterói fica ao sul da TIKL, subindo o rio Canumã. Segundo o agente indígena de saúde, ali moram aproximadamente 94 indígenas. Nossa estadia na aldeia Niterói foi de apenas seis dias, conforme havíamos acordado com nosso anfitrião, o curador Guaraciaba.

(limpando a caça) ou consumindo. Observei também que havia uma intensa rede de trocas, e a partir da circulação de alimentos conduzida no cotidiano pelas mulheres Munduruku, muitas vezes feita por crianças, podemos deduzir os contornos da rede de relações que limitam a expressão e a satisfação do *desejo*. Na vida diária é comum a troca de comida, especialmente na refeição principal, o almoço. Essa troca de comidas inclui, exclusivamente, itens de carne (caça, pesca ou frango comprado). A farinha de mandioca, item central ao lado da carne para compor uma refeição completa, não costuma ser trocada, nem é algo bem visto não dispor dela. A troca de alimentos é feita no interior da família extensa, principalmente entre aqueles parentes cujas habitações são contíguas, isto é, que compartilham um mesmo segmento residencial, mas pode incluir também trocas feitas entre outros vizinhos, comadres e amigos. Enfim, a troca é feita no interior da rede de apoio mútuo, a qual se (re)cria e se mantém principalmente através do envolvimento nas atividades de produção, circulação e consumo dos alimentos e também da participação nas práticas de autoatenção em eventos sérios de doenças de algum parente (Scopel, Dias-Scopel & Wiik, 2012; Scopel, 2013).

Nunca perguntei por que eu poderia perder o bebê caso não saciasse meu desejo. Alimentar-se bem, certamente, é uma forma de manter-se saudável ou de recuperar a saúde, pois tanto a escassez de comida pode gerar enfermidades como uma dieta mal balanceada pode agravar doenças, também do ponto de vista dos Munduruku. Scopel (2013) analisa casos de doenças (“*derrame*”, “*doido*”, “*assombro de bicho*”) entre os Munduruku da aldeia Kwatá, para as quais a alimentação e o modo de preparo dos mantimentos são de grande importância, ao lado de outras técnicas (banhos, massagens, benzimentos etc.), nas práticas de autoatenção para reabilitar a saúde. Entre as populações indígenas amazônicas, a equação entre alimentação e saúde compõe um vasto saber sobre dietas específicas para determinadas situações nas quais a pessoa se encontra em estados liminares como doenças, rituais de iniciação, luto, menstruação, gravidez ou pós-parto, entre outros (Da Matta, 1976; Maués & Motta-Maués, 1978; Seeger, Da Matta & Viveiros

de Castro, 1979; Seeger, 1980; Tempesta, 2004). Deste modo, podemos pensar que todo o esforço na tentativa de saciar o *desejo* trata-se de um conjunto de práticas diretamente relacionadas à saúde do feto e uma forma de zelar sobre sua vida, visto que ignorar o *desejo* pode resultar na morte do bebê, em aborto.

O desejo não saciado pode ter outras consequências. Para alguns, provocaria na criança um comportamento desvalorizado entre eles, a saber, permanecer de *boca aberta*. A imagem de uma criança de *boca aberta* é associada à falta de concentração e disposição e à letargia, em síntese, remete ao estado contrário da criança alerta e cuidadosa, o que pode afetar sua integridade física e social. Estar alerta enquanto executa qualquer atividade rotineira, proceder de forma cuidadosa, diligente e zelosa demonstra uma atitude de atenção e de disposição muito valorizadas na vida adulta Munduruku e necessárias ao desenvolvimento pleno de certas habilidades relativas ao trabalho cotidiano (caça, pesca, roça e cuidados com a casa e seu entorno), e à sobrevivência no ambiente onde a vida diária transcorre. Com exceção do horário da aula, as crianças estão sempre próximas aos adultos e, a depender da idade, se envolvem nas atividades rotineiras, especialmente de cuidados com a casa, a roça e a produção da farinha. Nos caminhos que levam à roça e nas trilhas no interior da aldeia é preciso estar atento à presença de cobras e onças que podem tirar a vida de um Munduruku ou deixá-lo com sérias sequelas, mas também é bom estar atento às oportunidades de animais de caça que circundam as roças, como veados, pacas e cutias. É preciso também estar atento aos perigos do contato com outros seres que habitam o cosmo Munduruku, como os *seres do mundo subaquático*, *subterrâneo*, *espíritos do ar*, *espírito maligno*, entre outros, os quais podem assaltar a saúde e a vida de crianças, jovens, velhos, homens e mulheres Munduruku (Scopel, Dias-Scopel & Wiik, 2012)³.

3 É interessante notar que também para os Wari' (Pakaa Nova), de Rondônia, em ambos os sexos, a letargia e a preguiça (a qual implica no desengajamento da produção de comida e reciprocidade) acredita-se que enfraquecem o sangue e causam doença (Conkli & Morgan, 1996: 676).

As duas consequências – seja o aborto, seja a *boca aberta* – são indesejáveis e incidem sobre o corpo da criança. Conforme a professora Munduruku Rosinete Brasil Cardoso (2011: 1) apresentou em trabalho para o curso de Licenciatura Indígena, “certas admirações” da mãe durante a gestação podem afetar a “formação física da criança”. *Desejo* e “admiração” assumem, neste contexto, um lastro simbólico semelhante, pois ambos são sentimentos e comportamentos que instauram uma relação social entre o admirador e aquele – ou aquilo – que é admirado, entre aquele que deseja e o que sacia o desejo, isto é, colocam pessoas em relações diferentes ao objeto de desejo ou de admiração que, ao final, colaboram para a “formação física da criança”, isto é, em uma etapa da *produção* de seus corpos⁴.

Para os Munduruku é plausível que nem toda mulher sinta *desejo* ou “certas admirações”, como também admitem que o objeto de *desejo*, o tipo de alimento, varia conforme a pessoa. O que não é admitido é ignorar tais sensações e deixar de esforçar-se para sanar tais vontades, essas “certas admirações”. Poderíamos ponderar sobre o que constitui

4 Estou trabalhando com a noção de relação social definida por Max Weber:

Por “relação” social entendemos o comportamento reciprocamente referido quanto a seu conteúdo de sentido por uma pluralidade de agentes e que se orienta por essa referência. A relação social consiste, portanto, completa e exclusivamente na probabilidade de que se aja socialmente numa forma indicável (pelo sentido), não importando, por quanto, em que se baseia essa probabilidade (Weber, 2009: 16).

Destaco dessa definição a ideia de que a relação social não é algo em si, mas um comportamento, uma ação realizada por agentes e orientada por um sentido “visado” (Weber, 2009: 16). O autor utiliza a noção de sentido “visado” para distinguir do sentido “normativamente ‘correto’ ou metafisicamente ‘verdadeiro’”, a fim de pontuar que os agentes agem orientados pelas ações de outros agentes e que todos estão reciprocamente referidos a um sentido subjetivamente visado. O que não significa que, necessariamente, o sentido que perfaz a relação social seja o mesmo para os agentes em ação. Segundo o conceito de relação social weberiano, outro ponto a destacar é o caráter probabilístico da relação social, o que nos ajuda a entender a magnitude do “abalo de criança”, conforme vemos no próximo capítulo. Isto é, podemos admitir, assim como fazem os Munduruku, que um homem pode sentir “abalo de criança” durante a gestação.

comida para os Munduruku, isto é, o que é apreciado como alimento, tal como o fez Gow (1989) para os nativos do baixo Urubamba, no Peru, e analisar as relações de gênero na economia de subsistência e seus desdobramentos na organização social da vida cotidiana. Lembrou-me do dia em que cheguei à casa de minhas anfitriãs e elas falavam que não tinham feito almoço porque não havia comida. Apenas Ceci, pessoa idosa, havia comido um pedaço de frango dado por sua nora. Apesar de haver na dispensa da cozinha feijão, macarrão, arroz, molho de tomate, abóbora, repolho, alho, cebola e outros temperos que eu havia comprado na cidade e deixado aos cuidados de Iara, afirmaram que não havia nada para comer. Isto é, não havia carne, fosse de peixe, caça ou frango, apesar de haver farinha de mandioca. Podemos assumir que uma refeição completa para os Munduruku inclui proteína animal (peixe, caça ou frango) e farinha de mandioca. A falta de qualquer um desses itens é o mesmo que falta de comida. A classificação dos alimentos ocupa um papel central na gestação quando o foco é a dieta da mulher gestante. Ao selecionar o tipo de alimento ingerido, a mulher gestante está intencionalmente tentando controlar a *produção* do corpo e do temperamento/caráter de seu futuro filho. Os alimentos, assim, deixam de ter apenas uma função nutricional para assumir uma dimensão simbólica e prática.

Cabe sublinhar aqui que a satisfação do *desejo* inaugura uma prática de autoatenção à gestação, que essa prática incide sobre a formação do corpo do feto a partir da circulação e do consumo de alimentos que, por sua vez, (re)criam e mantêm ativas as redes de apoio mútuo e as relações de cuidado entre parentes. Assim, a satisfação do *desejo* constitui uma das práticas de autoatenção à gestação, a qual motiva, instaura e mantém as pessoas em relações afetivas orientadas por práticas de cuidado. A satisfação do *desejo* promove ações e relações sociais que, ao fim, afetam o corpo do feto e podem estender-se sobre o corpo da criança após o nascimento.

Se a satisfação do *desejo* por comida contribui para a formação do corpo da criança, esse processo de *produção* também está sujeito a

falhas, pois nem sempre se tem sucesso na satisfação do *desejo*. Deste modo, o *desejo* não saciado pode afetar a integridade física e social da criança, pois além de permanecer fisicamente com a *boca aberta*, isso pode afetar também o desenvolvimento de determinadas habilidades desejadas à condução plena da sociabilidade e necessárias à produção da vida na sociedade Munduruku.

O exemplo das práticas relacionadas ao *desejo* demonstra que é a ideia de processo social que está em destaque no desenvolvimento do corpo do feto, ao invés de ser um processo exclusivamente fisiológico e autônomo. Não é um processo de desenvolvimento marcado exclusivamente por eventos morfogênicos, explicáveis pela biomedicina, que está em foco, mas uma compreensão do corpo peculiar aos Munduruku que não separa, *a priori*, o social do biológico. Do ponto de vista da análise antropológica, o corpo do feto se desenvolve pela relação social que mãe, pai e parentes estabelecem para satisfazer o *desejo* por determinada comida. Através do movimento para satisfazer o *desejo* é possível especular sobre quais relações sociais são privilegiadas. Nota-se que não são as relações de gênero que têm um destaque nesse momento, mas as relações entre os membros da família elementar e os membros da família extensa.

Vergonha/respeito são modos esperados para se relacionar com determinadas pessoas. Há uma gradação nas relações de vergonha/respeito. Nas relações maritais, entre casais maduros, é a jocosidade que dá o tom da interação. Pude escutar uma mulher Munduruku falando, em tom de brincadeira, ao seu marido que recém havia aportado a canoa na beira do rio, que ele “*não vai entrar em casa se não trouxer comida*”. Ouvi também uma mulher Munduruku falando para seu marido, filhos e sobrinhos que “*para comer tem que trabalhar*”.

Entre sogras e noras, genros e sogros, cunhados de sexo oposto e entre mulheres e homens casáveis, o tom da relação é o da vergonha/respeito, e muitas vezes, o da evitação. Esse ideal de etiqueta social, seja da vergonha/respeito seja da jocosidade, tem seus matizes, variando conforme a maturidade das relações sedimentadas ao longo do

tempo. Esse é o caso das relações entre sogras e noras, genros e sogros e cunhados de sexo oposto, cujo tempo de convívio pode amenizar a seriedade da vergonha/respeito. O *desejo* parece ser um meio legítimo de suspender as relações de vergonha/respeito a qualquer tempo, pois, lembremos que fui advertida da seguinte maneira:

— Dona Raquel, você não tenha vergonha de pedir.

Contudo, ainda que nenhum Munduruku cogitasse negar comida a uma mulher grávida, não podemos afirmar que a mulher grávida não sentiria vergonha em pedir comida, o que a colocaria na situação de ter um *desejo* insaciado, conseqüentemente, implicando em perigos tanto ao desenvolvimento do feto quanto à rede de relações sociais em que a mãe estaria inserida⁵.

Em termos analíticos, podemos pensar que o desejo por comida pode ser entendido como uma experiência intersubjetiva que marca o período da gestação legitimado socialmente. Nas experiências de desejo, as pessoas envolvidas colocam em ação uma série de práticas de autoatenção através de esforços coletivos e individuais de cuidado e apoio mútuo que, ao fim, afetam o corpo da criança.

ABALO DE CRIANÇA

Na gestação também se pode sentir *abalo de criança*. Tal qual o *desejo*, o *abalo de criança* pode ser entendido como uma experiência intersubjetiva que marca o período da gestação e se caracteriza por um conjunto de sensações culturalmente elaborado. Ambas as experiências têm em comum

5 Esta análise dos sentimentos e comportamentos apropriados à determinada categoria de pessoa foi inspirada em textos de Roberto Da Matta e Peter Gow. Ao analisar a etiqueta das relações sociais na vida cotidiana entre os Apinayé, Da Matta (1976: 77-80), encontrou também relações marcadas pelo sentimento de "vergonha". Por sua vez, Gow (1989: 57), ao analisar o modo de produção de comida e as relações maritais entre os nativos do Baixo Urubamba, também se referiu às relações de respeito e demanda como constituidoras de comportamentos ideais entre parentes.

o fato de terem seu sentido negociado entre o casal e os parentes mais próximos, isto é, a confirmação de uma ou de outra é construída e legitimada coletivamente. Da mesma forma que nas experiências de *desejo*, nas experiências de *abalo de criança* as pessoas envolvidas também colocam em ação uma série de práticas de autoatenção através de esforços coletivos e individuais de cuidado e apoio mútuo. Todavia, chega a ser redundante afirmar que os sentidos negociados e as sensações experimentadas são o que conferem especificidade a uma ou outra experiência. É a partir das práticas de autoatenção, observadas e narradas, que reflito a seguir sobre o *abalo de criança*.

Certa vez, descobrimos que não apenas eu poderia sentir *desejo*, meu esposo também ficaria sensível a alguns sinais da gestação. Ao responder que eu não sentia *desejo* ou enjojo, um homem Munduruku perguntou ao meu esposo se ele sentia *desejo*, enjojo ou cansaço. Ele nos explicou que o pai pode sentir o “*abalo de criança*”. Meu interesse por essa sensação despertou quando nossos anfitriões e amigos mais próximos, com os quais compartilhávamos diariamente momentos nas rodas de conversa ao final do dia, concluíram que meu esposo Daniel – o pai – estava sofrendo “*abalo de criança*”.

Entre risos e conversas, Araci, que teve 13 filhos e sabe *pegar barriga, partejar e puxar a mãe do corpo*, comentou que Daniel demonstrava sinais de cansaço e que estava “magro”. Era início da tarde, havíamos almoçado há poucas horas e estávamos sentados na varanda da casa de Ceci fazendo a digestão, esperando o sol baixar um pouco. Ceci complementou a avaliação de Araci e afirmou que Daniel estava mais falante na primeira vez em que ficamos na casa dela, durante a primeira etapa de trabalho de campo, e agora mais calado e sonolento. Coincidentemente, naquele momento, Daniel estava realmente com sono e acabara de bocejar, foi quando Jô e Itamar, cunhado e filho de Ceci, respectivamente, avaliaram que a “*criança estava puxando mais pelo lado do Daniel*”, isto é, ele estava sofrendo “*abalo de criança*”. Daquele dia em diante, o pai Daniel passou a ser o foco de atenção dos Munduruku e de suas perguntas sobre *desejo*, enjojo,

cansaço, entre outras questões, como perda de peso, por exemplo, e eu passei de personagem principal a coadjuvante, ainda no terceiro mês da gestação⁶.

Na aldeia, as atenções dos Munduruku se voltaram para o meu esposo até o quinto mês de gestação, quando, então, o motivo para o abalo de criança foi revelado. Jô era conselheiro local de saúde da aldeia Kwatá e tornou-se um informante-chave para temas sobre a saúde indígena e sobre “*abalo de criança*”, pois ele mesmo sentira isso durante a gravidez de sua esposa. Certa noite, Jô e sua esposa Ivana vieram nos fazer uma visita e perguntaram se já sabíamos o sexo do bebê. Daniel contou que era menino e Jô disse:

— É assim mesmo, quando é filho homem puxa mais pro pai.

Em seguida, relatou sua experiência e lembrou que também sofrera “*abalo de criança*”, e quase morreu de tão magro que havia ficado. Enquanto sua esposa engordava, ele emagrecia e sentia muito sono. Durante uma pescaria, Jô caíra no sono ali mesmo na canoa no meio do igarapé. Naquele dia, voltou para casa sem peixes. A situação dele passou a melhorar com o desenvolvimento da “*criança*” (ainda um feto), isto é, quando a criança já estava “*madura*”, o que ocorreu por volta do quinto mês. Aliás, o perigo de morte causada pelo *desejo* não saciado, conforme Jô lembrou naquela mesma noite, varia de mulher para mulher e vai depender se a “*criança*” já está “*madura*” ou não, pois se estiver “*madura*”, estará mais segura, sendo que o quinto mês é início da fase “*madura*”.

6 Uma situação inusitada, pois, apesar de ter conhecimento do ideário do “casal grávido” (Salem, 1989) comum entre a camada média urbana brasileira que compartilha uma visão psicologizada da gestação, do feto, do parto, na qual se valoriza a igualdade dos gêneros masculino e feminino nas experiências de gestar e parir um filho, de modo geral, a mulher gestante continua sendo o foco de direitos (atendimento prioritário, com vigor de lei federal de 2000) e de deveres (as consultas de pré-natal) no cenário nacional. E, de maneira geral, fora da aldeia, amigos, colegas de trabalho e mesmo desconhecidos na rua fixavam seus olhares, comentários e questões sobre a minha barriga e não sobre o estado do meu esposo, pai da criança.

Os Munduruku entendem a gestação e o desenvolvimento do corpo da criança de modo processual, no qual intervém uma série de elementos. Utilizavam a metáfora do amadurecimento, *criança madura* que, de certa forma, explicitava a ideia de sazonalidade e de processo em analogia às frutas. Através das práticas de autoatenção para satisfazer o *desejo*, sublinhamos a interveniência das relações afetivas no interior da família extensa e, principalmente, da família elementar. Agora proponho determo-nos sobre a relação social entre pai e feto a partir das ações referidas ao *abalo de criança*.

De certo modo, a identificação do *abalo de criança* é uma forma de pensar sobre o sexo do bebê a partir da relação social entre o feto e seu genitor. Igualmente, nesse assunto, não há consenso entre os Munduruku. Para alguns, suas experiências demonstram que o filho homem “*puxa*” mais pelo pai, por isso, o pai sentiria o *abalo de criança*. Para outros homens Munduruku, havia sido sua filha mulher que lhes abatera com o *abalo de criança*. Apesar de a experiência vivida contribuir com o debate sobre o sexo do bebê e a quem ele mais “*puxaria*” durante gestação, o sentido visado do *abalo de criança* parece referir-se a duas ações complementares: de um lado, à construção social da paternidade e, de outro lado, à construção social do corpo do feto.

No caso específico do *abalo de criança*, é a relação entre feto e pai que está em foco. Foram os homens Munduruku que compartilharam suas experiências de *abalo de criança*, fosse o filho homem ou a filha mulher que tivesse “*puxado mais pelo pai*”. Não vi nem ouvi mulher alguma sofrer *abalo de criança*. Ao contrário, vi mulheres gestantes trabalhando normalmente, engordando e, em alguns casos, sendo advertidas para minimizar, desacelerar o ritmo e o peso das atividades. Em contrapartida, os homens Munduruku mostraram-se mais vulneráveis ao *abalo de criança* e eram incitados a reagir, a “*não se entregar*”. Lembremo-nos que, para a família extensa em que Daniel e eu estávamos inseridos, ele estava com “*abalo de criança*”.

Os sinais mais comuns de *abalo de criança* são magreza, fraqueza, abatimento, prostração, enjoo e desejo. O conjunto desses sinais afeta

diretamente a condição de saúde do pai, podendo levá-lo a permanecer prostrado na rede por longo período, além de apresentar uma perda acentuada de peso. Embora tais sinais possam indicar que a pessoa está doente, o *abalo de criança* não chega a ser entendido como doença. Os homens Munduruku podem fazer uso de remédios caseiros para amenizar o enjoo, como beber chá ao longo do dia, ou para se fortalecer, através da ingestão de uma bebida fortificante e estimulante tomada pela manhã seguida do banho no rio⁷. Ainda assim, é preciso operar uma mudança de comportamento para reverter o estado geral do *abalo*. A “cura” vem com uma reversão de atitude, com o esforço do pai para driblar a fraqueza, o abatimento e a prostração. O pai é exortado a *não se entregar* para a criança. Ou seja, ele é incitado, encorajado e advertido pelos parentes próximos, especialmente, por sua mulher, para reagir e trabalhar, isto é, para caçar, pescar e *não se entregar*.

O esforço para *não se entregar* é central nesses casos. Enquanto o pai sente *abalo de criança*, os Munduruku entendem que ele está contribuindo com o desenvolvimento do corpo do feto e *não se entregar* é uma maneira produtiva de continuar a contribuir. O pai que sofre *abalo de criança* deve esforçar-se para não se entregar, pois é seu filho que lhe “*puxa*” a força, deixando-o fraco, “*puxa*” sua gordura, deixando-o magro, “*puxa*” sua vitalidade e seu ânimo, deixando-o abatido e sem vontade. Embora o pai possa alcançar estágios críticos de saúde, como magreza excessiva, nenhum caso de morte por *abalo de criança*

7 Esta bebida fortificante pode ser utilizada em qualquer momento da vida de um homem Munduruku. Trata-se de um elixir feito a partir da raspa da raiz de saracura misturada com água e batida até formar uma espuma que faz lembrar a “cerveja”, como eles mesmos afirmam. No entanto, não é uma bebida alcoólica. É contudo considerada uma bebida forte, com efeitos colaterais imediatos que precisam ser contidos pelo banho frio que, por sua vez, reverte-os em benefícios energéticos e fortificantes. Diz-se que a bebida dá ânimo para o trabalho, fortifica a imunidade, deixa o homem forte e ágil. A dosagem correta da raiz irá determinar seus efeitos benéficos, ao contrário da alta dosagem que tem efeitos tóxicos, segundo os Munduruku. A saracura também é utilizada como prevenção para malária. Ver Scopel (2013: 198) sobre o uso de remédios caseiros como prática de autoatenção.

foi relatado. Aliás, não é sobre morte que se está falando, mas sim, sobre nascimento. Nesse processo de nascimento e desenvolvimento do corpo do feto, podemos especular que a agência⁸, em síntese, a capacidade criativa de ação e intervenção nas relações sociais, é negociada na relação entre pai e feto. Ao mesmo tempo em que o feto “*puxa*” do pai aquilo que irá contribuir para o desenvolvimento de seu próprio corpo, o pai reage para manter-se forte e ativo, especialmente, para continuar executando suas atividades cotidianas de subsistência, de pesca e caça. Do ponto de vista Munduruku, tudo se passa como se o pai estivesse a cooperar com o desenvolvimento do corpo do feto até ele estar *maduro*. O pai emagrece e a mãe engorda porque seu filho está crescendo, está engordando.

- 8 Compartilho da concepção de Ortner (2006: 134) sobre *agency*, para quem [...] *agency is never a thing in itself but is always part of process of what Giddens calls structurations, the making and remaking of large social and cultural formations.*

Nesse sentido, compartilho com a autora a ideia de que a noção de agência implica em processo, em intencionalidade e regimes de poder. Mais precisamente, a noção de agência pressupõe uma relação dialética entre três pontos:

- a. a sociedade é estruturada e tem práticas e relações sociais sistemáticas;
- b. essas estruturas e relações sistemáticas coagem os sujeitos e constituem os instrumentos e elementos que moldam suas subjetividades;
- c. contudo, os sujeitos não são passivos, eles têm agência nessas relações sistemáticas, eles agem, reproduzem, resistem e transformam tais relações sociais e as estruturas.

Deste modo, agência pode ser entendida como ação criativa e intencional exercida sempre em contexto, marcado por redes de solidariedade e/ou conflito. E a intencionalidade, bem como os regimes de poder, por sua vez, remete a relações que emergem em espaços sociais predicados por princípios de diferenciação e valorização histórica e culturalmente engendrados. Assim, se por uma perspectiva, as práticas sociais tendem a reproduzir estruturas públicas resultando em reprodução social, por outra, há também elementos que engendram mudança na estrutura social. A ênfase no pressuposto de que o mundo social é feito pela atividade humana, pela prática social, desse modo, não pode prescindir da suposição de que o mundo pode ser desfeito e refeito também através das práticas sociais.

A AGÊNCIA DO FETO

As práticas relativas ao *abalo de criança* permitem inferir que a contribuição do pai no desenvolvimento do corpo do feto continua após a sua participação na formação inicial do novo ser. Todavia, não se trata de salientar a exclusividade do pai e de suas ações na formação das “crianças”. Para os Munduruku do Canumã, homem e mulher contribuem igualmente para a formação de um novo ser. O homem contribui com o sêmen e a mulher com o sangue menstrual. Ao falarem sobre como os bebês são gerados, eles destacam uma relação de complementaridade entre o sangue menstrual e o sêmen. Assim, uma das formas de contracepção é evitar ter relação sexual nos dois ou três primeiros dias que se seguem à menstruação quando ainda é possível haver algum vestígio de sangue menstrual. As mulheres Munduruku conhecem uma série de *remédios caseiros* para diminuir o fluxo menstrual e o tempo de sangramento, bem como para aumentar os intervalos entre uma gravidez e outra e para evitar a concepção.

Minha intenção não é apresentar uma teoria nativa sobre concepção e dela derivar consequências sociais. Isso porque não considero pertinente derivar das experiências de *abalo de criança* uma teoria nativa sobre concepção, na qual se especificaria a centralidade do pai na formação do feto ou no desenvolvimento de seu corpo, como acontece em outras sociedades indígenas⁹. O ponto que merece destaque é

9 Ver Seeger (1980: 129) sobre as teorias de concepção entre os Suyá, para os quais apenas o sêmen do homem contribuiria para a formação da criança. Entre os Apinayé também haveria a noção da necessidade de “copular muito para formar um novo ser humano” (Da Matta, 1976: 84). Todavia, entre os Apinayé, homem e mulher contribuiriam com substâncias para formar o corpo do feto, sêmen e sangue menstrual, respectivamente (Da Matta, 1976: 83). Entre os Krahó, a criança pode ser gerada por mais de um homem e todo homem que contribui com seu sêmen é responsável pela “formação do corpo da criança” (Melatti, 1978: 55). Entre os Yaminawa também haveria a ideia de paternidade múltipla, isto é, de que todos os homens que tiveram relação sexual com a mulher durante a gravidez contribuiriam para a formação do corpo da criança (Pérez-Gil, 2006: 64). Murphy e Murphy (2004: 187) sugere

a compreensão de que a formação de crianças e o desenvolvimento de seus corpos não se limitam somente ao contato fisiológico direto. Não basta haver relação sexual e a união entre sêmen e sangue menstrual. É preciso que pai e mãe se devotem ao bem estar do feto. As experiências de *abalo de criança* e de *desejo*, precisamente as práticas de autoatenção que elas instauram, permitem salientar a dimensão processual da construção social do corpo do feto no interior das relações afetivas inerentes ao grupo primário, como as que se observam no grupo familiar. Essas relações afetivas são marcadas por esforços coletivos e individuais de cuidado e apoio mútuo durante o período da gestação, no qual pai e mãe formam uma unidade dedicada ao bem estar do feto.

Todavia, há outras maneiras de encarar a gravidez e o desenvolvimento do corpo do feto entre os Munduruku do Canumã. Além do contato fisiológico direto, da união de substâncias masculinas (sêmen) e femininas (sangue menstrual), e das práticas de autoatenção dos pais que, ao final, interferem diretamente na formação do corpo do feto (instauradas pelo *desejo* e *abalo de criança*), há também a atuação de um ser sobrenatural, o *Karusakaibu*. Murphy e Murphy (2004: 188) também encontraram essa explicação nas teorias de concepção para os Munduruku do alto Tapajós que, além de reconhecerem o sêmen como a matéria-prima formadora do feto, ainda citavam a atuação do “herói cultural *Karusakaibu*”. *Karusakaibu* é citado nos mitos como criador dos Munduruku, dos animais de caça e dos artefatos culturais. Desde Murphy (1958) sabemos que *Karusakaibu* foi identificado pelos mis-

rem que para os Munduruku do alto Tapajós a matéria-prima que formaria o feto seria o sêmen. Segundo o casal Murphy, o feto seria formado por meio da acumulação de sêmen no útero da mulher através da repetição de intercursos sexuais num período de vários dias. Certamente uma revisão bibliográfica mais extensa sobre o tema citaria muitos outros exemplos. Porém, a intenção aqui não é fazer uma lista de exemplos, apenas chamar a atenção do leitor para o fato de que os estudos antropológicos apresentaram uma diversidade de teorias de concepção alternativas àquelas divulgadas pela abordagem biomédica praticada nos serviços de saúde.

sionários católicos com Deus ou Jesus, cuja tradução foi reconhecida e aceita pelos Munduruku. Nos dias de hoje, os Munduruku do Canumã falam de *Karusakaibu* e podem, muitas vezes, traduzir o termo por Deus. Conforme Ceci explicou-me, *Karusakaibu* é quem forma a criança no formato que ela terá, isto é, dá forma ao corpo humano com todos os seus membros e órgãos internos e externos. Murphy e Murphy (2004: 188) encontraram exatamente a mesma correspondência acerca do papel de *Karusakaibu* na formação das crianças durante a gestação, além de salientar que não se tratava de uma versão unânime.

A preocupação com o *abalo de criança* no período da gestação pode ser uma prática chave para compreendermos a capacidade de ação do feto para além da vida intrauterina, cuja agência intervém na vida dos genitores e reflete nas relações conjugais. Em síntese, permite sublinhar que o feto em formação apresenta a capacidade de ação criativa de estabelecer, manter e intervir nas relações sociais. Essa capacidade de ação se estende sobre outras áreas da vida social de seus pais, em específico sobre a economia de subsistência, podendo afetar as relações no interior da família elementar. Deste modo, é possível supor um entrelaçamento entre as práticas do *abalo de criança* com a cosmologia.

Em termos cosmológicos, a capacidade de ação, sentimento e reflexão não é exclusividade dos humanos, mas de todos os seres que habitam o cosmo Munduruku. É nesse sentido que podemos compreender a capacidade de ação do feto, até mesmo para atrapalhar a caçada do pai e os afazeres diários da mãe. É preciso que o pai dispare uma flecha (pode ser em miniatura) em direção à mata para evitar que a *criança* vá à frente do pai e espante sua caça e para afastar a preguiça. Em síntese, o pai deve precaver-se da *panema* causada pela capacidade de agência do feto. Do mesmo modo, a mãe também precisa construir um “*paneiro*” (cesta) e deixá-lo pela mata para não ficar preguiçosa durante a gestação, um mal que pode acompanhá-la após o parto. Nesse sentido, a capacidade de ação do feto pode ser considerada como ação direcionada aos genitores que acabam por constituir as relações de

parentesco, embasadas, nesse momento, numa relação ambígua, pois, na medida em que o pai, ao sofrer o *abalo de criança*, e a mãe, ao satisfazer o *desejo*, cooperam para o desenvolvimento do corpo do feto, este também pode intervir na economia de subsistência da família¹⁰.

Em termos sociológicos, as práticas do *abalo de criança*, além de sublinharem a dimensão processual da formação do corpo do feto, expõem também a dimensão relacional/social envolvida nessa formação. É a mãe, é o pai que contribuíram ativamente para a formação e o desenvolvimento do corpo do feto durante a gestação. Mais do que o sangue da mãe e o esperma do pai para dar início à vida, as ações de autoatenção dos genitores Munduruku impactaram sobre a formação e o desenvolvimento do corpo e do caráter da criança.

De certo modo, trata-se de um corpo formado no interior de uma rede de parentesco, isto é, um corpo aparentado (*relatedness*). Isso poderia sugerir a dimensão processual e social também das relações afetivas entre mãe-pai-criança, na qual a criança, desde cedo, é inserida em um circuito de interdependência mútua. Não é apenas o corpo do feto ou o sentimento de maternidade e de paternidade que se está construindo, mas uma relação de pertencimento e dependência marcada pela capacidade de ação da criança ainda no ventre da mãe, pela doação de forças vitais dos pais e pela interação entre todos (mãe-pai-criança). Desde já, adianto que isso apenas se inicia na gestação, pois se estende, com mais intensidade, durante o período do *resguardo* do pós-parto¹¹.

10 Utilizo o termo economia de subsistência inspirada em Gow (1989), conforme definido anteriormente no Capítulo 2.

11 Conklin e Morgan (1996: 171) também sugeriram que entre os Wari' “[...] o feto encapsula relações entre sua mãe e seu pai e, por extensão, entre seus respectivos grupos de parentesco”, ao pontuar que a gestação é um processo social que repercute na geração do corpo e da pessoa Wari, para os quais o feto também já tem características como consciência e capacidade relacional, produzidas por meio das relações sociais.

FILHO DE BICHO NÃO MEXE:

DISTINÇÕES ENTRE GRAVIDEZ DE GENTE E
GRAVIDEZ DE BICHO — MISTURAS INDESEJÁVEIS

Houve outra pergunta que me fora feita muitas vezes por diferentes mulheres Munduruku ao saberem que eu estava grávida. Diferentemente das outras perguntas, essa se enunciava em um tom mais sério, expondo mesmo certa apreensão. A pergunta era: *Já mexe?* Ao perguntarem se eu sentia mexer, as mulheres Munduruku estavam operando uma série de reconhecimentos sobre a fecundação, a gestação e o feto e, ao mesmo tempo, indicando-me uma prática específica de autoatenção à saúde da mulher e do bebê nesse período da gestação, que eu fosse *pegar barriga*. Em certa medida, a existência dos movimentos fetais indicava uma gravidez saudável. Essa avaliação era feita a partir de uma imagem cultural sobre o feto, seu corpo, seus movimentos e seu sexo. A ausência de movimentos fetais, por sua vez, revelava uma gravidez de risco. Assim sendo, a anatomia e a fisiologia da gestação e do feto compartilhadas pelos Munduruku conduziram suas avaliações sobre risco ou não para a saúde da mulher gestante. A partir das práticas de autoatenção, observadas e narradas, reflito a seguir sobre a saúde reprodutiva da mulher Munduruku.

Iara, uma de minhas anfitriãs, havia sido a primeira mulher Munduruku a me perguntar “já mexe” e também a mais insistente. Houve uma manhã em que minha resposta negativa gerou uma evidente preocupação e tornou explícito que aquela questão envolvia algo mais do que mera curiosidade sobre os movimentos fetais. Quando eu disse que não sentia mexer, Iara franziu a testa e falou: “*mas tu já tá de quatro meses!*”. Eu lhe expliquei que não, pois, de fato, havia acabado de entrar no terceiro mês de gestação. Iara ficou em silêncio. Ceci, ouvindo nossa conversa, falou que logo mexeria. Então, Iara me perguntou: “*teu filho é para nascer quando?*”. Eu respondi que era para o mês de setembro, talvez início de outubro. Ela fez os cálculos e se convenceu que eu estava no primeiro trimestre da gestação e mudou de assunto.

Voltou a falar sobre uma conversa que tivemos dois dias antes sobre *filho de bicho*.

Engravidar de bicho não era história mítica nem folclore popular para as mulheres Munduruku. Muitas delas contavam histórias de gravidez de *bicho*, *filho de bicho*, algumas sobre a experiência própria, para o seu desespero e o da família, outras sobre experiências de vizinhas ou parentes. Iara fora apenas mais uma das mulheres que compartilhou comigo a angústia de ter vivido uma gravidez de *bicho*. Ela já era mãe de dois meninos quando teve uma “*gravidez de bicho*”. Isso foi há mais de oito anos, na época da pesquisa de campo. Ela só havia descoberto que estava grávida após um evento específico. Iara contou que foi jogar bola (futebol) na quadra com outras mulheres ao final do dia. Estava de goleira quando levou uma bolada na barriga. Aquele “golpe” lhe causou muita dor e sangramento. Foi para casa e o sangramento continuou. Um agente indígena de saneamento (Aisan), conhecedor de muitos remédios caseiros, lhe indicou para beber “*sumo de algodão*”, pois se fosse menstruação, pararia de sangrar. Sua mãe estava desconfiada que era bicho porque ela tinha “*emagrecido*” ao invés de “*engordar*”, “estava triste” e não “*sentia desejo*”. Então, ela tomou o “*sumo de algodão*” indicado. À noite sentiu uma “*agonia forte*” e, com o auxílio de sua mãe, foi ao penico e “*saiu*”. A mãe de Iara não a deixou olhar. Depois lhe contou que “*parecia uma boca, tipo arraia, mas só boca que mexia*”. Iara avaliou que tinha engravidado de “bicho” porque fora tomar banho na “*cacimba*” quando ainda “não estava muito boa da menstruação”¹². Ela reconheceu que ter tomado banho menstruada na *cacimba* fora um “descuido”. Desde aquele dia em que fora na *cacimba*, sua menstruação desceu muito pouco e, por isso, não desconfiou que estivesse grávida. Depois de “*botar o bicho para fora*”, não fez “*curetagem*”, apenas tomou um “*remédio purgante*” preparado por sua mãe. Iara finalizou a

12 Cacimba é um poço raso, cavado na areia da praia no período de seca, de onde verte água fresca. É usada somente nesse período, já que a água do rio está muito quente e suja.

narrativa com um longo suspiro e seu sorriso contido anunciava o alívio por ter saído com saúde desse triste episódio de sua vida.

Entre os Munduruku era explícito que a mulher menstruada devia se “guardar”. Esperava-se que a mulher menstruada ficasse reclusa no interior da casa como prática de autoatenção de sua própria saúde, e do grupo em geral, especialmente das crianças. O *resguardo* da menstruação instaurava uma dimensão espaço-tempo distinta do cotidiano, designava uma série de ações voltadas para fins específicos e articulava valores da cosmografia Munduruku sobre a relação entre homens e mulheres, entre eles e os *seres encantados*, os *donos* e os *espíritos* que habitam o cosmo.

Iara e Ceci perguntaram-me, em diversas ocasiões, se eu havia menstruado e pediram-me que eu as avisasse caso isso ocorresse. De fato, eu estava na cidade de Nova Olinda do Norte para fazer um breve levantamento de dados na Casa de Apoio à Saúde do Índio (Casai), quando menstruei pela primeira vez em trabalho de campo, de modo que, ao retornar para a aldeia, levei mais um ciclo para menstruar novamente. Minha menstruação não estava muito regular, por vezes, eu completara um ciclo de 30 ou mais dias para menstruar novamente. Assim, ao início de meu trabalho de campo, se passou um longo período até que eu menstruasse pela primeira vez na aldeia, o que parece ter gerado ansiedade nas minhas anfitriãs. Certa vez, Ceci perguntou-me se eu estava menstruada e após minha resposta negativa, contou-me um fato que ocorrera com sua nora. Estávamos somente Ceci e eu, tomando café após o almoço. Havia um calendário de festas na TIKL dedicado a comemorar o dia do padroeiro da aldeia. Nessas festas, os moradores da aldeia anfitriã esperavam uma grande participação de parentes e moradores de outras aldeias e até mesmo daqueles que moravam na cidade. Em uma delas, a do dia das crianças, os moradores da aldeia Kwatá se organizaram para subir até a aldeia Malocão, a mais distante no rio Canumã. Parentes de Ceci vieram da cidade de Nova Olinda do Norte para a aldeia Kwatá para subir o rio até a aldeia Malocão. A mãe da nora de Ceci, que era da cidade, jogou “*panos sujos de sangue*”

menstrual na beira do rio. No mesmo dia, a nora de Ceci começou a sentir dor de cabeça. Trouxeram-na para Kwatá. Os dias se passaram e ela não melhorava. A situação se agravou quando ela falou que tinha um homem querendo levá-la. No início, ela via o próprio marido, mas não era ele, porque ele ainda estava na festa. Assim, concluíram que se tratava de um “*boto*”. Ceci mandou um de seus filhos buscar a curadora Nair na aldeia Fronteira. Ele foi até o polo base e junto com o piloto da lancha foram em busca da curadora. A curadora chegou, fez defumação e benzeu a mulher até levar o *boto* à exaustão, fazendo com que abandonasse a mulher. A curadora explicou que o pano sujo de sangue fez o *boto* “*se agradar*” da nora. O *boto* queria levá-la embora para o “*Encante*”. Ao final, a curadora mandou fazer um remédio de “*banho de planta cheirosa*”, que deveria ser usado por três dias, e recomendou que a mulher não voltasse mais ao Malocão¹³. A narrativa de Ceci tinha claramente um propósito pedagógico. A mãe não cumpriu o *resguardo* e a filha sofreu as consequências da quebra das prescrições e restrições relativas às práticas de autoatenção à menstruação. Com essa narrativa, Ceci me alertava para os riscos que não apenas eu poderia correr, ao não cumprir as práticas de autoatenção relativas à menstruação, mas que eu também estaria colocando em risco as pessoas próximas, caso não cumprisse o *resguardo*. Esse era o motivo pelo qual Ceci e Iara estavam solicitando para que eu as avisasse ao menstruar. Procurei tranquilizá-las, comprometendo-me a comunicá-las quando ocorresse.

Naquele momento, recordei que Iara estava menstruada. Talvez por isso ela e Ceci estivessem me questionando uma vez mais. De fato, Iara me comunicara, dias antes, que estava menstruada ao falar sobre suas “*dores nas cadeira*”, enquanto passava as mãos na cintura e no

13 Scopel (2013: 183-191) analisou diversos itinerários na busca por curadores, os diagnósticos e os tratamentos entre os Munduruku da TIKL, incluindo aqueles que tratam das enfermidades advindas do contato com os *botos*. Em um caso, um rapaz sofrera de “*assombração* por causa de uma *bôta*” (idem: 188, grifos do original), e parte do tratamento incluía a prescrição para não retornar ao local onde o contato fora realizado.

quadril. Nos dias seguintes, Iara não desceu para a *beira*, como costumava fazer rotineiramente para buscar água, banhar-se, lavar louças ou roupas. Iara tomou banho dentro de sua casa, no quarto, durante todos os dias da menstruação. Seu marido ou seus filhos traziam água em baldes de vinte litros na quantidade suficiente para Iara banhar-se. As louças também foram lavadas no *jirau* construído na sacada da casa de Ceci e isso exigiu que os homens trouxessem mais água da *beira*. As roupas acumularam até o dia em que já não havia mais impedimento algum para Iara descer à *beira*, certamente porque sua filha mulher ainda não tinha habilidade nem idade para lavá-las. Iara contou-me que ficava menstruada por cinco a sete dias, e que nesse período não ia para a *beira*, evitando passear pela aldeia. Durante sua menstruação, observei que ela também não foi trabalhar na roça nem na casa de farinha. Passava os dias em casa, cozinhava e limitava-se a circular no terreno entre sua casa e a de Ceci. Quando as aulas iniciaram, Iara abriu uma exceção para não perder as aulas. Ela estava cursando o ensino para jovens e adultos à noite e não deixou de ir às aulas na escola que ficava bem próxima de sua casa¹⁴. Notei que Iara tomava alguns chás, naqueles períodos, os quais me foram oferecidos mais tarde. Tratava-se de chá para diminuir o fluxo e o tempo de duração da menstruação. Outras mulheres ainda revelaram utilizar “*remédio para curar*” durante a menstruação. Esses *remédios para curar* foram utilizados com o propósito anticoncepcional, “*para não engravidar*” ou para controlar os intervalos entre uma e outra gravidez, conforme falou uma indígena da aldeia Niterói, que fora “*curada para ter filhos de dois em dois anos*”. Independentemente da intenção específica, se para diminuir o fluxo e o tempo das regras ou como anticoncepcional, os *remédios para curar* ou os chás deviam ser ingeridos durante a menstruação. Alguns desses chás utilizados durante a menstruação também foram

14 A educação de jovens e adultos era uma iniciativa da Prefeitura de Borba, que contratava professores indígenas para ministrar as aulas, que aconteciam no período noturno.

ingeridos ao longo do pós-parto como prática de autoatenção para sarar a “*infecção no útero*”, como veremos mais detalhadamente ao longo do Capítulo 7.

No dia em que menstruei, avisei Iara e Ceci, que me recomendaram tomar banho dentro de casa e não na *beira*. Era época de seca e estávamos tomando banho com a água da *cacimba*. Foi meu marido quem trouxe água para eu me banhar dentro de casa, o que foi um aprendizado para ambos. Meu esposo Daniel precisou desenvolver a habilidade necessária para carregar as vasilhas de água. Eu, por minha vez, tive que aprender a tomar banho dentro de casa, pois estava acostumada a tomar banho no rio, onde mergulhávamos e despejávamos água sobre o corpo com o auxílio de uma cuia, ou na água da *cacimba*, de onde retirávamos a água para encher uma grande bacia, localizada a uma distância adequada para não escorrer água de volta para a *cacimba*, e com a cuia jogá-la em abundância sobre o corpo. Ceci explicou-me que para tomar banho dentro de casa bastava fechar as janelas e se posicionar de cócoras ou de joelhos para despejar a água sobre o corpo que escorreria por entre as frestas do assoalho para o lado de fora da casa. E foi assim que se passaram todos os dias da menstruação.

Naquele momento, aprendi que uma mulher menstruada deveria evitar ir para a *beira* fosse para tomar banho ou para fazer qualquer outra atividade como buscar água potável, lavar louças ou roupas no rio em período de cheia. As mesmas proibições se aplicavam à mulher menstruada no período da seca, quando todas essas atividades eram realizadas na *cacimba*. No seguimento residencial onde morei durante a maior parte do trabalho de campo, havia em média dez mulheres em período fértil, das quais cinco estavam ou de *resguardo do parto* ou grávidas. Observei que na casa de Araci e Itamar, que viviam com seus doze filhos e um genro, havia uma construção na parte externa, logo atrás da casa. Tratava-se de um cercado onde, por vezes, eu via as filhas do casal tomarem banho. Araci e Itamar tinham uma família numerosa e aquele cercado fora construído para as mulheres tomarem seus banhos no período da menstruação, já que havia muitas pessoas na casa.

Quando não estavam menstruadas, as filhas de Araci e Itamar banhavam-se, a depender da época do ano, na *beira* ou nas proximidades da *cacimba*, como todos os demais.

Os Munduruku reconheciam que homens e mulheres eram diferentes e a diferença central era que as mulheres menstruavam. Nas palavras de um Munduruku, “*mulher nunca foi igual ao homem porque sempre tem aqueles dias no mês que fica menstruada e fica presa*”. Esse índio estava contando sobre a noite em que atirou em um *boto* que passeava entre sua casa e a de seus parentes. Era noite, e ao escutar barulhos ao redor da casa, pensou que fosse seu cunhado, mas desconfiou e foi olhar. Viu um homem branco e tratou de pegar sua arma. Chamou os cachorros e pôs-se em direção à beira do rio. Chegando mais perto viu que aquele homem branco estava de pé “*na prancha de frente para o rio e de costas para a terra*”. A *prancha* é a tábua de madeira que os Munduruku fixam no rio, utilizada para lavar louças e roupas. Seu tiro foi certo apesar da noite escura. Quando se aproximou do rio, sentiu um “*pitiú*” (cheiro forte, desagradável), mas não viu nada. No dia seguinte, contou que viu, junto com outros homens, a caminho do jogo de futebol, um “*bicho*”, um “*boto*” morto na água. Ceci finalizou aquela conversa de fim de tarde dizendo que a mulher na menstruação cheira como um “*ananás*”. Ananás é um abacaxi muito doce e com um cheiro agradável. Ceci concluiu dizendo que o sangue menstrual é “*pitiú para gente, mas para eles é que nem ananás*”. Eles, eram os *botos* ou os *seres encantados* ou os *donos* que habitavam espaços específicos no cosmos, fosse no rio, nos igarapés ou em algum olho d’água de *cacimba*.

Os esforços das mulheres Munduruku em cumprirem o *resguardo* da menstruação adquirem significado ao compreendermos que os Munduruku coabitavam um cosmos junto com diversos outros seres (*espíritos, mães, donos, encantados, botos, cobras e kakerewat*), cujo contato, possivelmente, resultava em enfermidades, infortúnios e até em morte para todos. Sob a perspectiva Munduruku, há o risco de morte para suas mulheres, seus homens e suas crianças devido à po-

tencialidade das interações com esses demais seres. Na vida da aldeia, as fronteiras entre os domínios humanos e dos demais seres se diluí. Entre as muitas formas de diluição das fronteiras está o cheiro do sangue menstrual. Da perspectiva Munduruku, o cheiro de sangue menstrual era *pitiú*, cuja palavra é utilizada para designar cheiros fortes e desagradáveis como, por exemplo, o cheiro de peixe nas mãos após limpá-los ou comê-los. Entretanto, da perspectiva dos *botos*, era doce “*que nem ananás*”. Homens e mulheres Munduruku eram unânimes ao afirmar que os *botos* eram atraídos pelo cheiro do sangue menstrual. Os *botos* poderiam se agradar tanto da mulher menstruada quanto de qualquer outra pessoa próxima. Isso era, de fato, um saber compartilhado há muitas gerações entre os Munduruku. Experiências pessoais, contadas por suas avós ou observadas pessoalmente pelos Munduruku permitem sublinhar a característica volátil do sangue menstrual, isto é, sua capacidade de se propagar e de deixar um *rastro*. Os Munduruku sabiam que a circulação sobre o *rastro* deixado pela mulher menstruada representava fonte de perigo e contaminação. Nesse sentido, as práticas de autoatenção relativas à menstruação como, por exemplo, banhar-se dentro de casa, evitar ir à *beira* ou à *cacimba*, tinham o propósito de manter a saúde da mulher menstruada e dos demais membros do grupo, especialmente das crianças.

Em minha experiência de campo junto aos Munduruku, eles frequentemente evocaram o descumprimento das interdições, prescrições e restrições pertinentes à menstruação como causa da irrupção de doenças, infortúnios e mortes (“*mau olhado de boto*”, “*ser levado para o encante*”, “*assombro de bicho*”, “*filho de bicho*”). O cheiro do sangue deixado no *rastro* por onde a mulher menstruada passou, especialmente pela *beira*, atrairia o *boto* do *encante*. O risco instalado do não cumprimento do *resguardo* recaía especialmente sobre as crianças e as mulheres. As crianças que circulassem sobre o *rastro* da mulher menstruada sofreriam ataques dos encantados e correriam o risco de serem levadas para o *encante*. Os sintomas relatados sobre *mau olhado de bicho* foram medo, tremores no corpo, febre e visões.

Nesses casos, somente o pajé poderia curar o enfermo através de rezas e da prescrição de banhos. O tratamento era longo e consistia de três a sete rezas e banhos toda sexta-feira. O risco por não cumprir o *resguardo* da menstruação para a mulher, que no dia de suas regras fosse ao rio ou à *cacimba*, era engravidar de *bicho*, isto é, gestar e parir um *filho de bicho*. A mulher menstruada que se banha na *beira* ou na *cacimba* pode ser fecundada tanto por *boto* quanto por *peixes* ou pela *mãe da cacimba*, que é o *dono da cacimba*, e isso ocorre durante o *sonbo*. Há relatos de mulheres que tiveram filhos de *botos* e de outros seres *encantados*, como cobras. Esses casos de gravidez de bicho tiveram os seguintes desfechos: aborto, a morte da criança (o mais comum é o “*filho de bicho*” nascer morto ou ser “*levado para o fundo*” por seu pai encantado, logo após o nascimento) e a morte da mulher, uma vez que a relação contínua com os *encantados* leva a doenças graves, nem sempre curadas pelos pajés¹⁵.

-
- 15 O leitor encontrará em Belaunde (2005) uma revisão de várias etnografias feitas entre os povos indígenas amazônicos, cujo eixo de análise foi a importância do sangue e dos manejos relacionados a ele na condução da vida social, na construção dos gêneros, na fabricação dos corpos e das pessoas. A autora sugeriu que o sangue deveria ser entendido como operador que “reúne o biológico, o mental e o espiritual”, posto que o

[...] manejo do fluxo de sangue [...] é um processo constitutivo não somente da fertilidade, mas da saúde, do trabalho, da criatividade, do bem estar, da religiosidade, da identidade pessoal e das relações interétnicas (Belaunde, 2005: 18-19).

De modo semelhante, as análises de Conklin e Morgan (1996) e Conklin (2001) também apontaram o sangue e as relações de sangue entre os Wari’ como produtos sociais, expandindo assim o sentido da noção de sangue para fronteiras além da matéria biológica. Os autores sugeriram que as “relações de sangue” entre os Wari’ compreenderia

[...] os laços entre os membros de uma união marital (entre marido e esposa), uma família nuclear, uma rede de parentesco, um subgrupo territorial, um grupo étnico e entre o xamã e o espírito do seu animal companheiro (Conklin & Morgan, 1996: 669).

Em certa medida, esses textos contribuem para iluminar nossa compreensão sobre a noção de sangue entre os Munduruku, posto que as qualidades dessa substância têm o poder de diluir fronteiras entre humanos e não humanos,

Optei por descrever as práticas de autoatenção relativas à menstruação para assinalar os riscos à saúde da mulher e do grupo como um todo, advindos do não cumprimento dessas práticas específicas ao *resguardo* da mulher menstruada. Cumpre notar que o sangue do parto também é perigoso, pois tem as mesmas características do sangue menstrual. Ambos possuem significados simbólicos que permitem aos atores estabelecer relações sociais específicas, por meio das quais podemos compreender os saberes relacionados às práticas de autoatenção à saúde entre os Munduruku, especialmente às mulheres durante a gestação. Interessa-me destacar sobretudo uma preocupação constante na vida das mulheres Munduruku relativa à virtual gravidez e gestação de um *filho de bicho*, para abordar, principalmente, os saberes sobre a anatomia e a fisiologia relativos à gestação. Ao mesmo tempo em que o sangue menstrual é fonte de vida e contribui para consolidar a união de um casal, pois de sua junção com o sêmen formam-se *crianças*, também é fonte de perigo, dado que pode formar *filho de bicho*. Da relação sexual entre uma mulher menstruada e um bicho, realizada em sonho, podem nascer seres cujo corpo seria meio forma humana e meio forma de *bicho*, por exemplo, “*corpo de cobra e cabeça de criança*” ou “*corpo de gente e tronco e cabeça de boto*”.

PEGAR BARRIGA

Embora Iara não tenha deixado de cumprir o *resguardo* da menstruação, ela estava novamente temerosa de uma possível *gravidez de bicho*, dados os sinais que vinha avaliando durante a gestação, como não “*sentir desejo*”, não sentir mexer e “*sentir uma agonia no estômago*”. A partir das avaliações sobre as sensações corporais que sentia ou não e a partir das experiências anteriores de gestação, ela decidiu ir

além de emergir como elemento formador de novos seres Munduruku, os quais encapsulam um feixe de relações construídas pela partilha de sangue, sêmen, alimento, gordura, vitalidade, apoio mútuo e trabalho.

pegar barriga com sua cunhada Araci. Iara e Araci compartilharam comigo o que vinha acontecendo naqueles dias em distintos momentos. Esse caso serve como exemplo para sublinhar os saberes sobre anatomia e fisiologia relativos à gestação, compartilhados pelos Munduruku a partir da prática de *pegar barriga*.

Araci *pegou a barriga* da Iara e concluiu que não era filho de bicho. Araci tinha experiência em partejar, em *puxar a mãe do corpo* e em *pegar barriga*. Araci explicou-me que quando “*pega barriga já dá pra saber se é bicho ou não*”. Esse saber reside na anatomia do feto, isto é, em um modelo cultural do corpo humano. Ao *apalpar* a barriga seria possível identificar que a forma do *filho de bicho* não tem a mesma consistência de uma *criança*. A consistência do feto humano, diferentemente da consistência do *filho de bicho*, seria firme, semelhante a um objeto sólido, contido e uno. Ao contrário, o *filho de bicho* teria uma consistência flácida, instável e desmembrável, o qual, ao ser apalpado, se “*espalha entre os dedos*”, “*espalha na barriga*”, “*como se ele desmanchasse*” entre os dedos e para os lados. Além da anatomia do feto, as mulheres Munduruku também compartilham um saber acerca de um conjunto de sinais e sintomas indicativos da gestação de um *filho de bicho*. Se a mulher está *grávida de bicho*, então, ela *emagrece*, *fica fraca*, *sente dores no pente*. Araci me explicou que o “*pente da mulher*” fica abaixo do umbigo e nas laterais.

As mulheres Munduruku afirmavam ir *pegar barriga* a partir do momento em que descobrissem estar grávidas, isto é, a partir da cessação da menstruação. Iara foi *pegar barriga* ao final do terceiro mês de gestação. E a principal motivação, naquela fase inicial, foi porque seu bebê não mexia. Os movimentos fetais, além de sinalizarem uma gravidez saudável, forneciam também indícios do sexo da criança. Segundo homens e mulheres Munduruku, o filho homem *se forma* logo no primeiro mês e pode, a partir desse momento, se movimentar. Quando pedi para explicarem melhor o que queriam dizer com *se formar*, eles falaram que o corpo do filho homem já teria todos os membros formados corretamente desde o primeiro mês de gestação, como se fosse

uma dessas “bonequinhas” de brinquedo “bem pequenas”. Já a filha mulher levaria até o quinto mês para *se formar*, para *amadurecer*, podendo movimentar-se a partir do terceiro mês de gestação. Até *amadurecer*, a filha mulher teria a consistência de uma *bola*, já *durinha*, portanto, ainda sem a forma do corpo humano, com tronco, braços, dedos, pés etc.

As mulheres Munduruku ainda costumavam *pegar barriga* para verificar se o feto estava na posição correta e, se necessário, para posicioná-lo no *nascedouro*. Durante toda a terceira etapa da pesquisa de campo, Iara foi *pegar barriga*. Inicialmente, *pegou* porque estava desconfiada da gestação de *bicho*, depois porque a criança não estava na posição correta, pois estava *atravessada*. Ela foi *pegar barriga* com sua cunhada Araci e também com o curador Porã. Ele lhe comunicou a posição do bebê, recomendando-a a fazer o parto no hospital da cidade. Durante os três meses da última etapa de pesquisa de campo, Iara foi *pegar barriga* com o curador Porã a cada mês e estava convencida de que faria o parto hospitalar, na cidade de Nova Olinda do Norte, pois a criança não voltava para a posição correta no *nascedouro*. Além disso, as experiências anteriores de parto, de seus quatro filhos, também reforçavam sua decisão de parir na cidade. Ela contou que tinha dificuldades para parir, sentia muita dor e que seus partos eram demorados. Dois filhos nasceram no hospital e dois na aldeia. Para Iara, os partos na cidade foram mais tranquilos.

