

## O cotidiano dos Munduruku: a vida na aldeia Kwatá

Neste capítulo, apresentarei com mais detalhes as atividades que ocupam a vida diária dos índios Munduruku. As descrições aqui apresentadas se concentram em observações realizadas na aldeia Kwatá. Quando for o caso, especificarei as origens das observações feitas em outras aldeias. As descrições apresentadas neste capítulo são certamente reconstruções *a posteriori* estruturadas com o objetivo específico de salientar as práticas Munduruku no âmbito da família, como grupo social, por meio das performances cotidianas das relações sociais e afetivas envolvidas na economia de subsistência. Trata-se assim de fornecer ao leitor um modelo, no qual procurarei destacar algumas atividades de homens, mulheres, crianças, jovens e seniores Munduruku<sup>1</sup>.

O foco principal deste capítulo é a atuação de uma família extensa nas atividades de produção, circulação e consumo dos alimentos, incluindo também outras atividades da vida diária na aldeia com o objetivo de sublinhar que a família é um grupo que se estrutura em torno das práticas de autoatenção à saúde, das atividades de trabalho e apoio mútuo. Escrevo sobre isso para explorar a dimensão das relações sociais envolvidas nesse processo, situando-o em um determinado contexto social, o da vida diária, para que o leitor compreenda posteriormente:

1 Um modelo é um esforço analítico incapaz de conter a complexidade e a dinamicidade da vida real, o qual extrai das observações e participações apenas os constructos que contribuem para explorar um determinado tema em específico (Menéndez, 2011: 7).

1. a centralidade das relações sociais instauradas em torno da alimentação na gestação, parto e pós-parto;
2. a importância de a dieta alimentar na produção das características físicas e morais das crianças e na realização de partos e pós-partos em conformidade com as expectativas sociais Munduruku; e
3. as inversões instauradas pelas práticas de autoatenção à saúde relativas ao período do resguardo do pós-parto, em específico, aquelas relacionadas à divisão sexual do trabalho.

Utilizo o termo economia de subsistência inspirada em Gow (1989), como categoria de análise que articula aspectos do meio ambiente físico e fatores sociais e culturais envolvidos na produção, circulação e consumo de determinados alimentos. Ao considerar a dimensão das relações sociais envolvidas nesse processo situando-o em um determinado contexto cultural, Gow (1989: 581) amplia uma acepção de economia de subsistência restrita à satisfação das necessidades humanas básicas. Isso reforça uma perspectiva antropológica preocupada em salientar a dimensão social e cultural da família e do gênero, entre as populações indígenas, já em torno da década de 1980. Desde aquela época, esses conceitos deixaram de ser pensados como fenômenos de ordem natural e biológica para serem observados como construções socioculturais e historicamente situadas. Ao ponderar também sobre o contexto situacional das relações sociais envolvidas nas relações de produção, circulação e consumo dos alimentos, isto é, ao atentar para a contingência marcada pelo processo de nascimento (gestação, parto e pós-parto), por exemplo, podemos entender as práticas de construção social das diferenças entre pessoas Munduruku. Assim, podemos ponderar sobre as particularidades através das quais as atividades humanas, cujas consequências e significados (re)criam e mantêm processos sociais e simbólicos, repercutem na demarcação de interesses e estratégias relativas a uma determinada situação.

## A VIDA NA ALDEIA

A vida na aldeia começava cedo. Era possível escutar os passos das pessoas caminhando ou uma *rabeta* navegando antes mesmo do dia clarear<sup>2</sup>. Iara, filha de nossa anfitriã Ceci, costumava levantar nas primeiras horas do dia. Ela trabalhava na cozinha da casa, organizava as louças e panelas da noite anterior, limpava a mesa, varria o chão, passava o café, adoçava-o e despejava-o na garrafa térmica que o conservava quente para o desjejum dos demais membros da família. Os três filhos de Iara acordavam em seguida. Por volta das 6 horas, todos já haviam tomado banho no rio e estavam tomando café, acompanhado de bolacha, pão ou biju. Iara também deixava pronto chá, em geral com folhas de abacate, para sua mãe Ceci beber no desjejum. Após o café, durante o período letivo, Nina e Raoni seguiam para a escola junto com as demais crianças. Raí estudava no período da tarde. Notava-se que todas as crianças que passavam em frente a nossa casa estavam bem arrumadas para frequentar a aula. Fora das salas de aula, em geral, as crianças andavam descalças e devido ao calor, os meninos sem camisa. Os alunos da quinta à oitava série usavam camisetas azuis do uniforme da escola, sendo que calças e saias jeans eram muito comuns. Os mesmos cuidados com a aparência e as vestimentas também apareciam nas missas ou cultos de domingo. De certo modo, os Munduruku faziam uma seleção entre roupas para uso diário e trabalho e roupas para a escola, a missa, o culto ou para a cidade. Ceci, embora já estivesse acordada por volta das 7 horas, esperava a manhã esquentar antes de sair da cama, pois estava se recuperando de um *derrame* que lhe deixara com *frio* nas pernas<sup>3</sup>. A depender do dia, ela se levantava por volta das 8 ou 9 horas. Em geral, Iara ainda estava em casa e vinha servir Ceci,

---

2 *Rabeta* é uma canoa de madeira movida por pequeno motor de popa.

3 Scopel (2013: 206) apresenta detalhes do processo de doença de Ceci ao abordar “as relações entre práticas de autoatenção e demais modelos de atenção à saúde e às enfermidades”.

enquanto conversávamos sobre como havia sido a noite, como Ceci estava se sentindo ou o que Iara faria naquele dia.

A mesma movimentação, ainda nas primeiras horas do dia, podia ser observada nas casas vizinhas. Às vezes, eu ia comprar pão na vendinha da aldeia, por volta das 6 horas, e passava por diversas casas. Observava as pessoas voltando do banho no rio, carregando baldes de água, abrindo as janelas e varrendo as casas.

Após o desjejum, Iara ia para a beira do rio. No *porto* da casa, sob a *prancha* (uma tábua de madeira suspensa na água quase na altura do quadril), Iara lavava as roupas, as panelas, os pratos, os talheres e a louça. Na aldeia Kwatá, cada família tinha seu *porto*, um espaço na beira do rio onde armavam a *prancha*, também de uso próprio, e onde aportavam a rabeta. Eu achava muito curioso observar que Iara escolhia lavar roupa nos mesmos dias e horários que as outras mulheres da família extensa. Deste modo, podíamos ver a paisagem à beira do rio, ocupada pelas mulheres lavando roupas, acompanhadas de seus filhos menores, meninos e meninas, cada uma em sua prancha. À beira do rio, onde quatro famílias elementares, pertencentes à mesma família extensa de Ceci, tinham seus portos e pranchas, as mulheres podiam se ver e conversar enquanto lavavam roupa, pois os portos ficavam próximos. As crianças menores, com idade entre quatro e seis anos, se reuniam para juntas brincarem no rio. As crianças com mais de sete anos, quando não estavam auxiliando suas mães a lavar a louça, também iam brincar e nadar. Louças e roupas eram transportadas acima da cabeça em bacias de plástico ou de metal de diversos tamanhos. As crianças com mais de quatro anos, geralmente ajudavam a carregar as bacias, caso houvesse mais de uma. Jamais vi mulher alguma deixar roupa de molho na beira do rio<sup>4</sup>. Elas voltavam para casa com as bacias carregadas de roupas e as estendiam em seguida no varal próximo da casa.

4 Uma prática preventiva para evitar contato com seres subaquáticos capazes de causar doenças e engravidar as mulheres.

Essa sincronia nas atividades de lavar roupas se repetia na execução de outras atividades cotidianas, especialmente nos trabalhos de capina do terreno em volta da casa, de capina da roça ou na produção da farinha. Tais atividades podiam ocupar o restante do dia e, em geral, envolviam a participação de muitos membros da família elementar. Cada família elementar tinha uma roça própria. Embora as mulheres tivessem a responsabilidade sobre as atividades de capinar a roça e o terreno, sempre as faziam acompanhadas de seus filhos.

Em um dia típico, podia-se ver Rita, após o desjejum, a caminho da roça seguida, em fila, por todos seus filhos menores com, idade entre quatro e dez anos e também por seu neto de três anos, filho de Isis. Todos seguravam uma faca ou um terçado, utensílio utilizado também para capinar. Naquele dia, quem cozinhou na casa de Rita foi Lisi, menina de doze anos. Lisi era a filha solteira mais velha de Rita. Aliás, ela frequentemente cozinhava para toda a família, especialmente nos dias de trabalhar na roça ou de torrar farinha. Nesses dias, o filho de onze anos do casal costumava ficar responsável pela pesca. Os homens também costumavam acompanhar suas mulheres durante a capina da roça, caso não estivessem pescando ou envolvidos com outro trabalho.

De fato, os homens e as mulheres Munduruku passavam boa parte do ano envolvidos nas atividades de plantação da roça, do fabrico da farinha, da pesca e da caça. Produziam os alimentos consumidos nas principais refeições através do trabalho na roça, na pesca e na caça. A roça era plantada em época certa, mas os cuidados exigidos, como a capina das ervas daninhas, eram quase semanais. A fabricação da farinha ocupava vários dias, desde a colheita até a torra. E o trabalho de torrar farinha podia ser feito até duas vezes por mês, a depender do consumo e da necessidade. Os cuidados com a casa eram diários, assim como as atividades de cozinhar e pescar.

O produto gerado pelo cultivo e torra da mandioca era a *farinha*, item que servia de acompanhamento nas refeições. Se, por um lado, os Munduruku podiam diversificar o tipo de carne consumida, devido à variedade de peixes no farto rio Canumã, e eventualmente uma

caça bem sucedida, por outro, a *farinha* era um item constante nas refeições. Nunca vi uma refeição ser servida ou consumida sem a farinha para acompanhar. Certamente, a carne, em particular, de algumas espécies de peixe ou de caça, era muito estimada pelos Munduruku. Não se concebia uma refeição sem carne, como veremos com mais detalhes no item sobre “Desejo e admiração” do Capítulo 3. Entretanto, uma boa farinha, torrada no ponto certo e na cor preferida, ao gosto do casal, também era muito apreciada. Ao final, segundo o paladar Munduruku, uma refeição era composta de carne e farinha. A falta de qualquer um dos dois itens não era desejável.

Cumprir lembrar que meu objetivo neste capítulo é fornecer uma descrição das atividades realizadas por homens e mulheres Munduruku ao longo dos dias, especialmente, nos cuidados diários com a casa, com os filhos, enfim, na promoção da vida cotidiana e da vida familiar que sirva, especialmente, como contraponto para o leitor compreender as inversões ocorridas durante as práticas de autoatenção ao pós-parto. Outro objetivo a ser alcançado é apontar que as performances cotidianas de apoio mútuo e de envolvimento nos trabalhos de produção dos alimentos colaboram para constituir o grupo familiar. Essas performances podem ser entendidas como um tipo específico de relações sociais, mobilizadas pelas práticas de autoatenção que proporcionam a reprodução biossocial do grupo familiar. Por esse motivo, passarei a descrever com mais detalhes as principais atividades cotidianas.

### *A roça*

Todo casal possuía uma roça de mandioca<sup>5</sup>. Alguns casais ainda tinham plantio de banana, de macaxeira, de cará e de melancia, entre outros tantos víveres. Todavia, a roça de mandioca ocupava um lugar central na alimentação, pois é dela que se obtém a farinha de mandioca.

5 A mandioca plantada pelos Munduruku para fabricar farinha é a mandioca brava (*Manibot esculenta*). Durante a pesquisa de campo, não observei a venda de excedentes de produção de farinha.

ca, item presente em todas as principais refeições. Ainda mais relevante, a plantação da roça de mandioca consolidava a união entre um homem e uma mulher Munduruku. De maneira geral, o casamento para os Munduruku coincidia com a abertura de uma nova roça de mandioca. Assim, a plantação da roça de mandioca despontava como atividade central na reprodução biossocial do grupo familiar. Além da abertura de novas roças, o envolvimento diário de homens, mulheres e crianças nos cuidados com a roça ou nas etapas de plantio anual permitiu também observar a constituição e a manutenção das relações sociais que agregam os indivíduos em grupos familiares, contribuindo para a reprodução das relações afetivas na família extensa e na família elementar por meio das *performances* de cuidados com a roça e de apoio mútuo.

Na família extensa na qual eu estava inserida, havia dois casais unidos recentemente. Um deles, Itapema e Iberê, havia se formado durante a última etapa da pesquisa de campo em 2011. O outro, Juciara e Roni, estava junto há pouco mais de um ano. Ambos ainda residiam na casa dos pais das moças. Deste modo, no início do casamento, os genros contribuíram para alimentar a família de seus sogros e cunhados com o trabalho na pesca e na caça. Em certa medida, a dedicação e o sucesso do genro na pesca e na caça demonstravam sua habilidade como homem provedor, capaz de formar uma família. Todavia, além de contribuir para a nutrição da família, as ações dos genros também contribuíram para criar e manter os laços afetivos envolvidos no cuidado e apoio mútuo através das performances diárias do trabalho e do compartilhamento dos produtos desse trabalho cotidiano no interior das relações familiares. E o trabalho na roça consolidava esses laços afetivos.

Itapema e Iberê estavam de resguardo do pós-parto enquanto moravam na casa dos pais dela. De fato, o casal havia acabado de ter o primeiro filho e o jovem marido estava terminando de construir a casa deles, na aldeia Kwatá, porém, um pouco distante do segmento residencial no qual seus sogros moravam. A nova residência do casal ficava

ao lado da casa da mãe dele. Todavia, ele pescava e caçava diariamente e os produtos de seu trabalho foram compartilhados por sua sogra entre outros membros da família extensa do sogro. A circulação do alimento, trazido por Iberê, feita em nome da mulher mais velha da casa, a sogra, inseria-os e reforçava uma rede de trocas no interior da família extensa. Enquanto isso, Itapema cumpria rigidamente a reclusão do pós-parto, as dietas alimentares e cuidava da filha recém-nascida. Ainda assim, Iberê colaborou no replantio da mandioca e na construção da casa de farinha de seus sogros.

Juciara e Roni tinham um filho com pouco mais de um ano de idade. O casal estava plantando a primeira roça em novembro de 2011. A roça do casal foi aberta num pedaço de terra que já fora “*roça da minha mãe*”, conforme falou Juciara. Aliás, outras vezes ouvi homens e mulheres Munduruku referirem-se à roça como propriedade da mulher. Assim, fora feito o convite para participar no *puxirum* (mutirão) da “*roça da Iara*” ou da “*roça da Tainá*”, por exemplo. Em geral, os Munduruku da aldeia Kwatá abrem as roças em direção ao centro da mata e em oposição à beira do rio. Juciara e Roni abriram a “*roça da Juciara*” ao lado da “*roça da Araci*”, sua mãe. No dia em que conheci a roça do jovem casal, Juciara havia saído para terminar de plantar algumas *manivas* que já estavam cortadas quando ali chegamos. Ela obteve ajuda de duas irmãs solteiras, uma mais velha e outra mais nova, para plantar. A irmã mais velha cavava buracos na terra com a enxada, a mais nova colocava as *manivas* na cova e Juciara plantava, ou seja, ajeitava as *manivas* e jogava terra por cima, enquanto todas cuidávamos do filho de Juciara. Eu ajudei a plantar e percebi que éramos apenas mulheres trabalhando na roça. Essa observação era totalmente diferente de outra feita durante o *puxirum* da Iara, um evento especial marcado pela participação de muitas pessoas da família extensa na etapa da plantação da roça de uma família elementar. Juciara explicou que seu marido estava pescando. De fato, já havia muito trabalho feito, não estávamos começando uma roça, mas terminando de plantá-la. Pouco tempo depois, chegou Pipira, o segundo irmão mais velho de Juciara.

Ele assumiu a enxada que estava com a irmã mais velha e ela foi até a roça de sua mãe, ao lado, pegar outra enxada. Iniciamos o trabalho por volta das 15 horas e voltamos para casa por volta das 17 horas.

Enquanto estávamos plantando na roça de Juciara, seus pais estavam plantando na roça ao lado, a algumas dezenas de metros de distância. Itamar, esposo da Araci, estava com a enxada nas mãos, ela estava plantando com a ajuda de um filho pequeno. Tratava-se da roça de *replanta*, conforme explicaram. Todo casal possuía mais de uma roça, plantadas em períodos diferentes, de modo que, assim, retiravam mandioca durante o ano todo. A mandioca levava dois anos para amadurecer e o processo do cultivo incluía diferentes etapas, conforme explicaram, nas quais foi possível observar uma divisão social do trabalho, constitutivas das relações de gênero e das relações etárias. Essas divisões tornavam-se observáveis por meio das performances individuais, de acordo com atividades específicas, que preenchiam expectativas sobre cada categoria social: *homens, mulheres, crianças e velhos*.

O trabalho de abertura da roça até a colheita da mandioca era feito em diversas etapas: *derrubada, queima, plantio, capina e colheita*. Ao observar essas atividades, identifiquei etapas em que ora os homens ora as mulheres exerciam um papel específico. Entretanto, ao focalizar o conjunto de atividades na roça, notamos que os homens e as mulheres se revezavam ou cooperavam na realização das diferentes etapas, de tal modo que ambos desempenhavam atividades importantes para a fartura da roça.

Na derrubada, participavam apenas homens, cujo trabalho era a retirada dos troncos e galhos para a abertura de uma clareira delimitada para o plantio da roça. Em geral, os homens da família extensa colaboravam uns com os outros na derrubada e abertura da roça. O envolvimento nessa etapa implicava em uma troca de serviços. Um homem que trabalhava um dia na derrubada da mata na roça de um parente podia contar com um dia de trabalho do parente em sua própria roça. O plantio era realizado após a queima, tanto no sistema de *puxirum*, envolvendo a participação de parentes da família extensa, quanto ape-

nas por membros da família elementar. Depois do plantio, mulheres e crianças se dedicavam ao trabalho de capina das ervas daninhas que eventualmente cresciam na roça.

No trabalho na roça e, como veremos adiante, nas atividades de pesca, caça e na fabricação da farinha, observamos uma divisão sexual do trabalho, na qual se sobressaía o princípio da cooperação entre homens e mulheres, cada um contribuindo com uma atividade específica. Todavia, especialmente na roça, outras formas de divisão social do trabalho também operavam. Deste modo, a divisão sexual do trabalho era apenas mais uma das divisões sociais que organizavam as relações sociais de produção da roça, especialmente no trabalho coletivo do *puxirum*, no qual se destacava uma justaposição entre o trabalho de homens, mulheres, crianças e velhos (Scopel, 2013).

Eu e meu esposo Daniel participamos de um *puxirum*, isto é, de um trabalho coletivo na fase de plantio da roça. Scopel (2013) descreveu a realização desse *puxirum*, no qual analisou o trabalho coletivo como modo de acomodação das expectativas sobre os papéis a serem desempenhados por crianças, mães, pais, avós, avôs etc. Nesse *puxirum*, um homem e uma mulher, mais velhos, cortaram as *manivas*. Essa atividade envolvia um saber e uma prática adquiridos com o tempo, capaz de dimensionar a quantia necessária de *manivas* para o trabalho daquele dia. Os homens, casados e solteiros, seguiram, lado a lado, abrindo buracos na terra com enxadas. As crianças, com idade entre seis e dez anos, se apressavam em carregar as *manivas* nos braços e jogá-las nos buracos abertos pelos homens. As mulheres casadas também seguiram lado a lado, endireitando as *manivas* nos buracos com os “olhos” voltados para a mesma direção, cobrindo-as com terra com as mãos. As mulheres solteiras ficaram na aldeia auxiliando a dona do *puxirum* a preparar o almoço que celebrou o fim daquela jornada de trabalho. O *puxirum* também só iniciou após uma refeição compartilhada ofertada pela dona da roça. Todos os participantes nesse *puxirum* eram membros da mesma família extensa e residiam em um mesmo seguimento residencial.

Segundo Scopel (2013: 135), a observação da performance cotidiana desempenhada nos trabalhos coletivos, por exemplo, no *puxirum*, permite sublinhar os processos através dos quais os indivíduos se inseriam em redes de apoio mútuo, a colaborarem na manutenção das relações de parentesco. Nesse sentido, o autor focou a aquisição de habilidades como etapa no percurso ou ciclo de vida do indivíduo que permite sua inserção em um “sistema de prestações totais”, de trocas de mercadoria, mas também de serviços, nos *puxirum* e de cuidados nos processos de saúde/doença/atenção. A performance diária das habilidades adquiridas, conforme o autor destaca, contribui de forma decisiva para a construção e a manutenção dos laços sociais no âmbito familiar. E como veremos adiante, as performances de homens e mulheres nas práticas de autoatenção relativas à gestação, ao parto e ao pós-parto emergem no interior das famílias extensas e elementares ao mesmo tempo em que conformam e reforçam as relações de parentesco, especialmente entre aqueles que cotidianamente se veem envolvidos nas relações sociais de produção e circulação dos alimentos.

A aquisição de habilidades como um processo aprendido na prática por meio da observação e da participação em atividades específicas demarca o modo de aprendizado constitutivo do corpo e definidor de agência, seja por meio das relações de gênero ou etárias. Embora esta seja uma assertiva teórica construída com base em diversos contextos, desde a Melanésia até entre alguns grupos panos amazônicos (McCallum, 1999; Pérez-Gil, 2006; Strathern, 2006), os dados analisados por Scopel (2013) apontam que a assertiva aplica-se ao contexto da vida e dos processos de aprendizado entre os Munduruku da TIKL. Interessa-me ressaltar novamente a atuação das crianças no contexto do *puxirum* como produtoras ativas de comidas e de relações sociais ao adquirirem determinadas habilidades e inserirem-se no trabalho cotidiano de cuidados com a roça, desde a performance nos *puxirum* até a capina das ervas daninhas e a participação na fabricação da farinha. As habilidades performadas pelas crianças nas atividades relacionadas com a farinha, roça e torra não constituíam distinções

de gênero para com os adultos, mas sim etárias, pois se diferenciavam apenas em contraposição às habilidades performadas pelos adultos. Meninos e meninas se esforçavam em ritmo acelerado como se estivessem competindo para carregar o maior número possível de *manivas* no *puxirum*. Auxiliavam também na capina da roça e peneiravam a massa de mandioca na fabricação da farinha, mas não cavavam buracos na terra, não plantavam, torravam ou cortavam *manivas*, atividades que exigiam habilidades específicas e performadas pelos adultos. Entretanto, os Munduruku costumavam dizer que algumas meninas eram iguais à *mulher velha*, pois exerciam grande parte das atividades relacionadas aos cuidados com a casa e a alimentação. De certo modo, as habilidades adquiridas pelas crianças colocavam-nas em um circuito de responsabilidades, especialmente no interior da família elementar e de troca, na família extensa (Scopel, 2013). Entre os adultos, sim, a *performance* de determinadas habilidades, nos contextos da produção, circulação e consumo de alimentos, engendrava relações de gênero marcadas pela noção de complementaridade e pelo valor social da cooperação entre homens e mulheres<sup>6</sup>. Nesta tese, gostaria de sugerir que as habilidades complementares e a cooperação entre os agentes

6 Embora eu focalize as relações de cooperação como um valor social constitutivo das relações de gênero entre os Munduruku da TIKL, é importante lembrar que houve um debate acerca do antagonismo sexual desde a década de 1970, em que as observações feitas pelo casal Murphy (2004) acerca dos Munduruku apontaram um hiato entre a ideologia expressada em mitos e rituais e as relações cotidianas entre homens e mulheres. O casal sugeriu que a questão da subordinação masculina expressava o ponto de vista dos homens Munduruku, que não seria compatível com o ponto de vista das mulheres. Essa observação contribuiu para o debate acerca do antagonismo sexual entre as populações indígenas amazônicas, no qual se questionou a redução do tema a uma equação de dominação masculina sobre as mulheres, sugerindo que se considerasse a possibilidade de uma visão androcêntrica das pesquisas que se concentravam na descrição do ponto de vista dos homens, em que a ênfase recairia sobre o valor social da guerra, da caça e da atuação na política pública, sem, contudo, ignorar que alguns grupos teriam uma organização social visivelmente antagônica (Belaunde, 2005; Langdon, 1982, 1991; Lasmar, 1999; Murphy & Murphy, 2004; Overing, 1999).

configuram algumas práticas e valores socialmente construídos através dos quais as pessoas criam, ingressam e mantêm as relações de parentesco ao se envolverem nas atividades diárias de produção, circulação e consumo de alimentos (Viegas, 2003)<sup>7</sup>.

Se, por um lado, a roça era a materialização da união de um homem e uma mulher Munduruku, assim como os filhos e a construção da casa, por outro, o trabalho na roça também mobilizava as relações sociais no âmbito da família extensa. A sincronia nos trabalhos de plantio da roça se explica pela sazonalidade ideal para a tarefa. Há a época certa para plantar mandioca, de preferência entre os meses de março, abril e maio. É nesse período que são feitos muitos convites para se participar no *puxirum* de algum parente ou que trocas de dias de trabalho são efetuadas pela participação na abertura de uma clareira para a roça. Nesse sentido, podemos sugerir que a família extensa entre os Munduruku se alicerça também nas relações sociais de “trocas de serviços” envolvidos no curso da vida diária (Scopel, 2013: 125).

---

7 Ao desenvolver o tema da produção dos laços sociais entre um grupo indígena Tupi, ao sul da Bahia, Viegas (2003) focalizou a sociabilidade de tornar-se um “ser no mundo” através da relação entre pais e filhos engendrada por meio da repetição de uma performance diariamente encenada. A autora conclui que a sociabilidade é resultado de interações diárias, marcadas pela persistência e cuidados cotidianos – “[...] *the power of caring for, attraction, and pleasing* [...]” – que relacionam homens, mulheres e crianças (Viegas, 2003: 33). Sublinha ainda

*the enormous significance of daily life relationships to the construction of sociality [...] and it stress the revocable and conditional nature of kin ties* (Viegas, 2003: 4).

A abordagem de Viegas parte de uma perspectiva performática do parentesco ao ressaltar as dimensões das relações intersubjetivas diariamente produzidas e reproduzidas como sua base fundadora. Deste modo, a análise do parentesco como um fato dado pela consanguinidade ou adquirido pela aliança abre espaço para outra dimensão, menos “essencializada”, mais dinâmica, pois focaliza as ações diariamente reencenadas [*re-enactment*], por exemplo, de cuidado e alimentação (alimentar e ser alimentado), como maneiras de formar os laços de parentesco.

## A fabricação da farinha

Foram necessários ao menos três dias para preparar a *farinha* para ser torrada. Após colher alguns tubérculos e descascá-los, separa-se uma parte para ficar de molho na água por um dia ou mais. Neste dia, aproveita-se para descascar o restante dos tubérculos que serão misturados com aqueles postos de molho após serem ralados. Nas *casas de farinha* ou *rancho*, onde participei dessa atividade, utilizou-se um artefato mecânico, movido a óleo e gasolina para ralar a mandioca. Esta foi, sem dúvida, uma das etapas mais perigosas para torrar a farinha. Era preciso estar completamente atento para não ralar as próprias mãos, visto que o manuseio daquele equipamento não oferecia nenhuma segurança ao trabalho.

Embora eu possa dizer que fabricar farinha é uma atividade realizada, em geral, de forma separada, pelas famílias elementares que se utilizavam do produto de suas roças particulares, houve momentos em que mulheres de diferentes famílias elementares uniram-se para fabricar farinha. Houve também famílias elementares, casais jovens, com filhos pequenos que, sem ter ainda uma roça própria, fizeram todo o trabalho de colher, descascar, ralar e torrar a mandioca de um parente da família extensa para poder usufruir de uma parte desse produto. Os Munduruku chamavam esse sistema de *meia*, isto é, o casal sem roça ficava com metade da farinha torrada por tê-la fabricado.

Ao longo das etapas necessárias para fabricar farinha foi acentuando-se a divisão sexual do trabalho, quando a produção foi realizada pela família elementar. Vi tanto homens como mulheres coletando e descascando mandioca. Aliás, as crianças com mais de seis anos participaram ativamente na etapa de descascar a mandioca. Outras crianças, com idade entre quatro e cinco anos, também ajudavam em algum momento, mas passavam a maior parte do tempo brincando em volta.

Houve um dia em que três famílias utilizaram o mesmo *rancho*, onde havia dois *tachos* para torrar farinha<sup>8</sup>. Já comentei sobre a sin-

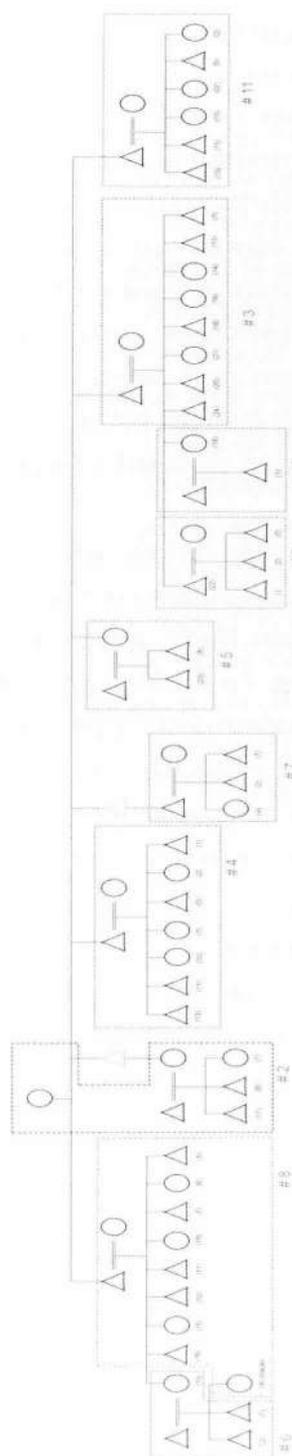
8 *Tacho* é o utensílio onde torram a farinha. Trata-se de uma esfera rasa, aparentemente de ferro ou cobre, disposta sobre o forno de barro.

cronia na realização de atividades cotidianas observáveis no trabalho da pesca, no plantio e nos cuidados com a roça e das atividades no entorno da casa. Naquele dia, estávamos na terceira semana após a *semana dos finados*, quando os Munduruku evitaram passar pela roça e realizar certas atividades de trabalho, como fabricar farinha, sobretudo se tivessem ido ao cemitério para limpar o túmulo ou para acender uma vela no dia da *alumiação*. Os Munduruku *resguardam*, isto é, cumprem uma série de prescrições e restrições caso tenham ido ao cemitério ou a um velório. Mas isso é assunto para outro momento. Por ora, é suficiente salientar que aquelas três famílias haviam seguido o *resguardo* da *semana dos finados* e o estoque de farinha estava chegando ao fim.

A *casa de farinha* era “*da Iara*”. Havia dois tachos, um de Iara, outro de Ceci, sua mãe de criação. Iara havia acordado com seu irmão Zico, também filho de criação de Ceci, e com Dedé, genro de Zico, que eles poderiam utilizar sua casa de farinha. Zico e Rita, sua esposa, embora fossem um casal maduro, estavam construindo a própria casa de farinha e ganharam o tacho de Ceci. Dedé e Isis, sua esposa, eram um casal jovem, com dois filhos pequenos (o mais velho não tinha três anos), e ainda não tinham roça nem casa de farinha, por isso, ambos utilizavam a casa de farinha da Iara. Naquele dia, enquanto Zico, Rita, Dedé e Isis, estavam torrando farinha nos dois tachos disponíveis, Iara e Carlos estavam descascando as mandiocas para torrar no dia seguinte. Na Figura 2, a seguir, apresento a genealogia da família extensa de Ceci, destacando em pontilhado as respectivas famílias elementares. As famílias elementares #2, #6, #8 correspondem às famílias de Iara, Rita e Isis.

Eu acompanhava a família de Iara, uma de minhas anfitriãs, com quem compartilhava as refeições diariamente, notadamente sua farinha. Quando chegamos, por volta das 8 horas, Dedé estava usando o *tacho* de Ceci, torrando a farinha, enquanto Isis jogava sobre o *tacho* a farinha peneirada, além de cuidar de seu filho de apenas quatro meses. O bebê ficava na rede instalada para acomodá-lo, mas também recebia

FIGURA 2  
GENEALOGIA DA FAMÍLIA EXTENSA DE CECI\*



\* As linhas tracejadas indicam uma família elementar.

o colo das meninas mais novas, suas tias de quatro e cinco anos. Rita e Zico estavam terminando de preparar a farinha para começar a torr -la. Rita e sua filha de sete anos estavam misturando a mandioca molhada com a seca e peneirando-as. Zico se dedicava a encher o *tipiti* (uma espécie de espremedor feito de palha trançada) para escorrer a mandioca molhada, ao ser pendurado. Ele também colocava e retirava o *tipiti* do local onde ficava esticado de tal maneira que prensava a mandioca e o *tucupi* (líquido rico em ácido cianídrico) escorria. Alguns casais utilizavam a goma formada do *tucupi*, após alguns dias de descanso, para fazer *tapioca*. Se a farinha era, majoritariamente, torrada pelos homens, a *tapioca*, por sua vez, era pelas mulheres.

Zico também buscou lenha e acendeu o fogo sob o *tacho*. Após uma boa quantidade de farinha pronta para torrar, Rita limpou o *tacho* já quente com um pano e um pouco de óleo e Zico assumiu a função de torr -la. Isso era feito com remos, próprio para a torra. Rita jogava a farinha no *tacho* e Zico a mexia com o remo para torrar na medida certa, isto é, ao gosto do ca-

sal. Alguns gostavam dela bem amarela, outros um pouco mais branca, enfim, a cor da farinha conferia um sabor diferenciado segundo os Munduruku. A granulação da farinha peneirada também era algo particular, dependendo da peneira do casal, fabricada em geral pelo homem. Enquanto Zico torrava a farinha, Rita continuava a peneirar o restante da farinha crua. Rita apenas assumiu o remo, isto é, pôs-se a torrar a farinha enquanto seu marido foi novamente estender e retirar o *tipiti*. Assim que o filho mais velho do casal chegou, após a aula, por volta de 11 e meia, ele assumiu as funções do pai no manuseio do *tipiti* e, em algum momento, do remo. O outro filho do casal, Zeca, de onze anos, estava pescando.

Iara e Carlos estavam descascando os tubérculos, acompanhados de sua filha Nina, de sete anos. O filho mais velho do casal, Raoni, de onze anos, estava na aula e Raí, de dez, pescando, pois sua aula era apenas no período da tarde. Quando Rita terminou de peneirar toda a farinha que haviam separado, passou a auxiliar Iara. Naquele momento, os filhos e as filhas de Rita também se prontificaram e passaram a descascar a mandioca para Iara. Houve um momento em que as crianças de três e quatro anos também se esforçaram para descascar. É importante esclarecer que a participação das crianças foi voluntária. Não vi nenhuma mãe ou pai mandá-las trabalhar, embora as orientassem e advertissem para fazer direito. De fato, as crianças menores, de três a quatro anos, rapidamente deixaram as facas para brincar ao redor da casa de farinha. Por volta das 13 horas, o filho da Iara, que estava na escola, chegou com alguns peixes pescados pelo irmão. Em seguida, chegou Zeca, filho de Zico e Rita, com um grande Tucunaré que ele próprio havia pescado. Aquele momento foi de grande euforia, pois todos ali presentes estavam a ver o almoço chegar. Até aquele momento, só havia água e café para bebermos. Iara parou de descascar mandioca e foi imediatamente limpar os peixes para assá-los. Rita pediu para seu filho retornar até a casa e buscar uma panela, pois decidira fazer uma caldeirada. Carlos, marido de Iara, providenciou os gravetos para o fogo e galhos para a grade onde os peixes seriam assados. As famílias de Rita

e Isis trabalharam naquele dia até aproximadamente às 17 horas. Iara, Carlos e seus filhos retornaram uma hora mais cedo.

O trabalho todo transcorreu envolto em uma aura de diversão, embora todos estivessem concentrados nas atividades. Havia muitas crianças em volta. Eram três famílias elementares trabalhando ao mesmo tempo, em um único espaço. Ora estavam engajados em uma única conversa ora em muitas conversas paralelas. Criança chorando, brigando, rindo, correndo, trabalhando, enfim, um ritmo agitado. Isso ficou ainda mais evidente quando voltei no dia seguinte para torrar a farinha com a família de Iara. Nesse dia, o silêncio marcou a maior parte do tempo de trabalho. Estavam presentes, Iara, Carlos, Nina, Raí e eu. O sistema de trabalho foi muito semelhante ao do dia anterior. Iara peneirando, com o auxílio de seus filhos; Carlos e Raí, buscando lenha para o fogo; Carlos manejando o *tipiti*. A diferença mais marcante foi ver Iara tomar a frente e assumir durante a maior parte do tempo o remo para torrar a farinha, enquanto Carlos jogava e retirava. Talvez isso tenha acontecido porque Carlos não era Munduruku. Ele era da cidade de Maués. Ceci costumava dizer que ele era índio Maués. Carlos nunca negara.

No dia em que estavam as três famílias na mesma *casa de farinha*, houve um tema de conversa entre as mulheres que merece ser destacado, pois remete a uma prática de formação do corpo e do caráter das crianças, o que, como veremos no próximo capítulo, inicia-se desde a gestação. Ainda na parte da manhã, Iara passou a comentar com sua cunhada Rita o que estava projetando para seu filho Raoni quando ele “*mudar de voz*”. Ela falou alto e todas as crianças ouviram, menos Raoni, pois ele estava na aula. Iara disse que ele iria *cortar* um “*babaçuzeiro para não ter preguiça, para ter disposição*”. A palmeira de Babaçu é relativamente grande, de tronco largo e duro. Certamente, Raoni terá de realizar um grande esforço para cortá-la quando chegar o momento. Muitos homens relataram terem cortado uma árvore grande apenas com machado e lembravam-se do esmero necessário para cumprir até o fim aquela prescrição. Note-se que a intervenção sobre o corpo dos meninos parte de um sinal emitido a partir do próprio

corpo e interpretado pelos pais como uma mudança, “*mudar de voz*”. Essa mudança sinaliza a hora de intervir sobre a formação do corpo e do caráter dos meninos<sup>9</sup>.

Perguntei se apenas os meninos cortavam árvores e Iara contou que Ceci a fizera cortar um “*Tucumanzeiro*” quando menstruou pela primeira vez. Aliás, ela lembrou que fez aquilo chorando porque seu irmão “ficava achando graça”, e isso pode ser interpretado como a expressão de um comentário jocoso. Rita, então, falou-me que as mulheres “*costumam mesmo*” é se “*resguardar*”. O interessante é que Iara sempre fora apontada por seus irmãos como uma mulher muito ativa e que “*trabalhava igual a um homem*”. Ao longo do livro veremos que o *resguardo* central direcionado às mulheres abrange práticas prescritivas relativas à menstruação e ao pós-parto. Há, no entanto, outros *resguardos* seguidos tanto por mulheres quanto pelos homens, como após ir ao cemitério ou a um velório, na Semana Santa ou na semana dos Finados, entre outros.

---

9 Alguns autores têm focalizado a importância das árvores na vida social de diferentes povos, sugerindo que o conhecimento prático necessário à vida cotidiana seria derivado das experiências concretas de interação e observação com o mundo que os rodeia (Bloch, 1992; Rival, 1993). Block (1992), por exemplo, observou que o povo Zafimaniry, de Madagascar, possuía um conhecimento científico sobre árvores e madeiras, suas diferentes qualidades e os cuidados necessários ao manejo para fins específicos de acordo com os usos desejados. Os Zafimaniry distinguiam algumas árvores nobres e raras cujo crescimento e maturação resultavam no desenvolvimento de uma propriedade (*teza*), entendida como aquilo que lhes permite endireitar-se, firmar-se e tornarem-se duras, “comparadas aos ossos dos humanos e animais” (Block, 1992: 139). O processo de maturação dessas árvores seria similar ao processo de maturação dos humanos para os Zafimaniry, isto é, determinadas qualidades e propriedades seriam desenvolvidas ao longo da vida e não dadas de forma inata, quer fosse para os homens, quer fosse para as árvores. Rival (1993), ao descrever o processo de crescimento dos bebês Huaorani, na Amazônia equatoriana, também apontou que esse grupo conceitualizava o desenvolvimento corporal e as habilidades pessoais a partir da percepção da maturação observada na “vida vegetal”. Entre os Munduruku também podemos sugerir que algumas árvores ocupavam um lugar destacado nas práticas de autoatenção à saúde, voltadas à produção social de pessoas.

Por ora, gostaria de salientar que descrevi a fabricação da farinha para sugerir ao leitor que, apesar da divisão sexual do trabalho, é através de esforços coletivos, cooperação e colaboração que os Munduruku produzem a farinha, isto é, homens, mulheres, jovens e crianças, embora em menor grau, contribuem como provedores de um dos alimentos centrais nas refeições diárias.

É importante destacar que a organização social do trabalho acima descrita é variável e que a cooperação entre homens e mulheres Munduruku é um valor socialmente construído. Por esse motivo, é interessante contrastar meus dados com os obtidos pelo casal Murphy (2004), entre os “índios *Campineiros*” Munduruku das savanas, com o objetivo de não naturalizar essa cooperação. Conforme observaram Murphy e Murphy (2004), entre os *Campineiros* haveria uma segregação entre mulheres e homens, organizados enquanto grupos autônomos com ideais de cooperação e laços de solidariedade próprios a cada grupo. Mulheres e homens Munduruku que viviam nas savanas ocupavam espaços distintos na vida cotidiana e realizavam diferentes tarefas. Os homens habitavam na “casa dos homens”, onde dormiam, e eram responsáveis pela caça e pesca. As mulheres moravam nas habitações de suas mães, pois o padrão de residência era virilocal, tinham responsabilidades sobre a roça e a produção da farinha era exclusivamente realizada por elas. Todavia, seria errôneo supor que essa segregação fosse sinônimo de subordinação, pois, como apontaram Murphy e Murphy (2004), embora a ideologia Munduruku sublinhasse o antagonismo entre homens e mulheres e a superioridade dos homens, haveria um hiato entre a autonomia diária de cada grupo e a subordinação ritual e mitológica. Assim, na vida cotidiana, cada grupo teria uma autonomia e um poder de decisão sobre suas atividades. Além disso, os autores apontaram que, apesar de homens e mulheres conferirem maior prestígio aos produtos do trabalho de seu grupo, ambos eram necessários para pôr a economia em movimento. Ao observarem a vida diária, Murphy e Murphy (2004) notaram uma difração entre as normas coletivas e a prática individual do dia a dia, na qual coexistiam diferentes perspectivas dos homens e das mulheres.

Além disso, conforme sugerimos no capítulo anterior, ao migrarem dos aldeamentos das savanas para as margens do rio Tapajós e seus afluentes, uma série de mudanças na organização social dos Munduruku teria ocorrido. Gostaria de assinalar a emergência da “família nuclear”, nesse período, como uma unidade de produção e de residência e as mudanças na organização social do trabalho, em particular, na divisão sexual do trabalho (Murphy & Murphy, 2004: 213). Ao visitarem as aldeias no rio Cururu, o casal Murphy (2004), observou a ausência da casa dos homens, os quais passaram a residir com suas esposas e a cooperar com as mulheres no trabalho na roça e na produção da farinha, vendida em grandes quantidades à época. A rígida divisão sexual do trabalho observada nos aldeamentos das savanas deu lugar a uma separação de tarefas particulares, que constituíam os esforços conjuntos de homens e mulheres na maioria das fases de produção da farinha. A autonomia dos grupos organizados em torno do eixo de gênero foi acrescida pela autonomia da “família nuclear”, pois homens e mulheres compartilhavam as decisões que afetariam a família conjuntamente (Murphy & Murphy, 2004: 225-226).

Contudo, quando se observam práticas de autoatenção relativas à gestação, parto e pós-parto, nota-se que as atividades de apoio mútuo entre homens e mulheres no interior da família elementar são tão importantes quanto aquelas realizadas dentro da mesma família extensa. E, como veremos a seguir, assim como na roça e fabricação de farinha, as atividades envolvidas na pesca, na caça, na preparação e circulação de alimentos, em certa medida, mobilizavam também as relações sociais de cuidado e apoio mútuo centrais para a manutenção das relações familiares.

### *A pesca*

A pesca diária era uma atividade masculina entre os Munduruku. No cotidiano, os homens e meninos assumiram o trabalho de pescar e alimentar suas famílias. Para isso, utilizavam diversas técnicas para pescar conforme o tipo de peixe. Os utensílios para pesca incluíam desde

rede de pesca e linha de mão até a *zagaia*, um tipo de arpão fabricado pelos Munduruku.

Os homens costumavam armar suas redes de pesca antes mesmo do amanhecer, ainda de madrugada. Saíam de canoa, armavam a rede nos igarapés e retornavam para casa no alvorecer. Passavam ainda madrugadas *facheando*, técnica de pesca com arpão e lanterna. Poucas vezes vi os homens saírem na parte da manhã, após o desjejum, para pescarem. Nesse período, permaneciam por volta da casa e, muitas vezes, dedicando-se ao trabalho na roça ou no fabrico da farinha, junto com suas esposas e filhos.

A pesca diurna era feita pelos meninos com mais de dez anos de idade, por vezes sozinhos, nos igarapés ao redor do *porto* de suas casas, sem ir muito longe. Na época em que Carlos estava trabalhando na construção da escola, houve dias em que seu filho Raí, de dez anos, pescou com *malhadeira* (rede de pesca) uma quantidade suficiente de peixes nos igarapés próximos à sua casa, para alimentar a família.

Os meninos jovens também pescaram para alimentar suas famílias nos dias em que seus pais e irmãos mais velhos estavam envolvidos no trabalho de torrar farinha. Raramente o homem adulto, em geral, o pai na família elementar, não obtinha sucesso na pesca com a rede instalada no alvorecer ou no fachear da noite. Contudo, especialmente na época de cheia dos rios, quando ficava mais difícil pegar algum peixe, a solução era voltar a pescar durante o dia. Em geral, os meninos se dedicavam à pesca nesse período diurno.

A variação do nível das águas conforme a estação de seca ou de cheia tinha repercussão direta sobre a vida dos Munduruku, de modo geral, e nas atividades de pesca e caça, em particular. A estação da seca era época de fartura de peixes. A pescaria resultava em grandes quantidades e variedades de peixes. Nessa época, foi comum ver as mulheres Munduruku assando peixe na beira do rio, nas extensas porções de terra que a vazante das águas do Canumã fizera aparecer, para fazer *piracuí* (farinha de peixe). Dado o volume de peixes pescados pelos homens durante a época de maior fartura da seca, no início da vazante,

o *piracuí* era a modalidade mais apreciada para conservar os peixes por longo período. Na maior parte das vezes, cada família elementar se dedicava a assar os peixes e a fazer *piracuí*. Todavia, houve momentos em que diversas famílias se juntaram para assar uma grande quantidade de peixes. Todos se envolviam nas diferentes etapas de feitura do *piracuí*. Os homens pescavam; as mulheres, as crianças e os homens limpavam os peixes à beira do rio; as mulheres e as crianças juntavam os galhos para a feitura da grelha onde assariam os peixes, bem como coletavam a lenha para fazer fogo. Quanto maior fosse a quantidade de peixe pescado, maior a estrutura construída para assá-los. Assar os peixes foi uma atividade das mulheres.

Isso tudo fora feito à beira do rio, em meados do mês de novembro, quando ainda havia praias nas margens. Depois de assado, alguns peixes eram imediatamente consumidos, outros guardados para as refeições seguintes e outros selecionados para a feitura do *piracuí*. Após o assado, as mulheres Munduruku separaram a carne, da carcaça e das espinhas. A carne do peixe foi torrada no mesmo *tacho* (uma chapa grande de ferro) utilizado para torrar farinha, sobretudo pelos homens, embora algumas mulheres também tenham assumido tal atividade. A torra consiste em mexer continuamente a carne de peixe sobre o *tacho* aquecido no fogo à lenha. Durante o aquecimento, a carne de peixe desfiada recebe pitadas de sal. O produto final resulta em uma textura semelhante a uma farinha de mandioca branca.

### A caça

Vi apenas homens adultos voltando de caçadas. Em geral, caçavam à noite e sozinhos. No entanto, os homens Munduruku diziam que os rapazes jovens com mais de 16 anos já sabiam caçar. Em geral, os homens caçavam com arma de fogo.

Segundo Jim, um exímio pescador e também reconhecido caçador, as técnicas de caça variavam conforme o animal de caça. A paca, por exemplo, era caçada à noite. Jim contou que ficava escondido, à espreita, aguardando a paca vir beber água na beira do rio para, então,

dar um tiro certo. A anta também era caçada à noite. Conforme explicou Ney, morador da aldeia Niterói, a anta costuma comer uma tipo específico de *frutinba* que existe na mata e deixa rastro de fezes. Assim, ele identificava a presença do animal durante o dia e voltava à noite para caçá-la. Ele contou que armava sua rede no alto da árvore e ficava lá aguardando o retorno da anta que tem o costume de andar em círculos. Embora seja um animal grande, a escuridão da mata dificulta a precisão do tiro. Ney acertou um tiro na anta, mas como não foi certo, o animal conseguiu correr para a mata. Embora os homens Munduruku façam caçadas à noite, todos consideram muito perigoso por conta da presença constante de onças naquela região. Por esse motivo, Ney não arriscou por muito tempo sua incursão sozinho, pela mata, à noite.

Iberê, um jovem recém-casado, passou o dia na mata e caçou uma cutia. Conforme apontado anteriormente, embora já estivesse finalizando a construção da casa onde iria morar com sua jovem esposa, eles estavam cumprindo o *resguardo* do pós-parto e ainda moravam na casa dos pais da moça. Zico, sogro de Iberê, ao pegar emprestado a espingarda do genro, resolveu caçar nos dias seguintes e também trouxe um macaco prego para a família. Ambos caçaram durante o dia e essa atividade os havia tirado por longas horas da vida na aldeia.

Os homens Munduruku não pescavam juntos, não *facheavam em grupo*, nem caçavam coletivamente. Todavia, pareciam fazer tudo isso ao mesmo tempo. Em conversa com os homens e mulheres Munduruku, aprendi que há *remédio* para tornar-se um *bom caçador*: são banhos preparados com certas plantas especiais utilizadas para *puxar o braço*, para ter mais precisão na mira. Jô falou de *banbos* antes da caça para tirar o “*cheiro do caçador, cheiro de gente*”, com o propósito de evitar que o animal sinta o cheiro de *gente* e se afaste. Nete era uma mulher Munduruku que tinha uma horta próxima a casa com muito “*remédio para caçador*”. Ela me mostrou uma variedade entre cinco e sete plantas especiais para fazer *banbos*. Algumas dessas plantas eram

utilizadas para preparar e formar um *bom caçador*, outras para afastar a *panemice*<sup>10</sup>.

Ela cultivava uma horta com remédios para caçador incentivada por seu irmão que, durante a sua primeira gravidez, reclamou ter ficado com *panemice*. Em geral, os Munduruku concordavam que uma mulher grávida pudesse deixar o caçador com *panemice*, assim como a mulher menstruada poderia lhe trazer má sorte. Havia um vasto saber sobre como tratá-la, explicada pela falta de sorte na caça ou pesca, como preguiça e fraqueza. As práticas de autoatenção à *panemice* incluíam desde banhos, *puxações* (massagens), até ações como a mulher grávida morder a ponta da espingarda. Essas práticas de autoatenção eram realizadas com a intenção de eliminar a *panemice*<sup>11</sup>.

Não observei nem ouvi relatos de práticas atuais de propiciação à mãe dos animais de caça ou à mãe da mata, ainda que estes seres fizessem parte da vida cotidiana dos Munduruku e que homens e mulheres mais velhos se lembrassem da época em que seus avós faziam fileiras com cabeças de animais de caça e lançavam “*leite*” de *manicuera* em direção à mata para agradar o espírito da mãe da mata e atrair muitos animais de caça. Entretanto, homens e mulheres Munduruku tinham o hábito de “*pedir licença*” para entrar na mata, para os *donos* dos lugares, pois diziam que “*todo lugar tem seu dono e todo animal tem sua mãe*”. A relação com esses seres era mediada pela ética do respeito e pela cautela marcada pelo ato de fala ao se “*pedir licença*”. “*Pedir*

---

10 *Panema* é um conceito nativo que também se refere à má sorte na caça.

11 Roberto Da Matta (1973) fez uma análise estrutural da *panema* a partir dos dados de Wagley e Galvão coletados na região amazônica e concluiu que se tratava de uma forma de pensar e investigar sobre as causas de determinados eventos. O autor sugeriu que expressava o “rompimento de princípios de distribuição dos alimentos” (Da Matta, 1973: 91) ou a mistura e contato de coisas e pessoas que não deveria ocorrer (idem: 96). Assim, a *panema* poderia ser interpretada como “sistema determinístico” capaz de indicar sentimentos e expectativas apropriadas e distintas que regulariam as relações sociais entre parentes próximos e distantes.

*licença*” para a mãe da mata, da *cacimba*, do olho d’água, por exemplo, era uma forma/fórmula poderosa para evitar-se a *vingança* deles. Embora o respeito e a cautela para com as mães da mata, da roça, dos igarapés etc., não propiciassem maior fartura na caça ou na pesca, “pedir licença” garantia a saúde daquele que estivesse chegando. Desse modo, o sucesso da caçada residia na expertise alcançada por meio da prática, no conhecimento sobre os modos e hábitos dos animais de caça e, principalmente, nas ações intencionais sobre o corpo do caçador com a finalidade de formar um *bom caçador*.

As caçadas bem sucedidas resultavam na partilha do alimento. Houve distribuição de partes do animal caçado mesmo se tratando de um animal pequeno, como no caso de uma cutia ou um macaco. A família de Zico, com treze pessoas, por exemplo, compartilhou parte do animal com os vizinhos da mesma família extensa. Todos os parentes da família extensa que compartilhavam o mesmo núcleo residencial ficaram sabendo quando Zico havia tido sucesso na caçada. Algumas mulheres da família extensa foram até a casa do caçador pedir à mulher dele um pedaço da caça e ganharam. Não foram todas as mulheres da família extensa que pediram, mas aquelas que pediram ganharam um pedaço. O sucesso na caça ou na pesca, embora não fosse sinônimo de quantidade, resultava na partilha de alimento entre membros da família extensa.

### *A preparação dos alimentos – cozinhar*

Um dia Zico chegou da caça com um macaco guariba. Várias pessoas da família extensa foram até a casa dele para ver o macaco morto, inclusive eu. Toda sua família estava na varanda da casa observando o animal com curiosidade. As crianças estavam muito eufóricas e brincavam com o corpo do animal. Zico perguntou se eu poderia fazer uma fotografia dele com a caça. Eu fiz a fotografia e lhe entreguei alguns meses depois. Tão logo fizemos a fotografia, seus filhos mais velhos prepararam o fogo para queimar os pelos do macaco no terreno ao lado da casa. A mãe das crianças auxiliava-os da cozinha da casa, que

ficava na varanda. Depois que retiraram os pelos, Rita, esposa de Zico, limpou as vísceras, retirou as unhas, dentes e o cortou em pedaços. Ela preparou um cozido com a carne e mandou-me uma porção em retribuição à foto tirada.

Muitas vezes, pela manhã, os netos e as netas de Ceci traziam-lhe peixes. Iara era responsável pela limpeza e cozimento dos peixes na casa de Ceci. Tão logo retornava da roça, por volta das 10 horas da manhã, iniciava o trabalho na cozinha. Ela preparava os peixes que Ceci ganhava, assim como aqueles pescados pelo marido e pelos filhos.

Se a pesca e a caça eram atividades masculinas, por sua vez, cozinhar era uma atividade do rol das mulheres. As cozinhas das casas eram equipadas com fogão a gás e algumas panelas de alumínio, arriadas com muito esmero pelas mulheres, que as deixavam com um brilho especial. Tinham também fogão à lenha feito de barro no quintal. No dia a dia, limpavam os peixes, tirando as vísceras e as escamas, caso necessário, e os preparavam para as refeições. Os peixes e as carnes de caça eram preparados de diversas formas.

O modo de preparo mais apreciado era, indubitavelmente, o assado. Esta modalidade, entretanto, era feita exclusivamente fora da casa, em uma grelha construída pela própria mulher para cada assado. Elas eram também as responsáveis por coletar a lenha, tarefa em que as crianças ajudavam. Os Munduruku também apreciavam a caldeirada de peixe, um modo de preparar o peixe cozido com muita água e temperos cultivados no terreno de casa, especialmente, cebolinha verde e coentro, com pouco sal, alho, açafrão e pimenta do reino em pó, comprados nas vendas na cidade.

Outro modo de preparo dos peixes era a fritura no óleo. Nas épocas de fartura de peixe, normalmente, Iara preparava mais de um tipo de prato por refeição: caldeirada, assado e frito. Do mesmo modo que os meninos participavam da atividade de pesca, podendo em algumas situações pescar para alimentar toda a família, especialmente nos dias de fabricação da farinha, também as meninas com mais de doze anos já cozinham para toda a família.

A circulação dos alimentos era uma atividade feita por mulheres, entre os Munduruku. Os homens entregavam o peixe ou a caça para a mulher ao retornarem para casa e ela tratava, limpava, cozinhava e distribuía porções entre alguns parentes. Observei que a circulação de alimentos produzidos pela caça ou pela pesca era feita tanto no estado cru como após o cozimento. E, na maioria das vezes, as crianças levavam o prato com o pedaço de carne ou com a refeição já pronta até a casa dos parentes. A entrega era sempre em nome da mulher do caçador. Lembro, por exemplo, nos dias em que ganhei porções de paca, de macaco, de cutia e de peixes, as crianças chegarem até a casa onde eu estava morando e falarem:

— Oh! Dona Raquel, mamãe mandou para você.

Também era recorrente ouvir ou receber das crianças os alimentos entregues para Ceci, nossa anfitriã; falando:

— Mamãe mandou trazer para a vovó Ceci.

Gostaria de sugerir que a circulação de alimentos é tão importante quanto a produção de alimentos para a manutenção das relações familiares e, nesse caso, as agências masculinas e femininas são complementares. Ao observarmos a circulação dos alimentos, o foco sai da ação individual e de seu impacto na família elementar e repercute nas relações sociais que mantêm os laços de cuidado e apoio mútuo na família extensa. Sobre as relações de parentesco entre os Munduruku da TIKL, é relevante ter em mente ainda a sugestão feita por Scopel de que:

Esse compartilhamento de substâncias, frequentemente observáveis como compartilhamento de alimentos – no qual podemos incluir todo o circuito de trocas desde fluídos corporais até cuidados e serviços – definem relações de parentesco, as quais conectam o corpo individual ao corpo social num ciclo dinâmico de atividades cotidianas (Scopel, 2013: 125).

De certo modo, homens, mulheres e crianças, a partir de certa idade, contribuíam ativamente nas práticas diárias de produção e circulação dos alimentos. As pessoas mais idosas, em geral, não tinham mais

roça e já não trabalhavam mais na produção de alimentos. Todavia, os idosos podiam contribuir de forma ativa ao fazer circular as mercadorias e os gêneros alimentícios adquiridos com a aposentadoria. O engajamento diário nas atividades de produção, circulação e consumo dos alimentos, bem como nas atividades de cuidado com a casa e com as crianças, fazia parte do conjunto de atividades em torno das quais as famílias se estruturavam e por meio das quais mantinham as relações de afeto e reciprocidade (Gow, 1989; Viegas, 2003; Scopel, 2013).

### *Trabalho assalariado e trabalho por “diárias”*

Diversas pessoas tinham trabalhos assalariados na aldeia Kwatá. Eram professores, agentes indígenas de saúde, de saneamento e microscopia. Essas pessoas, em geral, coordenavam as atividades de seu trabalho assalariado com o trabalho de roça, caça ou pesca. Durante a segunda e terceira etapas da pesquisa de campo, outras atividades de trabalho pago com diárias haviam ocupado os homens Munduruku da aldeia Kwatá.

Considero relevante relatar algo sobre o trabalho dos homens remunerados por diárias em obras que aconteceram na aldeia, pois a participação deles acabou impactando na alimentação da família e nas práticas de *resguardo* do pós-parto. Neste caso, ou porque o pai do recém-nascido havia deixado de cumprir o *resguardo* do pós-parto para trabalhar, o que repercutiu diretamente sobre o estado de saúde do bebê, ou porque havia se ausentado do trabalho para cumprir o *resguardo* e auxiliar a esposa em reclusão, como veremos em detalhes no Capítulo 7.

No final do ano de 2010, alguns homens Munduruku trabalharam na finalização da nova instalação da rede elétrica que passou a atender toda a aldeia. Até aquele momento, um gerador a diesel provia energia elétrica aos moradores da aldeia Kwatá, apenas durante poucas horas ao anoitecer. A prefeitura de Borba fornecia uma cota de combustível, sempre insuficiente para o uso mensal dos Munduruku. Isso resultava na mobilização dos moradores para contribuir com algum dinheiro

com o propósito de comprar diesel para reabastecer o gerador até a vinda da cota de combustível do mês seguinte.

Segundo me explicou o cacique Manoel, o programa do governo federal, “Luz para Todos”, havia chegado às aldeias da TIKL no segundo semestre de 2010. Esse fato acabou envolvendo homens Munduruku no trabalho de construção da nova linha elétrica na tarefa de abrir uma picada com cerca de quatro quilômetros na mata, ligando o rio Madeira ao centro da aldeia Kwatá. Essa picada serviu para instalar os postes de concreto com a fiação elétrica até as casas da aldeia.

Quando retornamos ao campo, em março de 2011, já havia energia elétrica intermitente na aldeia Kwatá. Isso incrementou as atividades da vida noturna na aldeia, como, por exemplo, reunir um grande número de adultos e crianças em volta da televisão para assistir o jornal, a novela ou um DVD na casa de algum parente, além de ter facilitado o trânsito das pessoas à noite, fosse para passear ou fazer visita, fosse para frequentar as aulas de educação para jovens e adultos.

A construção da nova escola também ocupou o tempo de alguns homens Munduruku no ano de 2011. Da mesma forma que no trabalho para a instalação da rede elétrica, a construção da escola também exigiu dos homens Munduruku sua dedicação e força de trabalho ao longo do dia. A empresa construtora contratou mão de obra na aldeia através do pagamento de diárias. O trabalho era pesado e incluía tarefas como carregar madeira do rio até o local onde seria a escola, cavar fossas, além de construir paredes, piso e rebocar. Infelizmente, os trabalhadores não dispunham de itens de segurança adequados para executar o serviço e houve quem sofreu acidente de trabalho, ao cair do telhado.

Os homens se ausentavam de casa com frequência, pois caçar e pescar demandava tempo. Em certo sentido, essa ausência se justificava com o retorno para casa com a caça ou o peixe. Mesmo naqueles casos de fracasso nas incursões, por *panemice* ou intempéries, se compreendia sua ausência, afinal nem toda caçada ou pescaria era bem sucedida.

Todavia, aqueles homens, cujo trabalho já lhes havia retirado do convívio da família e que retornavam de mãos vazias, estes compartilhavam certo mal-estar. Ao menos, assim sintetizaram a situação o cacique Manoel e o agente indígena de saúde Ricardo. Manoel referia-se ao trabalho de cacique, que o levava para viagens fora da TIKL, nas quais passava dias longe da família por inúmeras vezes. Todos de sua família compreendiam a importância do trabalho de cacique e o apoiavam, embora Manoel sentisse o peso de chegar a casa de mãos vazias. Da mesma forma, o agente indígena de saúde Ricardo também se queixava de passar os dias trabalhando fora de casa, no polo base Kwatá e retornar sem alimento. Cada um desses homens era membro de uma família extensa diferente. O primeiro não recebia salário e o outro era assalariado. Todavia, ambos avaliaram o próprio envolvimento em um tipo de trabalho, no qual os resultados não contribuía para prover a alimentação diária da família. Essas autoavaliações ponderavam sobre a contribuição masculina na nutrição diária da família, tendo por pano de fundo o modo de vida dos Munduruku. Em termos analíticos, podemos sugerir que, ao retornar para casa sem comida, os homens Munduruku não estariam cumprindo com sua contrapartida na dinâmica das relações de gênero voltadas para a manutenção da família. O mesmo aconteceria nos casos do abuso de bebidas alcoólicas, cujo excesso havia promovido uma desarticulação na reciprocidade entre o casal. A única vez que vi uma mulher se negar a cozinhar para o marido, afirmando que ele não comeria naquela casa, foi quando ele chegou embriagado de uma viagem à cidade, de mãos vazias e sem calçados. Por outro lado, o trabalho assalariado permitia aos homens e às mulheres abastecerem suas famílias com mercadorias.

### *Futebol, missas e rodas de conversa*

A vida cotidiana, é claro, não era apenas trabalho. Ao final do dia, outras atividades de lazer se destacavam na vida diária, como o futebol e as rodas de conversa. Havia times de futebol masculinos e femininos na aldeia Kwatá. As partidas realizadas pelos homens eram diárias, já

os times de mulheres costumavam jogar nos finais de semana. Os Munduruku organizavam campeonatos entre times de aldeias ao longo do ano. Nesses eventos, muito apreciados, reunia-se uma grande torcida.

Os Munduruku também se agrupavam em rodas de conversa em frente às suas casas ao fim do dia. Em geral, algumas mulheres relacionadas por parentesco iniciavam as rodas de conversa. Eram noras, sogras, cunhadas e irmãs que se reuniam para conversar sobre os eventos do dia, enquanto seus filhos e filhas pequenos brincavam ao redor. Conversava-se sobre feitos diários, dúvidas sobre algum assunto, trocas de receitas sobre remédios caseiros e planos para os dias seguintes. Eram momentos descontraídos, muitas vezes cercados por piadas jogosas e risos. Os homens mais velhos, maridos de algumas dessas mulheres, não tardavam a juntar-se a elas e expor também alguns relatos dos eventos diários. As rodas de conversa também eram um momento no qual emergiram narrativas sobre feitos passados do povo Munduruku, sobre as conquistas da terra indígena, sobre mitos e histórias que os antigos contavam. Poderíamos sugerir essas rodas de conversa diárias também como “contextos de performance formais” (Langdon, 1991: 13), propícios à emergência de narrativas, fossem aquelas remetendo a um tempo mítico ou a um tempo histórico. Essas narrativas eram prerrogativas das pessoas mais velhas e ouvidas com atenção pelos demais adultos presentes. As rodas de conversa foram uma fonte preciosa de aprendizado para mim sobre a vida dos Munduruku.

Nos finais de semana, aos domingos pela manhã, a missa na igreja católica da aldeia Kwatá estava sempre cheia. Todas as vezes que participei, havia pessoas de pé, pois já não restavam mais assentos. O sino da igreja era tocado por volta das 7 horas avisando que logo a missa iria começar. Naqueles dias, todos os homens, mulheres, jovens solteiros(as) e crianças arrumavam-se para participar da missa que era conduzida por professores indígenas e por um dos filhos do cacique Manuel. A dinâmica da celebração da missa envolvia também, e principalmente, os jovens solteiros. Eles(as) participavam de algumas leituras, cantavam, tocavam violão e passavam recados.

Entre os anos de 2010 e 2011, havia missionárias não indígenas da Pastoral da Criança que participavam das missas aos domingos, auxiliando nos cantos dos hinos religiosos. As missionárias também organizavam novenas nas casas. Cabe lembrar também outras atividades centrais na atuação daquelas missionárias, como cursos de artesanatos (crochê), cadastramento das crianças de zero a seis anos e gestantes e a capacitação de indígenas para serem líderes locais da Pastoral da Criança. Embora eu reconheça a importância da atuação das missionárias, cumpre destacar que a organização e a condução das missas eram feitas pelos indígenas.

Durante a missa, homens, mulheres, crianças e jovens sentavam-se separados. Até vi alguns casais sentarem-se juntos, mas isso não era o padrão geral da disposição das pessoas durante a celebração da missa. Na parte da frente, nos primeiros bancos, estavam as crianças, entre quatro e dez anos, dispostas ao lado direito do altar. No lado esquerdo, ficavam, os jovens que auxiliavam na execução da missa. Estes, sim, sentavam-se juntos. Nos bancos ao lado direito do altar sentavam-se as mulheres, acompanhadas de seus filhos pequenos e de colo. Ao lado esquerdo ficavam os homens e os meninos com mais de onze ou doze anos. Ao fundo, geralmente de pé, do lado esquerdo, ficavam os rapazes solteiros, e do lado direito, algumas moças. Ao final da missa, muitos permaneciam em frente à igreja conversando, alguns em rodas de homens e mulheres separadamente, outros acompanhados de seus cônjuges.

Entre os poucos casais que se sentaram juntos estavam o cacique e sua esposa, o pajé e sua esposa. Nos acontecimentos públicos, evidenciavam-se com mais força algumas hierarquias da sociedade Munduruku. O cacique era sempre o último a dar a palavra. Muito sábio, Manoel sabia expressar sua opinião utilizando-se das falas anteriores, articulando-as e justapondo-as, para conduzir sua argumentação final. Isso deixava a sensação de que em nenhum momento ele agira de forma impositiva ou autoritária. A autoridade do cacique vinha de sua posição, herdada do pai, e de sua habilidade em falar em público, em

um tom de voz médio, porém, firme e contínuo, capaz de sintetizar as diversas opiniões de forma organizada. É claro, em consonância com o que acreditava ser o correto e o melhor para o seu povo. O prestígio do cacique se confirmava especialmente nos eventos públicos, pois ele era apontado como uma “liderança” a quem as pessoas não indígenas deviam se dirigir e ouvir. Assim foi na reunião de saúde local, nas diversas reuniões com profissionais do cargo administrativo ligados ao DSEI-Manaus, na negociação da autorização de nossas pesquisas de doutorado, na reunião da Associação Indígena, nas reuniões com o prefeito de Nova Olinda do Norte, entre outros eventos ocorridos na TIKL. Além disso, Manoel era chamado para resolver conflitos que emergiram dentro das aldeias e atuava como mediador entre os envolvidos, os quais acatavam suas orientações<sup>12</sup>.

- 12 Terence Turner (2003: 11), ao estudar sobre “a natureza da hierarquia nas sociedades indígenas da Amazônia”, apontou que o valor social indígena Kayapó estava na produção não de bens materiais, mas de pessoas e relações sociais. Heckenberger (2003), a partir da análise do ritual funerário – *Egitse* (na língua Kuikuru) ou *Kuarup* (na língua Kamaiurá) –, dos rituais de puberdade (masculinos) e das questões envolvidas na chefatura, afirmou que esses momentos caracterizavam uma “profunda expressão da diferença” (Heckenberger, 2003: 32). Segundo o autor, a análise do poder político no Alto Xingu aponta como elemento-chave a relação intrínseca entre o domínio de recursos materiais e recursos simbólicos. Mais precisamente, para o fato de que as relações de poder político e econômico podem se derivar do acúmulo de capital simbólico. O poder simbólico seria distribuído “[...] *by structures which are inherently hierarchical*” (Heckenberger, 2003: 7), e estas seriam arranjadas no domínio do parentesco e no *status* das linhagens. Em síntese, ambos os autores observam a importância do prestígio social como meio de transformar capital simbólico em capital econômico e, por sua vez, como formas de angariar auxílio necessário para produzir, manter ou transformar *ad hoc*, como sugeriu Terence Turner (2003), os valores sociais que constituem os idiomas privilegiados dessas sociedades do Alto Xingu: a produção de pessoas, os rituais de nomeação e os festivais. Ao mesmo tempo destacam a importância dos meios materiais (produção de excedentes e presentes, por exemplo) necessários para produzir pessoas. Não vou fazer uma análise sobre a liderança nesse trabalho, mas seria interessante investigar futuramente a relação entre prestígio social, autoridade e acúmulo de capital simbólico entre os Munduruku.

Manoel era enfático em afirmar que não sabia como proceder quando assumiu o cargo que fora de seu pai. Segundo o cacique, além das orientações dos mais velhos, o tempo e as diversas situações pelas quais passou dentro e fora da TIKL se acumularam como experiências para atuar em situações futuras. Isto é, o engajamento nas atividades relacionadas ao exercício de cacique foi se sedimentando como aprendizado na prática, junto com os conselhos dos mais velhos<sup>13</sup>.

### *Viagens à cidade e festas*

Por fim, gostaria de mencionar os trânsitos mensalmente realizados por muitos Munduruku às cidades vizinhas. As viagens para Borba eram menos frequentes e, em geral, feitas apenas pelos indígenas assalariados, que trabalhavam como professores ou auxiliar geral nas escolas da TIKL para receberem o salário. Iam também para Borba no festejo da comemoração do santo padroeiro da cidade, Santo Antônio, entre o final de maio e o início de junho. A festa de Santo Antônio de Borba é um dos maiores eventos religiosos do interior do Amazonas, reunindo milhares de peregrinos. Os indígenas atravessam a pé longas distâncias no interior da TIKL até alcançarem as margens do rio Madeira, onde pagam por uma passagem no transporte feito por barcos que navegam no trajeto de Nova Olinda do Norte a Borba e, em alguns casos, até cidades do Pará. A viagem de ida e volta até Borba para receber o salário ocupava dois dias, exigindo o pernoite fora de casa e um custo extra na contabilidade mensal da família.

As viagens para Nova Olinda do Norte eram mais frequentes e, a depender da distância da aldeia até a cidade e do tempo de deslocamento, podiam ser feitas em um único dia. Em geral, os indígenas iam até

---

13 O leitor encontrará outros exemplos que enfatizam a relação entre memória e experiência prática como processos de aprendizado em Belaunde (2005: 288), Bloch (1992) e Rival (1997). Sobre a prática do aconselhamento na relação entre os Munduruku e os profissionais de saúde na TIKL, ver Scopel (2013).

Nova Olinda do Norte principalmente para fazer compras no comércio local da cidade ou por motivos de doença. Neste caso, o deslocamento se justificava tanto pelo atendimento na rede do SUS, por conta de encaminhamentos feitos pelos profissionais do polo base, quanto pela procura dos curadores urbanos<sup>14</sup>. As viagens para Nova Olinda do Norte, feitas por conta própria, eram de *rabeta*. Os Munduruku também iam a Nova Olinda do Norte para receber os benefícios do Bolsa Família ou a aposentadoria. Mesmo para os moradores das aldeias mais distantes, o trânsito pela cidade era rotina e, em alguns casos, envolvia a cooperação entre as famílias elementares que dividiam os custos da viagem ou emprestavam sua canoa.

A preparação das aldeias para as festas envolvia as famílias extensas em trabalhos coletivos, as quais cooperavam entre si para limpar a aldeia, organizar as atividades e preparar a alimentação oferecida gratuitamente a todos os participantes. Em geral, os Munduruku costumavam ir até a aldeia que oferecia a festa. Assim, havia um trânsito de pessoas também entre as aldeias. Aliás, nas maiores festas da TIKL, os chamados *festivais culturais*, comemorados ao longo de uma semana, com inúmeros jogos, competições artísticas e exposição de arte e artesanato, também moradores indígenas e não indígenas da cidade de Nova Olinda e de Manaus vinham participar. Eram as festas em comemoração ao Dia do Índio<sup>15</sup>. Numa delas, aprendi que naquela terra indígena não havia “*indígenas*”, havia Munduruku. Um homem olhou para seu cunhado e, sorrindo, falou em tom jocoso e provocativo:

— E aí indígena, aonde vai indígena?

Seu cunhado, sorrindo, respondeu:

— Eu sou Munduruku.

14 Scopel (2013) e Scopel *et alii* (2012) apresentam maiores detalhes sobre os trânsitos em busca de curadores além das fronteiras da TIKL.

15 Scopel (2013) faz descrição e análise dessa comemoração referente ao *VI Festival Cultural* realizado na aldeia Kwatá, que contou com participação massiva de não indígenas.

Em seguida, o primeiro homem que falou, confirmou:

— Eles não gostam de ser chamados de indígenas, nós somos Munduruku.

Qualquer um que não fosse Munduruku era *pariwat*, um termo na língua Munduruku que designa inimigo ou branco.

### *Tempo e cosmo*

Na tentativa de apresentar ao leitor a vida cotidiana dos Munduruku, selecionei aquelas atividades em que homens e mulheres passavam a maior parte do tempo envolvidos, como pesca, caça, roça, cuidar da casa, lavar roupas e louças, fabrico da farinha, cuidar dos filhos, frequentar a escola, jogar futebol aos finais de semana e participar das rodas de conversa ao final das tardes. Certamente, outras atividades poderiam ter sido apresentadas, caso eu estivesse acompanhando, por exemplo, a rotina de trabalho dos agentes indígenas de saúde ou dos pajés ou curadores, dos professores, das lideranças ou dos conselheiros de saúde indígenas. A vida cotidiana tem mais imponderáveis do que a pretensão analítica pode conter. Ademais, ela está diretamente relacionada à conjuntura da situação na qual o ator social, individual ou coletivo, interage. Todavia, as atividades praticadas pelos Munduruku podem ser compreendidas em um ritmo de turnos: manhã, tarde e noite, demarcados por alguns horários-chave que predisõem uma abertura, como uma fenda no tempo, das relações sociais perigosas. Essa fenda no tempo é importante para manter o distanciamento ideal entre os humanos e os seres subaquáticos, especialmente, os *botos encantados*. Deste modo, os Munduruku devem resguardar os seguintes horários: “meio dia” e “seis da tarde”. Cumpre esclarecer que, de fato, não estamos lidando com a precisão cronometrada pelo relógio, mas por uma noção temporal de turnos expressada em horários regulares. Resguardar, nesse caso, tem o sentido amplo, similar ao que encontramos nos dicionários de português, de guardar com cuidado, de agir com cautela e, mais particularmente, de evitar a beira do rio nesses horários. O resguardo também implicava em um período de limina-

ridade. A evitação incluía tomar banho, brincar ou exercer qualquer outra atividade durante essas horas. O motivo era manter distância dos seres *encantados*, *botos*, que estão circulando pelo rio naqueles momentos. A razão para o distanciamento é que tais encontros podem redundar em relações que, ao final, resultarão em doenças graves e risco de morte.

A vida diária dos Munduruku exige uma constante vigília para além dos horários citados. Os Munduruku habitam um cosmo em que outros seres convivem, cada qual inicialmente relacionado a um *habitat*, embora todos configurem parte da cosmografia local. Para os Munduruku, o cosmo é habitado por seres humanos, seres *encantados* com capacidade de *engerar* para humanos, com destaque aos *botos*, e humanos de *engerar* para animais (feiticeiros que se transformam em onça), seres subterrâneos e subaquáticos, animais e plantas de variadas espécies, algumas das quais também se transformavam em homens e animais<sup>16</sup>. Os Munduruku habitam as aldeias, navegam os rios e usam suas margens para uma infinidade de atividades, frequentam os centros das matas como passagens para viagens ou mesmo caçadas e abrem suas roças a meio caminho da aldeia e do centro da mata. Os *gentirana* ou *kokeriwat* (na língua munduruku) são seres de estatura pequena, de pele escura, que habitam o subterrâneo, mas saem à superfície terrestre, podendo se relacionar com os Munduruku. Há ainda os espíritos do ar, o *espírito mau* ou *inimigo*, a alma daqueles que morreram por ação do inimigo, os *afogados*, *atirados* e *enforcados*.

Na cosmografia Munduruku, conforme dito anteriormente, cada lugar, seja um acidente geográfico (olho d'água, mata, igarapé, igapó

16 Scopel (2013: 156) sugere que a noção de “*engerar para*” é central para se compreender a perspectiva xamânica do cosmo entre os Munduruku, a qual indicaria a possibilidade de transformação em determinada direção, isto é, não se trataria de uma transformação generalizada nem permanente. Wawyniak (2010) também faz uma análise detalhada da categoria *engerar* entre os ribeirinhos do Baixo Tapajós a partir das ideias do perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro.

etc.), seja o produto da atividade humana (roça e cacimba, por exemplo), é *habitat* de *mães* e *donos*. *Mães* e *donos* são os seres responsáveis por tais lugares, são seus donos e seus protetores, e por isso é preciso *pedir licença* para adentrar, pescar, caçar ou plantar no espaço deles. *Pedir licença* para caçar, passar, banhar-se no rio ou na cacimba, entre outros casos, faz parte do código moral entre humanos e *mães* e *donos* dos lugares, como etiqueta de respeito justificando a necessidade da aproximação. Os Munduruku compartilham uma cosmografia mantida pelo esforço em gerenciar diariamente um distanciamento ideal entre eles e os demais seres que habitam o cosmo. Essa distância – ou aproximação mediada pela etiqueta social – garante a manutenção da saúde, seja dos atores diretamente envolvidos, seja daqueles que compartilham um mesmo segmento residencial, especialmente das crianças. Nesse sentido, as práticas de evitação ou a etiqueta social para relacionar-se com os demais seres que habitam o cosmo podem ser entendidas como ação apropriada para criar relação em termos aceitáveis e manter o bem-estar individual e da comunidade. Apenas aos pajés é permitido o trânsito livre entre o mundo dos humanos e o mundo dos *encantados*. Contudo, eles também seguem uma série de práticas de autoatenção para se manterem saudáveis e se relacionarem com os *encantados*, com quem atuam nos *trabalhos* de cura.

Entretanto, não são apenas certas atividades ou os horários e espaços onde tais eventos ocorrem que exigem cautela dos Munduruku, mas também alguns estados relacionados à trajetória da vida, que imprimem a necessidade de um modo de proceder atento e cauteloso. A menstruação foi um caso típico, conforme apresentarei no Capítulo 4. Outro estado em que as pessoas cumprem *resguardo* é durante o período do pós-parto. O pós-parto também desponta como período marcado por tabus, prescrições e proibições, cujas características mais marcantes são algumas inversões relativas às atividades cotidianas. Durante o trabalho de campo, observei que havia outros momentos em que os Munduruku praticam *resguardo*, como já apontei (Dia dos Finados, visita ao cemitério, luto, na convalescença causada por animais

peçonhentos e na menstruação). De todos esses eventos, o *resguardo* do pós-parto é o mais prolongado, sendo também aquele cujas consequências podem estender-se sobre a vida de qualquer outra pessoa próxima, e não apenas àquela que rompe com a regra. Deste modo, a quebra do *resguardo* do pós-parto tem o potencial de desencadear risco de vida para todos os próximos, especialmente, para as crianças, como veremos no Capítulo 7.

