

A pesquisa de campo, a metodologia e a contextualização histórica

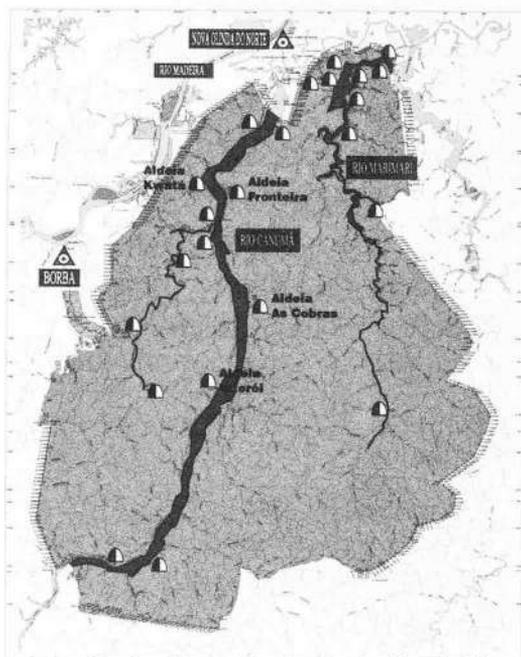
Esta etnografia é resultado do trabalho de campo realizado entre os índios Munduruku que habitam a terra indígena Kwatá-Laranjal (TIKL). A TIKL está localizada na Região Norte do Brasil, no município de Borba, estado do Amazonas, situada a sudoeste da foz do rio Madeira¹. O rio Madeira é um dos maiores tributários do rio Amazonas cuja navegação liga o estado amazonense ao estado de Rondônia. Há um intenso fluxo de pessoas e mercadoria navegando pelo rio.

A TIKL localiza-se nas terras à margem direita do rio Madeira. Abrange dois grandes rios: o Mari-Mari, que nasce na terra indígena e deságua no Abacaxis; e o Canumã, afluente do Madeira, que atravessa de norte a sul a TIKL. Em 2012 eram, ao todo, 33 aldeias na TIKL, das quais 21 estavam situadas às margens do rio Canumã e 12 às margens e afluentes do rio Mari-Mari. Cada aldeia tinha uma liderança local (cacique), em sua maioria ocupada por homens, eleitos pela comunidade. Em cada rio havia uma liderança que representava todas as aldeias.

1 A cidade de Borba resultou da fundação de uma missão por um padre jesuíta que, por volta de 1712, subiu o Madeira catequizando índios e construindo igrejas. A atuação desse padre resultou na fundação, em 1724, da aldeia de Santo Antônio de Araretama (das Cachoeiras) entre o rio Jamari e a primeira Cachoeira do Madeira, onde trabalharam diversos missionários. Segundo Miguel de Menéndez (1992) e Amoroso (1992), essa missão mudou várias vezes de local ao longo do rio Madeira, sendo, por fim, transferida para a localidade de Trocano, por conta dos constantes ataques de índios Mura. A aldeia de Trocano congregou indígenas de diversas etnias, alguns europeus, mestiços e negros (Casal & Caminha, 1817: 326). Essa missão foi elevada à categoria de vila de Borba, em 1756.

Segundo o cacique do rio Canumã, Manoel Cardoso Munduruku, trata-se de posição ocupada exclusivamente por homens e transmitida por herança patrilinear. Os Munduruku da TIKL viviam em aldeias que variavam em tamanho de 26 a 592 indígenas, somando um total de 2.500 indígenas². Todos falavam português e apenas alguns idosos a língua munduruku, do tronco linguístico tupi³. Apresento um mapa da TIKL para que o leitor tenha uma ideia da disposição das aldeias ao longo dos dois rios.

FIGURA 1
MAPA DA TI KWATÁ LARANJAL



A pesquisa de campo etnográfica foi realizada em três etapas. A primeira foi entre janeiro e fevereiro de 2009; a seguinte, de agosto a dezembro de 2010; a última, entre março e junho de 2011. O tempo de permanência na TIKL somou aproximadamente oito meses de pesquisa de campo realizados em três momentos diferentes. Todo o trabalho de campo foi conduzido em companhia de meu marido Daniel Scopel, à época, também doutorando no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa

- 2 Dados obtidos na Fundação Nacional de Saúde (Funasa) junto ao setor administrativo da Casa de Apoio à Saúde Indígena (Casai) localizada na cidade de Nova Olinda do Norte, no ano de 2009. Todos os dados demográficos que apresento neste capítulo referem-se a esta fonte.
- 3 Entretanto, qualquer índio Munduruku sabia nomear na língua original animais de caça e alguns seres que habitariam o cosmo. Havia também um evidente esforço para não perder o contato com a língua, o que se evidenciava

Catarina, com o tema de pesquisa sobre práticas de atenção à saúde e xamanismo entre os Munduruku da TIKL. Eu estava grávida de três meses quando ingressei na terceira etapa da pesquisa de campo, e a partir daquele momento, aprendi que não apenas a mulher, mas também o homem poderia sentir alguns sintomas relativos à gestação. O fato de eu estar gestante em campo e acompanhada de meu marido contribuiu para que eu pudesse compreender a amplitude e os significados das práticas de autoatenção relativas à gestação, conforme veremos a seguir.

Não é nenhuma novidade na antropologia que a condição social, etária e de gênero afetem a condução da pesquisa, ainda que não seja um ponto de consenso. Não é estranho tampouco ao fazer antropológico que a ocorrência de certos eventos ao longo da pesquisa afete o pesquisador e promova mudanças em seu *status* e na própria pesquisa (Evans-Pritchard, 2005; Favret Saada, 2005; Geertz, 1989). É preciso reconhecer que minha situação e a de meu marido mudou na terceira e última etapa da pesquisa de campo por conta da minha gestação. Ambos ingressamos em um novo *status* social e corporal a partir do ponto de vista dos Munduruku. Eles nos situaram em um novo estado do ser. Para aqueles com quem compartilhávamos a rotina da vida diária, tornamo-nos o foco da atenção em muitos momentos. Para aqueles com quem conversávamos quase diariamente, passamos a compartilhar experiências e sanar dúvidas. Parecia estranho aos Munduruku que um casal, junto há 15 anos, ainda não tivesse filhos.

O fato de eu estar gestante na terceira etapa da pesquisa de campo e trabalhando com um tema relativo à gestação, parto e pós-parto, ao fim acabou por otimizar a observação participante, promovendo um

com as aulas de munduruku ministradas nas escolas por professores indígenas no interior da TIKL. Assim, as crianças sabiam, além dos nomes de animais de caça, algumas frases relacionadas à vida cotidiana, especialmente as atividades de trabalho. Sabiam, por exemplo, em munduruku, falar que estavam indo tomar banho, pescar, caçar, conversar com um amigo, fazer farinha...

ganho qualitativo em minha relação com os Munduruku e com as questões que vinha investigando. Não é exagerado afirmar que essa nova condição dada pela gestação de meu primeiro filho conduziu a novos caminhos para a observação participante, facilitando a compreensão dos significados simbólicos compartilhados e o ingresso no conjunto de práticas relativas à gestação e parto mobilizadas pelos Munduruku da TIKL, dos quais, muito superficialmente, eu vinha me aproximando, fosse pela observação participante junto à rotina de mulheres gestantes, fosse por via das conversas informais. Totalmente diferente da aproximação ao conjunto de práticas relativas ao resguardo do pós-parto que, desde o princípio do campo, haviam sido facilmente observáveis. Esse era um tema frequentemente discutido entre os Munduruku. Cumpre destacar que, conforme aponto no Capítulo 1, os modos de aprender praticados pelas populações indígenas, em particular pelos Munduruku, é um modo corporificado de aprender, isto é, realizado na prática diária. É no fazer que se aprende determinados saberes, os quais incluem, por exemplo, a gestação. Eu fui aprendendo a ser gestante à medida que os Munduruku compartilhavam suas experiências e faziam sugestões, alertas e prescrições.

Na busca por demonstrar a diversidade de culturas humanas, os antropólogos têm lançado mão de categorias conceituais ou de discurso “ético”, como diria Geertz (1997: 87), como ponto de partida de suas análises e descrições. Isso tem o efeito de alargar ou alterar as próprias noções que foram tomadas como ponto de partida para a reflexão antropológica. Muitos autores já apontaram que as categorias ocidentais (de pessoa, corpo, parentesco, entre outras) não podem ser concebidas como naturais, dadas *a priori*, pois ocultariam o fato de serem culturalmente construídas (Hertz, 1980; Leenhardt, 1971; Mauss, 2003a; 2003b; Schneider, 1968; 2004). Sugiro que, do mesmo modo, as categorias de gestação, parto e pós-parto, não devam ser tomadas *a priori* como eventos fisiológicos e etapas de um processo apenas biológico (Van Gennep, 1978), pois isso encobriria a dimensão social, histórica e cultural constituidora daquilo que vem a ser a gestação, o parto e o

pós-parto para os Munduruku. A distinção entre categorias “éticas” e “êmicas” (Geertz, 1997) possibilita, embora de maneira provisória e abstrata, uma aproximação aos conceitos próximos à experiência compartilhados pelos Munduruku e, principalmente, compreender e descrever as práticas manejadas por eles, as quais sublinham as especificidades da vivência local. Este ponto de partida é apenas uma estratégia do empreendimento antropológico que evocaria, assim, formas específicas de descrever a realidade e de atribuir-lhe um sentido que refletiria “práticas ocidentais de conhecimento” (Strathern, 2006: 21). É importante lembrar que um dos efeitos da autocrítica às categorias sociais utilizadas pelos antropólogos (cultura, sociedade, entre outras), em especial ao final da década de 1970, foi assumir que os “outros” são pensados nos termos de nossas categorias analíticas “éticas”, e que isso implicaria em desdobramentos entre os constructos analíticos daqueles que a antropologia estuda, e os constructos analíticos antropológicos, em que oscilariam também as imagens que o Ocidente cria sobre esses “outros” e os reflexos dessas imagens sobre si (Heckendeger, 2003; Keesing, 1994; Marcus & Fischer, 1999; Strathern, 2006; Wagner, 1981). Entretanto, é pertinente ponderar que a “alteridade radical” pode ser um artifício “inventado” pelo procedimento antropológico, que parte de certo “exagero” na comparação entre as categorias do pensamento ocidental e as categorias do pensamento daqueles que o antropólogo estuda. Esse “exagero” é o que Keesing (1994) chamou de invenção de uma “alteridade radical”.

Na primeira etapa da pesquisa de campo, percorri algumas aldeias de ambos os rios que banham a TIKL a fim de assentar uma ideia panorâmica daquele contexto. Naquele momento, realizei as primeiras coletas de dados sobre a demografia, a epidemiologia e a organização dos serviços biomédicos de atenção primária à saúde ofertados no interior da TIKL⁴. Após percorrer algumas aldeias da TIKL, logo

4 Iniciei o trabalho de campo junto aos Munduruku da TIKL por conta de outras duas pesquisas. Em novembro de 2008, iniciei a pesquisa “Avaliação

percebi que não seria possível tratá-la como um todo homogêneo, pois eu pretendia observar as condições de acesso aos serviços biomédicos de atenção primária à saúde ofertados pela Equipe Multiprofissional de Saúde Indígena (Emsi), coordenada pelo Distrito Sanitário Manaus (Dsei-Manaus). Das 33 aldeias na TIKL, apenas duas contavam com um espaço físico para a atuação da Emsi, os dois polos base: o Laranjal, situado às margens do rio Mari-Mari, e o Kwatá, às margens do Canumã. Em cada polo base atuava uma Emsi composta por enfermeiros, técnicos de enfermagem, agentes indígenas de saúde (AIS), de saneamento (Aisan) e microscopistas (AIM), piloto de lancha e auxiliar de serviços gerais. O médico da Emsi atendia nos dois polos base. Assim, a Emsi de cada polo era responsável pela cobertura da atenção primária e imunização nas aldeias adstritas, conforme a localização ao longo do curso de cada rio, embora as equipes ficassem lotadas nos polos base. Deste modo, as demais aldeias de cada rio sequer tinham um posto de saúde para a atuação da Emsi. Nessas aldeias, apenas os AIS, Aisan e AIM eram os membros da Emsi que atuavam diariamente. Embora fossem previstas incursões da Emsi para as demais aldeias adstritas aos polos base para ofertar atenção primária e imunização, questões de ordem logística impactavam diretamente sobre a organização e a execução dessas entradas nas outras aldeias, como veremos ao longo do estudo, em particular no Capítulo 4.

do modelo de atenção diferenciada aos povos indígenas: os casos Kaingáng (Santa Catarina) e Munduruku (Amazonas)”, coordenada pela professora Esther Jean Langdon, da UFSC. Em fevereiro de 2009, iniciei a pesquisa “Atenção primária e equipe multiprofissional de saúde indígena: uma abordagem da antropologia da saúde sobre o papel social do agente indígena de saúde no subsistema de atenção à saúde ao índio no estado do Amazonas (Distrito Sanitário Especial Indígena de Manaus)”, realizada entre a população Mura e Munduruku. Essa pesquisa foi coordenada por mim, pesquisadora da Fundação Oswaldo Cruz/Instituto Leônidas e Maria Deane, e financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa no Estado do Amazonas (Fapeam). Por conta dessas duas pesquisas, estou em contato com os Munduruku da TIKL desde meados de 2007, quando participei pela primeira vez da reunião do Conselho Local de Saúde na aldeia As Cobras.

O trabalho de campo mais intensivo foi realizado na aldeia Kwatá, à margem direita do rio Canumã. A população da aldeia Kwatá distribuiu-se em cinco porções: Caióé (105 habitantes), Emprezinha (59 pessoas), Tartaruginha (63 pessoas), Cajoal (67 pessoas) e Kwatá (298), totalizando 592 habitantes⁵. Realizei também trabalhos de campo mais breves na pequena aldeia Jacaré (com 30 pessoas), no rio Mari-Mari, a convite do conselheiro distrital de saúde daquele rio que morava na aldeia Jacaré, e na distante aldeia Niterói (94 pessoas), localizada no rio Canumã.

Durante boa parte da pesquisa de campo, moramos com Ceci, uma senhora de 92 anos, que falava munduruku e português, tornando-se a principal interlocutora sobre os assuntos relativos à história, à língua e aos “costumes” dos Munduruku⁶. Ela vivia com a família de Iara, sua filha de criação. Iara era casada, tinha três filhos e ficou gestante na última etapa da pesquisa de campo. Deste modo, Iara também fora minha anfitriã.

A morfologia da aldeia Kwatá estava de tal forma organizada que um grupo de pessoas ligadas por relações de parentesco compartilhavam um mesmo “segmento residencial” (Melatti, 1978: 52). Por “segmento residencial” refiro-me a uma forma particular de ocupação territorial, na qual um conjunto de “famílias elementares” tinha suas casas dispostas próximas umas das outras, formando um espaço compartilhado pela “família extensa”. Assim, era possível ver uma sobreposição entre “família extensa” e “segmento residencial” entre os Munduruku da TIKL. A “família elementar”, segundo Melatti (1978), é formada por um grupo de pessoas que têm uma roça própria e que formam um grupo

5 Esta subdivisão em porções da aldeia Kwatá correspondia a uma estratégia dos serviços de saúde biomédicos para organizar as atividades de trabalho e o registro de dados. Os residentes indígenas, entretanto, afirmam tratar-se de uma única aldeia, ainda que tivessem nomes distintos e não fosse possível deslocar-se a pé por toda sua extensão.

6 Nesta publicação, utilizo pseudônimos, salvo quando o nome verdadeiro é relevante para o registro etnográfico.

separado dos demais na hora da alimentação⁷. Na TIKL, cada família elementar tinha uma casa distinta e uma roça própria. A partir do levantamento genealógico, junto às famílias elementares, identifiquei a existência de segmentos residenciais formados por famílias extensas, isto é, por um conjunto de famílias elementares relacionadas entre si por laços de parentesco. Sendo assim, Iara, seu marido e três filhos, embora tivessem uma casa separada, formavam com Ceci uma família elementar, pois compartilhavam uma única roça e as refeições diárias. A casa de Ceci, por sua vez, era cercada pela casa de seus filhos e respectivas famílias.

A etnografia partiu, inicialmente, do segmento residencial em que morei na aldeia Kwatá e se estendeu, posteriormente, para outros segmentos residenciais em diferentes aldeias (Niterói e Cajoal) conforme a indicação dos próprios indígenas. A observação participante incluiu desde as atividades diárias até momentos festivos ou cerimoniais, entre eles: trabalhos realizados no âmbito da casa (cozinhar, buscar água, limpar o terreno etc.); práticas de autoatenção à saúde em casos de mal-estar breve ou de enfermidades sérias; práticas de resguardo do pós-parto; práticas relativas à menstruação; práticas relativas à gravidez; trabalho na roça; torras de farinha; rodas de conversas; consultas aos pajés e curadores; trabalhos do pajé; velório; festival do índio; reuniões de saúde; Assembleia da Organização dos Povos Indígenas Munduruku e Sateré-Mawe (Opims); atendimento básico no polo base e consultas de pré-natal, entre outros momentos. Fiz também observação no polo base Kwatá e na Casa de Apoio à Saúde do Índio (Casai).

Ao longo deste trabalho, detalharei as relações sociais e as práticas cotidianas que permitem focalizar o desempenho dos laços sociais (Carsten, 2001; Viegas, 2003). A partir dessa perspectiva, a noção de

7 Embora Melatti se referisse à organização familiar dos Krahó, um grupo Timbira da família linguística Jê, sugiro a pertinência desses termos para descrever a organização morfológica atual das aldeias na TIKL.

parentesco deixa de ser tratada como um fenômeno dado, de ordem natural/biológica, preexistente e fundamentado nas noções de consanguinidade ou de aliança – um debate já amplamente realizado e criticado no interior dos estudos do parentesco (Carsten, 2004; Schneider, 1984) – para ponderar outros elementos constituidores das relações de parentesco moldados a partir das performances diárias e de engajamentos nas atividades cotidianas de trabalho, alimentação e nas práticas de autoatenção à gestação, parto e pós-parto.

A partir da pesquisa de campo, acompanhei o cotidiano e em especial os casos de gestação, parto e pós-parto. Pude também observar e conversar com famílias elementares de segmentos residenciais de outras aldeias onde realizei uma permanência curta de pesquisa de campo, entre as quais havia mulheres grávidas ou em resguardo de pós-parto.

Em geral, nesses contextos, o objetivo foi conversar sobre o tema da pesquisa e ouvir as experiências passadas daqueles casais dispostos a compartilhar. Foram muitas as pessoas com as quais realizei conversas informais, das quais algumas foram gravadas em áudio e outras apenas registradas no caderno de campo. Deste modo, o levantamento etnográfico, em termos gerais, consistiu em observar práticas sociais e coletar interpretações nativas sobre práticas relativas à gestação, parto e pós-parto.

GESTAÇÃO, PARTO E PÓS-PARTO COMO PROCESSOS DE AUTOATENÇÃO

Após oito meses de trabalho de campo entre os Munduruku da Terra Indígena Kwatá-Laranjal (TIKL), Amazonas, ficou evidente a complexidade sociológica e cosmográfica que emergiram das ações sociais inauguradas em torno do nascimento de um novo membro e de sua inserção na família. Deste modo, reconstruí o processo de nascimento entre os Munduruku a partir das práticas de “autoatenção” (Menéndez, 2009: 48) relativas à gestação, ao parto e ao pós-parto observadas

durante o trabalho de campo. Esse recorte da observação focalizado nas práticas de “autoatenção” foi uma estratégia metodológica para não cair nas aparentes contradições e incompatibilidades reproduzidas, em geral, nos discursos dos especialistas das diversas formas de atenção à saúde e às enfermidades (Menéndez, 2003). Especialmente porque esse contexto de pluralidade de formas de atenção à saúde era comum também ao Munduruku da TIKL. Porém, como veremos ao longo desta tese, alguns especialistas Munduruku também indicaram o uso dos serviços biomédicos entre suas práticas.

Uma mirada social sobre a gestação, parto e pós-parto, em especial, sobre as práticas de “autoatenção” manejadas pelos Munduruku ao longo desse processo de nascimento, permitiu salientar as relações transacionais operadas entre as diversas formas de atenção à saúde existentes no contexto da TIKL. Permitiu também evidenciar a participação de uma diversidade de especialistas representantes de diferentes formas de atenção à saúde bem como da participação de pessoas que, embora não fossem especialistas, tinham legitimidade social para atuar, conforme veremos no Capítulo 5. Segundo Menéndez, a noção de “autoatenção” compreende um sentido restrito e outro amplo. O sentido restrito refere-se a

representações e práticas que a população utiliza tanto individual quanto socialmente para diagnosticar, explicar, atender, controlar, aliviar, suportar, curar, solucionar ou prevenir os processos que afetam sua saúde em termos reais ou imaginários, sem a intervenção central, direta e intencional de curadores profissionais, embora eles possam ser os referenciais dessa atividade (Menéndez, 2009: 48).

Embora a gestação, o parto e o pós-parto não fossem tratados pelos Munduruku como eventos de doenças, uma série de práticas inauguradas e manejadas ao longo desses processos estava relacionada, de modo mais ou menos específico, aos processos de saúde/doença/atenção, pois articulava saberes voltados, por exemplo, a manter o bem-estar da mãe, do pai e do feto ou recém-nascido. Ainda segundo Menéndez, o sentido amplo de “autoatenção” abrangia

[...] todas as formas de autoatenção necessárias para assegurar a reprodução biossocial do grupo a nível dos microgrupos, e especialmente do grupo doméstico – formas que são utilizadas a partir dos objetivos e normas estabelecidos pela própria cultura do grupo. A partir desta perspectiva, podemos incluir não só a atenção e prevenção dos padecimentos, mas também as atividades de prevenção dos padecimentos, a higiene do lar, do entorno e do corpo, a obtenção e uso da água, etc. (Menéndez, 2009: 48).

É nesse sentido que podemos incluir as práticas relativas à gestação, ao parto e ao pós-parto manejadas pelos Munduruku observadas em seu conjunto como práticas de autoatenção ao nascimento de um novo ser. A definição dos sentidos amplos e restritos da noção de “autoatenção” é apresentada por Menéndez (2009: 49) como um recorte metodológico cujo limite entre uma noção e outra é difícil de estabelecer, embora “[...] opere como um mecanismo de ordenamento da realidade [...]”. Entretanto, dada a complexidade do processo de gestação, parto e pós-parto, sugiro que tais sentidos estão muito mais entrelaçados do que qualquer distinção *a priori*. Especialmente se considerarmos o longo processo histórico de contato desse povo com diferentes frentes, atores e agências da sociedade nacional, cujos efeitos contribuíram e continuam contribuindo para os processos de reprodução e transformação das formas de “autoatenção”. Um processo longo e lento, porém inerente ao processo histórico de toda e qualquer sociedade humana, visto que compreendo que a cultura é dinâmica. Cumpre esclarecer que neste trabalho utilizo a noção de cultura como processo simbólico, vivido por sujeitos concretos em realidades empíricas que procedem cotidianamente tomando decisões, refletindo, avaliando, corrigindo, adaptando, questionando e transformando sua realidade próxima. Em outras palavras, é preciso focalizar a práxis individual e coletiva como processo dinâmico por meio do qual se atualiza um “modelo de” e um “modelo para” agir no mundo (Geertz, 1989; Langdon, 1995; Ortner, 2006). Nesse sentido, as práticas de autoatenção são agenciadas pelos sujeitos e estruturadas historicamente, constituindo-se em saberes transmitidos ao longo das gerações, como

também estruturantes das relações sociais cotidianas, em especial, daquelas inerentes aos grupos primários como as relações de troca que se observam no grupo familiar que incluem o compartilhamento de alimentos, fluidos corporais e redes de apoio mútuo.

A partir dessa perspectiva, é importante resgatar um dos pontos salientados por Menéndez sobre a autoatenção, o qual indica que esses saberes são reconstituídos e organizados a partir das experiências pessoais e dos grupos sociais sobre os usos dos diferentes saberes e formas de atendimentos, que, por sua vez, “[...] sintetiza-os, articula-os, mistura-os ou os justapõe [...]” (Menéndez, 2009: 28). Assim, é pertinente pontuar o crescente contato do povo Munduruku com as formas estrangeiras de atenção aos padecimentos, que remontam aos primeiros contatos com os missionários de diversas ordens religiosas e nacionalidades que adentraram a região do Tapajós-Madeira no período colonial a partir do século XVII⁸.

8 Arnaud (1989), Ioris (2005), Collevatti (2009), Miguel de Menéndez (2002) e Amoroso (1992) citam as diversas missões religiosas instaladas na área Tapajós-Madeira ao longo dos séculos XVII, XVIII, XIX e XX. Em geral, um ponto comum nessas missões foi agregar entre seus catecúmenos uma diversidade de etnias indígenas. Às missões que persistiram até a era pombalina, em meados do século XVIII, e que foram elevadas à categoria de vilas, juntaram-se também os colonos. De modo geral, as relações entre a coroa portuguesa e as missões de diversas ordens religiosas sofreram oscilações ao longo da história do período colonial e no Brasil imperial. Fora dada carta aberta ao trabalho dos missionários jesuítas para catequizar e evangelizar na área Tapajós-Madeira, no início do século XVII. Porém, em meados do século XVIII, o marquês de Pombal proibiu a atuação missionária e promoveu uma transformação na relação entre o império e os indígenas descidos. Na era pombalina, as missões foram elevadas à categoria de vilas, sendo administradas pelo poder secular, e a língua portuguesa foi considerada oficial, substituindo o uso da língua-geral, uma derivação do tupi ensinada pelos missionários. Os indígenas foram também considerados livres para trabalhar e comercializar de modo independente, isto é, sem a intermediação e proteção dos missionários. A política pombalina incluía, ainda, o incentivo do casamento entre colonos e mulheres indígenas e tinha um programa para o desenvolvimento da agricultura na região (Amoroso, 1992).

O POVO MUNDURUKU:

BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA

Atualmente existem índios Munduruku em terras indígenas situadas nos estados do Pará, Mato Grosso e Amazonas. Esta etnografia refere-se ao grupo que habita o Amazonas, na TIKL, especialmente, as aldeias às margens do rio Canumã. Este grupo representa a segunda maior população de índios Munduruku no Brasil.

O povo Munduruku foi historicamente retratado como destemido e brava nação de guerreiros, tendo expandido seu território das áreas de transição entre as savanas e a floresta tropical, localizadas no interior das terras do Alto Tapajós, em direção ao curso do rio do baixo Tapajós, ao vale do Madeira e do baixo Amazonas, reocupando uma vasta região, durante os séculos XVIII e XIX. Os relatos históricos apontam que no auge do movimento expansionista, as incursões guerreiras dos Munduruku alcançaram o Xingu, o Tocantins e as fronteiras do Maranhão (Ribeiro, 2002: 55; Santos, 2002: 134). Aires de Casal (1817: 232), ao descrever a Província do Pará, falou na comarca “Mundrucânea”, limitada ao norte pelo rio Amazonas, ao sul pelo Juruena, a leste pelo Tapajós e a oeste pelo Madeira, para registrar a enorme extensão territorial ocupada por esse povo. Os Munduruku eram o povo, numérica e belicosamente, superior na região durante os séculos XVIII e XIX e disputavam território com outros povos, a exemplo dos Juma, Mauês, Pama, Parintintin, Murá, Andirá e Arara⁹. Não apenas esses grupos indígenas sentiram a feroz pressão dos Munduruku à época, o que levou muitos a procurar abrigo nas missões religiosas e outros a migrarem para lugares cada vez mais distantes, como também os portugueses

9 Muitos autores registraram a diversidade de povos indígenas na área Tapajós-Madeira e discutiram sobre os diversos movimentos migratórios, as sucessivas reordenações das relações interétnicas e o contato com a sociedade nacional (Amoroso, 1992; Casal & Caminha, 817; Collevatti, 2009; Ioris, 2005; 2006; 2011; Melatti, 2010; Menéndez, 1992; Santos, 2009; 1995; Scopel, 2013; Tocantins, 1877; Wawzyniak, 2008).

se viram pressionados pelas incursões de guerra do grupo (Amoroso, 1992; Menéndez, 1992; Santos, 2002). Consta que, em 1795, os Munduruku fizeram uma aliança com a administração colonial portuguesa na localidade hoje conhecida como cidade de Borba, à beira do rio Madeira, no estado do Amazonas (Arnaud, 1974; Ioris, 2005; Menéndez, 1992; Santos, 2002). Isso gerou certo alívio para os administradores e colonos portugueses, sempre temerosos de um levante, e também contribuiu para manter

[...] certa integridade e autonomia tribal e o poder político dos seus chefes [Munduruku], alcançado pelo relevante papel que exerciam na guerra (Ribeiro, 2002: 56).

Esse processo migratório de expansão do território original Munduruku contribuiu para acentuar um reordenamento nas relações interétnicas na região do Tapajós-Madeira durante os séculos XVIII e XIX (Menéndez, 1981; Ramos, 2000; Ioris, 2005; Scopel, 2013). A expansão territorial Munduruku, iniciada por volta de 1770, pode ser entendida, ao menos, com base em três motivos de diferentes ordens: primeiro, o enfraquecimento das nações Tapajós e Tupinambá por conta das sucessivas hostilidades e epidemias resultantes do contato com os brancos, o que teria deixado um “vácuo” naquela área (Menéndez, 1992)¹⁰; segundo, por razões mercenárias, ao menos após o tratado de paz com

10 O registro da presença de uma diversidade linguística, étnica e cultural na área Tapajós-Madeira, ao menos desde o processo de ocupação portuguesa da região, permite compreender que a área Tapajós-Madeira foi palco de diversos processos de ocupação de territórios e de transformações nas relações interétnicas. Segundo Miguel de Menéndez (1992), os índios Tapajós e Tupinambá foram numérica e belicamente superiores aos demais grupos indígenas que habitavam a área Tapajós-Madeira, em meados do século XVII. Trinta anos após a instalação da Missão Tapajós, em 1661, na boca do rio Tapajós, onde hoje é Santarém, a qual congregou indígenas de diversas etnias e tornou-se um polo econômico e religioso central na região do Amazonas, registrou-se uma depopulação no contingente indígena que habitava a área da boca do Tapajós e já não se falava mais na etnia Tupinambá (Menéndez, 1992).

os portugueses (Ribeiro, 2002); terceiro, e não menos importante, por uma motivação dada pelo *ethos* guerreiro dos Munduruku na busca por cabeças de inimigos, mulheres e crianças (Murphy, 1958; 1960). As primeiras eram exibidas como troféus e ocupavam um papel central nas atividades de caça e nas cerimônias rituais de propiciação das mães da mata e dos animais de caça (Tocantins, 1877; Murphy, 1958; Menget, 1996; 1993). As mulheres e crianças cativas seriam integradas plenamente na sociedade Munduruku como esposas e filhos (Murphy, 1958; Tocantins, 1877).

As facilidades médicas encontradas junto às diversas missões religiosas fundadas ao longo do rio Cururu, no Alto Tapajós, principalmente no século XX, foram também citadas entre os motivos para os descimentos de grupos Munduruku (Arnaud, 1974)¹¹. É importante lembrar que, naquele momento, os serviços médicos eram um bem escasso na região, restrito aos missionários, colonos e comerciantes. Somente no início do século XX o governo brasileiro criou uma instituição cujas atribuições, entre outras atividades, incluíam a prestação de serviços médicos aos grupos indígenas contatados. Esse foi o caso do Serviço de Proteção ao Índio e Localização do Trabalhador Nacional, mais conhecido como SPI, criado em 1910. O SPI foi o órgão do Ministério da Justiça responsável pelas primeiras demarcações de terras indígenas no Brasil e pela promoção de atendimento médico, distribuição de medicamentos e vacinações (Arnaud, 1989)¹².

As missões religiosas e o ingresso nos empreendimentos da borracha teriam contribuído para a dispersão dos Munduruku da região das

11 Arnaud (1974) se referia às missões dos frades franciscanos alemães fundadas na bacia do Tapajós por volta de 1911. Murphy e Murphy (2004) também citaram a busca de remédios pelos Munduruku, solicitados amiúde ao casal durante a pesquisa de campo feita entre os anos de 1952 e 1953.

12 Collevatti (2009: 241), ao analisar as cartas dos frades franciscanos sobre as missões estabelecidas no rio Cururu, cita que os Munduruku recorreram às missões para “[...] negociar, participar das festas, utilizar a enfermaria ou enviar seus filhos à escola”.

savanas para as margens dos rios Tapajós, Madeira e de seus afluentes (Arnaud, 1974; Menéndez, 1992; Murphy, 1958; 1960). Em certa medida, a empresa da borracha acabou por colocar os Munduruku num circuito de economia local e global, ao qual se inseriram como parte de uma extensa rede de produção e circulação de mercadorias (Wolf, 1997). Antes da borracha, os Munduruku, notadamente nas aldeias ao longo do rio Canumã, já acalentavam o comércio local ao produzirem grandes quantidades de farinha, que eram vendidas aos portugueses (Spix & Martius, 1976; Wolf, 1997)¹³.

As sucessivas levas de migração teriam acentuado as transformações no modo de vida social e econômico dos povos Munduruku a partir do início do século XIX, influenciados pelo contato com a população não indígena vizinha, com o trabalho na extração da borracha e com as missões religiosas. Além do abandono das práticas de guerra e da caça de cabeças de tribos inimigas, as quais repercutiram no abandono de uma série de cerimônias e ritos, também foram sugeridas mudanças na organização social de alguns agrupamentos Munduruku (Murphy, 1958; Murphy & Murphy, 2004; Tocantins, 1877). As diferenças mais visíveis

- 13 A área do Tapajós-Madeira contribuiu para arrefecer o mercado local, nacional e internacional envolvido no comércio da borracha com os inúmeros seringais no Tapajós e no baixo Amazonas (Arnaud, 1974; Collevatti, 2009; Santos, 2009). E também para um novo reordenamento nas relações interétnicas, pois, conforme frisa Collevatti (2009: 229), com o recrudescimento do comércio da borracha na área Tapajós-Madeira, houve um

[...] aumento expressivo do contingente populacional da região, formado por trabalhadores migrantes do Maranhão, Ceará e Mato Grosso, devido ao estabelecimento de residências e postos de comércio permanentes no Alto Tapajós e nos rios Juruena e São Manoel (Coudreau, 1977).

Arnaud (1989) também cita a migração de paraenses, cuiabanos, negros, além de estrangeiros venezuelanos, peruanos, equatorianos e alguns europeus que vieram trabalhar ou nos seringais ou no comércio da borracha como “patrões”, donos de “regatões” ou comerciantes urbanos. Esse aumento do contingente populacional na área Tapajós-Madeira intensificou a densidade demográfica das vilas e passou a fazer parte da vida dos Munduruku na medida em que estes se envolviam na extração da borracha nos seringais ou no comércio da borracha.

entre os aldeamentos Munduruku localizados nas áreas de savana e aqueles situados às margens do Tapajós e seus afluentes estavam na distribuição e concentração demográfica e no padrão arquitetônico das aldeias, como o abandono da casa dos homens, e na organização social do trabalho, com a emergência da “família nuclear” como unidade de produção e consumo (Murphy & Murphy, 2004: 213). Houve, contudo, mudanças que foram identificadas em ambos os grupos como, por exemplo, no padrão de residência (de virilocal para uxorilocal), nos modos de subsistência (a caça deixara de ser a fonte principal de proteínas e fora substituída pela pesca, especialmente nos aldeamentos às margens do rio), nos mitos (a incorporação de eventos históricos e de temas da religião católica), nas cerimônias religiosas (o fim dos ciclos rituais que eram parte do “complexo da caça de cabeças”), além da depopulação geral e, em específico, do número de xamãs (Murphy, 1958). No entanto, quanto à mudança no padrão de residência após o casamento, de virilocal para uxorilocal, Ramos (1978) fez uma revisão crítica dos dados de Murphy e apontou outra interpretação, sugerindo que não haveria evidências etnográficas para se afirmar um padrão de residência originalmente virilocal¹⁴. Em *Women of the forest* (Murphy & Murphy, 2004), vemos que as mudanças no padrão de residência após o casamento são matéria de grande complexidade, posto que os autores encontraram diferenças e contradições entre os aspectos normativos e a prática cotidiana, esta última muito mais flexível e fluida do que a primeira. Segundo o casal Murphy, com a migração dos aldeamentos nas savanas para as margens do Tapajós, a residência após o casamento havia deixado de ser principalmente uxorilocal, passando a abranger também residências neonatal e virilocal. Já quanto ao fim das expedições de guerra, não restaram dúvidas.

14 Ramos (1978) concluiu que os Munduruku seguiam um padrão uxorilocal de residência com base em uma reflexão teórica e nos dados apresentados pelo próprio autor sobre as memórias Munduruku acerca da residência após o casamento.

O abandono das expedições de guerra repercutiu também na interrupção de uma série de cerimônias realizadas após as expedições (Murphy, 1958). As “cerimônias da guerra” eram compostas de ciclos rituais com diferentes nomeações e finalidades, realizadas nas estações de chuva. Após três anos de ritual, o guerreiro que havia retornado da guerra com a cabeça de um inimigo assumia o *status* de “mãe do pecari” (Murphy, 1958: 54). De acordo com Murphy, esses ciclos rituais consistiriam em um rito de passagem em que o dono da cabeça-troféu se tornaria a “mãe do pecari”, adquirindo, ele e sua cabeça-troféu, um *status* religioso e social importante nas expedições de caça e na relação com o espírito da mãe da caça. Eles tinham o poder de incrementar a própria economia da caça, uma vez que a mãe do pecari e sua cabeça-troféu atrairiam a mãe da caça, o que contribuiria para o êxito das caçadas coletivas. Segundo Murphy (1958), a caça de cabeças se inseria no rito masculino de iniciação chamado *Duparip*. As mulheres dos guerreiros que se tornavam “mãe do pecari” também assumiam um *status* e papel diferenciado nas preparações para as expedições de caça. Há mesmo relatos que apontariam para a participação ativa das mulheres Munduruku nos combates realizados durante as expedições de caça, em que elas agarrariam as flechas dos inimigos para munir seus esposos (Spix & Martius, 1976). Segundo Murphy (1958: 57), as “mães do arco” formariam uma “sociedade dos homens” em que todo homem adulto com *status* de guerreiro participaria. No terceiro ano do ciclo ritual, os homens agregados ao grupo de “mães do arco” cantariam durante a noite e sua entrada na aldeia não poderia ser vista pelas mulheres. As mulheres deveriam permanecer em casa, pois avistar a entrada daqueles homens na aldeia seria um presságio de morte: “*would be killed during the next war*” (Murphy, 1958: 57).

Além disso, nem todo guerreiro tornar-se-ia “mãe do pecari”. Apenas o homem que completasse o ciclo cerimonial carregaria esse “título e distinção” por toda sua vida (Murphy, 1958: 58). Segundo Menget (1996), esse ritual envolveria uma questão de transformação (da cabeça do inimigo em “cabeça-troféu” e do guerreiro em “mãe do pecari”) e também refletiria uma relação social de troca (compensação) entre

homens e animais. Todavia, mais interessante é a sugestão de Menget (1996: 137) de que o ciclo ritual relativo à cerimônia da guerra, especialmente em sua fase final, colocaria em jogo expressões

des principales oppositions de la société mundurucu (entre moi-tiés, entre groupes d'âge, entre sexes, entre ennemis et concitoyens [...]).

A conclusão de Murphy sobre a função da guerra na estrutura social Munduruku parte de uma análise das cerimônias e mitos e aponta para duas dimensões interconectadas, uma relativa ao indivíduo e outra ao grupo. O ciclo ritual expressaria uma função heurística dedicada ao estímulo pessoal, como um “incentivo pessoal” para despertar nos indivíduos o desejo de alcançar o *status* de guerreiros e “mães de pecari”, ao mesmo tempo em que apareceria como “*means of indoctrinating the young into the militarism in with they would one day take part*” (Murphy, 1958: 58)¹⁵. A guerra, a “cabeça troféu”, o *status* do guerreiro e suas cerimônias eram, para Murphy, uma das bases que integravam a sociedade Munduruku, seus diferentes clãs e grupos corporalizados, e representavam o “traço tradicional da cultura Mundurucú”. De acordo com Menget (1996), a guerra e a “caça de cabeças” poderiam ser vistas como formas de reprodução física, busca de cativos (mulheres e crianças), e simbólica da estruturas de poder e prestígio na sociedade Munduruku, cuja organização social seria internamente formada por clãs e fatrias, de descendência patrilinear, que compunham as duas metades exogâmicas. Segundo Murphy (1958), o fim da guerra repercutiu diretamente sobre a coesão social dos Munduruku, pois era através da guerra e dos ritos subsequentes que valores centrais eram repassados e afirmados. Esses valores fundamentavam princípios comuns, o incentivo e o desejo de ser um guerreiro, e seus rituais eram meios institucionalizados de resolver hostilidades internas no grupo.

15 Tocantins (1877: 84) apontou que um dos motivos para as expedições de guerra feitas pelos Munduruku era a captura de mulheres e crianças, além da caça de cabeças de seus inimigos preferenciais, os Parintintin.

Notável para esta tese é o fato de o guerreiro ser considerado “mãe” e que seguiria, podemos dizer, uma prática de resguardo, um conjunto de prescrições e proibições, que seriam demarcadas por performances rituais e papéis sociais importantes para reafirmar e reposicionar o *status* de sujeito. Mais interessante ainda seria observar a cooperação entre as atividades dos homens e das mulheres para alcançarem o sucesso nesse processo. Menget (1996) lembra-nos que o ciclo ritual para obter uma “cabeça-troféu” envolvia a tomada de decisão e o compromisso, pois a mudança de *status* envolveria riscos e implicaria em uma série de prescrições e proibições alimentares e sexuais que incidiriam sobre o oficiante e sua esposa. Assim, podemos enfatizar que os esforços conjuntos do casal – marido e mulher – na prática diária ao longo do ritual implicariam em cooperação, ainda que esse ritual tenha sido descrito por Murphy (1958) como expressão fortemente marcadora do prestígio masculino vinculada às atividades de caça e guerra. Cumpre esclarecer que os relatos sobre esse ritual, bem como aqueles que enfatizavam o prestígio dos homens e de suas atividades, deveriam ser compreendidos a partir de uma perspectiva masculina sobre a ideologia do grupo, conforme o casal Murphy (2004) destacou em outro momento. Ao pontuarem que a perspectiva das mulheres seria diferente, Murphy e Murphy (2004) colocaram em relevo a vida cotidiana dos Munduruku, que pouco refletia as assimetrias expressas nos mitos e códigos normativos do grupo.

Os Munduruku deixaram de caçar cabeças, e isso repercutiu na continuidade de uma série de mitos e cerimônias que também cessaram. Todavia, a cooperação entre homens e mulheres continuou central para a reprodução biossocial do grupo, como veremos no capítulo a seguir.

Neste capítulo quero pontuar que, de certa forma, os registros históricos sobre a área Tapajós-Madeira evidenciaram, inicialmente, uma amplificação das dinâmicas próprias dos grupos indígenas intensificadas a partir dos efeitos do contato com o branco. Entre os efeitos desse contato, devemos destacar a violência e as epidemias (Menéndez, 1992: 290; Scopel, 2013; Tocantins, 1877: 140). Em certa medida,

assim como as epidemias passaram a ter grande importância entre os indígenas a partir do contato colonial, os recursos biomédicos também vieram juntos, ainda que paulatinamente e sempre aquém da primeiras. E, ao que parece, podemos incluí-los como um bem valorizado pelos indígenas desde o início do contato até os dias de hoje¹⁶.

Os relatos sobre a área Tapajós-Madeira sugerem inúmeros, sucessivos e crescentes contatos e relações comerciais entre indígenas e não indígenas. Durante minha pesquisa de campo, observei uma série de contextos nos quais os Munduruku se inseriam em relações interétnicas, sobretudo nas frequentes viagens que realizavam para as cidades próximas e até para a capital do estado, Manaus.

Além da cidade de Borba, conforme apontado anteriormente, frequentavam a cidade de Nova Olinda do Norte, pela proximidade com a TIKL. Lá iam fazer compras, visitar parentes, receber benefícios como o “bolsa família” ou aposentadorias, até realizar exames de saúde, consultas médicas e, em alguns casos, partos, entre outros motivos relacionados à forma de atenção biomédica. Em Nova Olinda do Norte situava-se também o posto da Funai, responsável por emitir a documentação necessária para requisitar auxílio maternidade junto ao Ministério de Previdência Social.

Conforme apontou Scopel (2013), os Munduruku procuravam a cidade de Nova Olinda do Norte até mesmo para realizar consultas com curadores indígenas de outras etnias e também não indígenas, para tratar “*assombração de bicho do fundo*”, “*desmentiduras*”, curar “*feitios*”, entre outras perturbações não suscetíveis de tratamento biomédico. Compravam também materiais e insumos em casas de venda de produtos de umbanda para realizar rituais com os “curadores pajés” da terra indígena.

16 Alguns autores têm destacado o papel dos recursos biomédicos, principalmente dos medicamentos e cargos profissionais, como bens incorporados pelos indígenas em suas vidas diárias e que assumem um papel importante nas relações políticas das aldeias (Garnelo, 2003; Langdon *et alii*, 2006).

Às casas de comércio e supermercados, referiam-se como “meu patrão”, pois ali adquiriam produtos de gêneros variados, desde alimentos, roupas, material escolar, material de limpeza, produtos de higiene, incluindo medicamentos e remédios até artefatos para uso na roça ou pesca, entre outras coisas mais. Muitas vezes, podiam compatibilizar essas viagens de compras no “patrão” com a necessidade de realizar exames ou visitar parentes no hospital. Nesses casos, os Munduruku preferiam viajar nas próprias canoas, abrindo mão da lancha do polo base.

Em Nova Olinda do Norte também estava localizada a Casa de Apoio à Saúde do Índio (Casai), parte do subsistema de saúde indígena. Trata-se de uma edificação com salas de trabalho administrativo e acomodações para pacientes que incluía quartos, banheiros e cozinha. Nela trabalhavam técnicos de enfermagem, agentes indígenas de saúde, motorista, cozinheira e vigia. Não se realizavam consultas ou exames na Casai, uma vez que a estrutura servia de apoio aos indígenas que precisavam permanecer na cidade ou estavam em atendimento no hospital. Dentre esses procedimentos, cabe ressaltar que a Casai foi utilizada pelas mulheres que realizaram partos no hospital. Nesse caso, elas permaneceram ali por alguns dias após o parto, antes de retornar às suas aldeias de origem. Vou descrever a importância da Casai no cumprimento do *resguardo* do pós-parto com mais detalhes no Capítulo 6.

Até aqui, procurei mostrar que a região do Tapajós-Madeira foi palco de uma série de eventos que contribuiu para reordenamentos econômicos, territoriais e populacionais da região em diferentes momentos históricos registrados desde o período colonial, no início do século XVII. Expedições exploratórias e para a captura de índios para mão de obra escrava, missões religiosas, elevação das missões em vilas, revoltas populares e exploração da borracha foram alguns dos eventos que mobilizaram sucessivos fluxos migratórios. Nessa linha do tempo, o efeito que transpassa os diversos momentos de contato e as diferentes políticas de relação com as populações indígenas locais é o realinhamento das relações interétnicas e o contato crescente com a biomedicina. Nesse sentido, a atual inserção dos Munduruku no cenário

regional se caracterizaria por um constante fluxo que não se restringiu aos limites da Terra Indígena Kwatá-Laranjal. É a partir desse contexto mais amplo, da inserção histórica e geográfica dos Munduruku da TIKL, que podemos compreender o processo de medicalização, não como um processo abstrato e desterritorializado, mas articulado com estruturas locais, ainda que em consonância com processos paralelos de expansão colonialista (Greene, 1998) e desenvolvimentista (Frankenberg, 1980).



