Capítulo 1 - A Pesquisa de Campo, a Metodologia e a Contextualização Histórica

Raquel Paiva Dias-Scopel

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

DIAS-SCOPEL, R.P. A Pesquisa de Campo, a Metodologia e a Contextualização Histórica. In: *A Cosmopolítica da gestação, do parto e do pós-parto: autoatenção e medicalização entre os índios Munduruku* [online]. 2nd ed. rev. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2018, pp. 39-55. Saúde dos Povos Indígenas collection. ISBN: 978-65-5708-014-6. <https://doi.org/10.7476/9786557080146.0005>.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

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 Madeira.¹³ O rio Madeira é um dos maiores tributários do rio Amazonas e sua 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 exercida por homens, eleitos pela comunidade. Em cada rio havia uma liderança que representava todas as aldeias. 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 cuja população variava de 26 a 592 indígenas, somando um total de 2.500 indígenas.¹⁴ Todos falavam português e apenas alguns idosos a língua munduruku, do tronco linguístico tupi.¹⁵ Apresento um mapa da TIKL para que o leitor tenha uma ideia da disposição das aldeias ao longo dos dois rios (Figura 1).

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. 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 Catarina, no qual pesquisava 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 grávida 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 as condições social, etária

Figura 1 – Mapa da Terra Indígena Kwatá-Laranjal indicando aldeias

Fonte: produzido por D. Scopel e F. Fonseca a partir do Mapa de Demarcação Terra Indígena Kwatá-Laranjal (Funai, 2002).

e de gênero afetam a condução da pesquisa, ainda que este 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 mudaram na terceira e última etapa da pesquisa de campo por conta da minha gestação. Do ponto de vista dos Munduruku, ambos ingressamos em um novo *status* social e corporal. 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 grávida na terceira etapa da pesquisa de campo e trabalhando com um tema relativo a gestação, parto e pós-parto, ao fim acabou por otimizar a observação participante, promovendo um ganho qualitativo em minha relação com os Munduruku e com as questões que eu 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, por ter facilitado a compreensão dos significados simbólicos compartilhados e o ingresso no conjunto de práticas relativas à gestação e ao parto mobilizadas pelos Munduruku da TIKL, dos quais, muito superficialmente, eu vinha me aproximando, fosse pela observação participante na rotina de mulheres gestantes, fosse por via das conversas informais. Totalmente diferente da aproximação com o conjunto de práticas relativas ao resguardo do pós-parto que, desde o princípio do trabalho de campo, haviam sido facilmente observáveis. Esse era um tema frequentemente discutido entre os Munduruku. Cumpre destacar que, conforme apresento no Capítulo 2, os modos de aprender praticados pelas populações indígenas, em particular pelos Munduruku, são corporificados, isto é, realizados na prática diária. É no fazer que se aprendem 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 afirmaram 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 dos 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 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 TIKL.¹⁶ Após percorrer algumas aldeias da TIKL, logo 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 (AISs), de saneamento (Aisans) e microscopistas (AIMs), 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. Desse modo, as demais aldeias de cada rio sequer tinham um posto de saúde para a atuação da EMSI. Nessas aldeias, apenas os AISs, Aisans e AIMs 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 exerciam impacto direto sobre a organização e a execução dessas entradas nas outras aldeias, como veremos ao longo do estudo, em particular no Capítulo 4.

O trabalho de campo mais intensivo foi realizado na aldeia Kwatá, na margem direita do rio Canumã. A população da aldeia Kwatá distribui-se em cinco porções: Caioé (105 habitantes), Emprezinha (59 pessoas), Tartaruginha (63 pessoas),

Cajoal (67 pessoas) e Kwatá (298), totalizando 592 habitantes.¹⁷ 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 e se tornou a principal interlocutora sobre os assuntos relativos à história, à língua e aos “costumes” dos Munduruku.¹⁸ Ela vivia com a família de Iara, sua filha de criação. Iara era casada, tinha três filhos e ficou grávida na última etapa da pesquisa de campo; assim, Iara também foi 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 formam um grupo separado dos demais na hora da alimentação.¹⁹ Na TIKL, cada família elementar tinha uma casa distinta e uma roça própria. Com base no levantamento genealógico das 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 Cajual) conforme a indicação dos próprios indígenas. A observação participante incluiu desde as atividades diárias até momentos festivos ou cerimoniais, entre os quais 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 conversa; consultas aos pajés e curadores; trabalhos do pajé; velório; festival do índio; reuniões de saúde; Assembleia da União dos Povos Indígenas Munduruku e Sateré-Mawé (Upims); atendimento básico no polo-base e consultas de pré-natal. 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). Nessa perspectiva, a noção de parentesco deixa de ser tratada como um fenômeno dado, de ordem natural/biológica, preexistente e fundamentado nas noções de consanguinidade ou de aliança – questão já amplamente debatida e criticada no interior dos estudos do parentesco (Carsten, 2004; Schneider, 1984) – para ponderar outros elementos constituidores das relações de parentesco moldados nas *performances* diárias e no engajamento nas atividades cotidianas de trabalho, alimentação e nas práticas de autoatenção à gestação, parto e pós-parto.

Na 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 pesquisa de campo de curta permanência, 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 quem tive conversas informais, das quais algumas foram gravadas em áudio e outras apenas registradas no caderno de campo. Desse modo, o levantamento etnográfico, em termos gerais, consistiu em observar práticas sociais e coletar interpretações nativas sobre práticas relativas a 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 emerge das ações sociais inauguradas em torno do nascimento de um novo membro e de sua inserção na família. Optei, então, por reconstruir 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. Adotei esse recorte da observação focalizado nas práticas de autoatenção foi uma estratégia metodológica para não incorrer 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 deste livro, 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, para a manutenção do bem-estar da mãe, do pai e do feto ou recém-nascido. Ainda segundo Menéndez, o sentido amplo de autoatenção abrangeria

todas as formas de autoatenção necessárias para assegurar a reprodução bio-social 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 as práticas relativas à gestação, ao parto e ao pós-parto manejadas pelos Munduruku observadas em seu conjunto podem ser incluídas entre as 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 em que o 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 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). 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, de fluidos corporais e redes de apoio mútuo.

Nessa perspectiva, é importante resgatar um aspecto da autoatenção salientado por Menéndez (2009), segundo quem os sujeitos sociais, com base em experiências pessoais e coletivas, utilizam diferentes saberes e formas de atenção e, ao mesmo tempo, sintetizam, articulam, misturam ou justapõem esses diferentes saberes e formas. Assim, é pertinente analisar 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 XVII.²⁰

O povo munduruku: breve contextualização histórica

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

O povo munduruku foi historicamente retratado como destemido e brava nação de guerreiros que expandiu 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 registram 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: 323), 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, como os Juma, Mauê, Pama, Parintintin, Mura, Andirá e Arara.²¹ 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 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 e 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, deveu-se a pelo menos três motivos, de diferentes ordens: primeiro, o enfraquecimento das nações Tapajós e Tupinambá em razão da hostilidade e das sucessivas epidemias resultantes do contato com os brancos, o que teria deixado um vácuo naquela área (Menéndez, 1992);²² segundo, razões mercenárias, ao menos após o tratado de paz com os portugueses (Ribeiro, 2002); terceiro, e não menos importante, uma motivação relacionada ao *ethos* guerreiro dos Munduruku, a busca por cabeças de inimigos e por mulheres e crianças (Murphy, 1958, 1960). As primeiras eram exibidas como troféus e ocupavam 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, 1993, 1996). As mulheres e crianças cativas seriam integradas plenamente na sociedade munduruku como esposas e filhos (Murphy, 1958; Tocantins, 1877).

As facilidades médicas encontradas nas 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).²³ 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 incluíam, entre outras atividades, a prestação de serviços médicos aos grupos indígenas contatados. Foi o caso do Serviço de Proteção ao Índio e Locali-

zação 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).²⁴

As missões religiosas e o ingresso nos empreendimentos da borracha teriam contribuído para a dispersão dos Munduruku da região das 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, no 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).²⁵

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 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),²⁶ 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 propôs outra interpretação, sugerindo que não haveria evidências etnográficas para se afirmar um padrão de residência originalmente virilocal.²⁷ 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 conformações neonatal e virilocal.

E quanto ao fim das expedições de guerra, não restaram dúvidas. 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 nomações 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. Ainda 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 em que se descreve 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 esse autor, 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: “seria morto durante a próxima guerra” (Murphy, 1958: 57).

Além disso, nem todo guerreiro se tornaria “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 desse autor de que o ciclo ritual relativo à cerimônia da guerra, especialmente em sua fase final, colocaria em jogo expressões das “principais oposições na sociedade munduruku (entre as metades, entre os grupos etários, entre os sexos, entre inimigos e concidadãos)” (Menget, 1996: 137, tradução minha).

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 que apareceria como “meio para doutrinar os jovens no militarismo de que eles um dia viriam a participar” (Murphy, 1958: 58, tradução minha).²⁸ 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 das estruturas de poder e prestígio na sociedade munduruku, cuja organização social seria internamente formada por clãs e fratrias (grupos de clãs), de descendência patrilinear, que compunham as duas metades exogâmicas (isto é, o casamento deveria ocorrer entre pessoas pertencentes a diferentes clãs e fratrias). 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.

Notável, aqui, é o fato de o guerreiro ser considerado mãe e dever seguir, digamos, 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 que o ciclo ritual para a obtenção de uma “cabeça-troféu” envolvia a tomada de decisão e o compromisso, pois a mudança de *status* envolveria riscos e implicaria 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 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 em uma perspectiva masculina sobre a ideologia do grupo, conforme o casal Murphy (2004) destacou em outro momento. Ao concluírem 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 coo-

peração entre homens e mulheres continuou central para a reprodução biossocial do grupo, como veremos no capítulo a seguir.

De certa forma, os registros históricos sobre a área Tapajós-Madeira aqui tratados 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 das primeiras. E, ao que parece, foram apropriados como um bem valorizado pelos indígenas desde o início do contato até os dias de hoje.²⁹

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 faziam para as cidades próximas e até para a capital do estado, Manaus.

Além da cidade de Borba, os Munduruku frequentavam a cidade de Nova Olinda do Norte, pela proximidade com a TIKL. Lá iam fazer compras, visitar parentes, receber benefícios como Bolsa Família ou aposentadorias e 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 ao Ministério de Previdência Social.

Conforme relatou 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 feitiços, 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.

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. Tratarei da 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 nesse 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).

Notas

¹³ A cidade de Borba resultou da fundação de uma missão por um padre jesuíta que, por volta de 1712, subiu o rio 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, devido aos constantes ataques de índios Mura. A aldeia de Trocano congregou indígenas de diversas etnias, alguns europeus, mestiços e negros (Casal, 1817: 326). Essa missão foi elevada à categoria de vila de Borba em 1756.

¹⁴ Dados obtidos na Fundação Nacional de Saúde (Funasa), no setor administrativo da Casa de Apoio à Saúde Indígena (Casai) localizada na cidade de Nova Olinda do Norte, em 2009. Todos os dados demográficos que apresento neste capítulo são originários dessa fonte.

- ¹⁵ 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 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.
- ¹⁶ Iniciei o trabalho de campo com os Munduruku da TIKL motivada por outras duas pesquisas. Em novembro de 2008, iniciei a pesquisa "Avaliação do modelo de atenção diferenciada aos povos indígenas: os casos Kaingáng (Santa Catarina) e Munduruku (Amazonas)", coordenada pela professora Esther Jean Langdon, da Universidade Federal de Santa Catarina. 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 as populações 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. Em razão 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.
- ¹⁷ Essa 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 se deslocar a pé por toda a sua extensão.
- ¹⁸ Nesta publicação utilizo pseudônimos, salvo quando o nome verdadeiro é relevante para o registro etnográfico.
- ¹⁹ 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.
- ²⁰ 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, passando a ser 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).

- ²¹ 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, 1817; Collevatti, 2009; Ioris, 2005, 2006, 2011; Melatti, 2010; Menéndez, 1992; Santos, A. F. M., 2009; Santos, F., 1995; Scopel, 2013; Tocantins, 1877; Wawzyniak, 2008).
- ²² 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 se tornou 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).
- ²³ 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 1952 e 1953.
- ²⁴ Collevatti (2009: 241), ao analisar as cartas dos frades franciscanos sobre as missões estabelecidas no rio Cururu, registra que os Munduruku recorreram às missões para “negociar, participar das festas, utilizar a enfermaria ou enviar seus filhos à escola”.
- ²⁵ A área do Tapajós-Madeira contribuiu para estimular 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”. 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.
- ²⁶ Virilocal, uxorilocal e neolocal são termos utilizados para indicar o padrão de residência após o matrimônio em que os cônjuges passam a residir, respectivamente, com os parentes da linhagem do marido, da mulher ou em um novo local.

- ²⁷ Em reflexão teórica baseada nos dados etnográficos de Murphy sobre as memórias munduruku acerca da residência após o casamento, Ramos (1978) concluiu que os Munduruku seguiam um padrão uxorilocal de residência.
- ²⁸ Tocantins (1877: 84) registrou 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.
- ²⁹ Alguns autores têm destacado o papel dos recursos biomédicos, principalmente dos medicamentos e cargos profissionais, como bens incorporados pelos indígenas em suas vidas cotidianas que assumem um papel importante nas relações políticas das aldeias (Garnelo, 2003; Langdon *et al.*, 2006).