

# O PLURALISMO MÉDICO WAYANA-APARAI: UMA EXPERIÊNCIA INTER-CULTURAL

Paula Morgado

---

---

## INTRODUÇÃO

### DESVELANDO O OBJETO

Em julho de 1989 dei início à primeira etapa de minha pesquisa de campo entre os índios Aparai e Wayana no extremo norte do estado do Pará. A escolha deste grupo resultou de dois projetos convergentes. De um lado, pelo meu interesse antigo em trabalhar com as práticas e representações ligadas ao universo da doença e da cura em um grupo indígena relativamente "isolado", onde este tema ainda não houvesse sido explorado<sup>1</sup> e, de outro, por iniciativa da minha orientadora Dominique Gallois que na época dava início a uma pesquisa etnológica sistemática na região do norte do Pará e Amapá<sup>2</sup>. Realizadas as micro-análises etnológicas, o passo seguinte seria, num enfoque comparativo, contribuir para a melhor caracterização da área cultural da Guiana Brasileira dentro do contexto ameríndio. Convém lembrar que desde fins da década de 60, etnólogos, em grande parte ingleses e franceses, já se preocupavam em identificar os traços essenciais destas

---

<sup>1</sup> Em 1987, na *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* de Paris, com vista a obtenção do "Diplôme d'Études Approfondies en Anthropologie Sociale", apresentei o texto "A Propos des Flechettes Magiques dans le Chamanisme de l'Oueste Amazonien". Ao tratar sobre o tema da agressão simbólica e cinagética, circunscrito em uma área específica, isto exigiu um trabalho minucioso de consulta etnográfica, permitindo-me entrar em contato com uma vasta literatura ameríndia sobre xamanismo e outras formas de cura. Desde então, meu olhar vem sendo atraído por questões relativas a este tema.

<sup>2</sup> Hoje integram este projeto: Antonela Tassinari (índios Caripuna do Uaçá); M. Denise Fajardo Pereira (índios Tiriós da Missão Tiriós no rio Paru do Oeste, Pará); Dominique Gallois, Flora Dias e Hilton Casagrande (índios Waiãpi do Amapari, Amapá); Eliane Camargo (índios Wayana-Aparai); Dominique Gallois e Luis Donisete Grupioni (índios Zo'e do rio Cuminapanema, Pará); Lux Vidal (índios Galibi da Reserva do Uaçá, Amapá).

populações na região das Guianas, onde são priorizados os estudos das relações sociais<sup>3</sup>.

Apesar do contato entre índios Aparai e Wayana com a sociedade envolvente ter se iniciado em meados do século XVIII, os registros etnográficos datam apenas da década de 50 deste século e um interesse etnológico se inicia somente a partir dos anos 70. Primeiramente, tais trabalhos deram ênfase à reconstrução histórica, às migrações internas, à ocupação do território, às relações interétnicas (trocas comerciais e sociais) e ao contato com a sociedade envolvente, temas analisados sob uma visão étnica e não êmica (Hurault, 1961,1965; Duchemin, 1971; Grenand, 1972; Schoepf, 1972, 1978, 1979). Um número reduzido de pesquisas aprofundou questões relativas à organização social (Hurault, 1968 e Lapointe, 1971) e, a partir de meados da década de 70, estudos etno-estéticos (incluindo a mitologia) vêm sendo realizados por dois etnólogos (Shoepf, 1972, 1976, 1979, 1981, 1984 e van Velthem, 1976, 1984). Por último, estão os trabalhos lingüísticos feitos pelos missionários ligados ao *Summer Institute of Linguistics* que atuam na área (Edward Koehn e Sally Koehn).

Mas, se foram muitas as viagens empreendidas, a maioria delas não foi motivada pelo estudo etnológico nem pelas análises dos encontros interculturais que iam moldando o espaço social. Assim, as fontes escritas não esclarecem, por exemplo, como funcionava o sistema de troca entre as etnias vizinhas no século XVIII, como se dava a relação entre os índios e caboclos, em fins do século XIX ou, outras questões que nos ajudam a entender como está configurada a sociedade; além de nos depararmos com

---

<sup>3</sup> Sobre a questão da busca dos padrões guianeses, refiro-me em particular ao livro pioneiro, na época, organizado por Ellen Basso, *Carib-speaking Indians: Culture, Society and Language*, publicado em 1977, no qual contribuem vários pesquisadores que atuam na área. Em especial, chamo a atenção para o artigo de Peter Rivière, "Some Problems in the comparative Study of Caibs Societies". Quanto às monografias realizadas na área, por serem relativamente extensas, remeto o leitor à bibliografia no apêndice da tese.

informações sucintas e vagas sobre todo o campo das representações ligadas aos conhecimentos produzidos por ela.

Embora a sociedade wayana-aparai esteja isolada geograficamente e hoje relativamente "protegida" das frentes econômicas pelos agentes do governo, seu contato com elas foi, apesar de irregular, contínuo, até a criação do posto da FUNAI, em 1973, quando o grupo foi isolado das frentes extrativistas da região (balateiros, garimpeiros e gateiros <sup>4</sup>). A partir deste momento, restringem-se os agentes de contato, a poucos funcionários da FUNAI e a um casal de missionários protestantes. Em contrapartida, a ideologia ocidental penetra de forma mais pungente na sociedade Wayana-Aparai, graças à nova situação de *Área Indígena* criada para assistir os Aparai e Wayana dispersos em pequenos assentamentos.

Enquanto a expansão ocidental passava, de forma gradativa e crescente, a fazer parte integrante da vida social e do rumo que tomava o grupo, num movimento mais lento produziam-se as pesquisas etnológicas, minimamente abordando o campo ideológico, sobretudo, no tocante às questões relativas às práticas e representações sobre doença e cura. Tais questões, geralmente eram mencionadas pelos autores ao descreverem os choques endêmicos resultantes do contato do grupo com as frentes nacionais, fazendo da reflexão sobre o sistema médico tradicional um epifenômeno.

Na região das Guianas, as epidemias foram a causa essencial da extinção ou transformação da população ameríndia, diferente do que ocorreu em outras regiões, onde foram interesses econômicos e políticos que, desde o início, ocasionaram mudanças drásticas no modo de vida tradicional a ponto de exterminar fisicamente o grupo. Os grupos que conseguiram

---

<sup>4</sup> Somente pequenos focos de garimpo margeiam seu território, ao sul, no baixo Paru de Leste e, ao norte, ultrapassando a fronteira nacional, no Suriname e Guiana Francesa. Desde a década de 60, os índios vem estabelecendo trocas comerciais (serviços por bens manufaturados) com os garimpeiros através de relações interpessoais e esporádicas.

sobreviver a este impacto endêmico tiveram seus padrões culturais transformados pelas formas com que cada um experimentava e absorvia o contato com as frentes nacionais, muitos impulsionados pela busca de assistência médica. A sociedade Wayana-Aparai não foge a esta característica guianesa. Segundo seus integrantes, eles hoje se encontram reduzidos porque aumentou o grande número de doenças, enquanto seus grandes xamãs deixaram de existir. As exegeses que fazem sobre as transformações gerais por que passa o grupo são continuamente alimentadas por elementos tanto de dentro quanto de fora de sua cultura, articulação que o estudo do sistema médico é capaz de evidenciar. Dito de outra forma, a experiência Wayana-Aparai mostra que, pela abordagem etnomédica, é possível perceber a dinâmica existente entre sociedade/cosmologia/história e, através desta articulação, entender como a sociedade está organizada e o que pensa sobre si.

Enquanto assistimos a uma redução drástica da população Wayana e Aparai, em grande parte devido à penetração de epidemias e doenças contra as quais a medicina tradicional é impotente, percebemos também a crescente circulação e o consumo de remédios ocidentais e a transformação no sistema terapêutico local. Logo no meu primeiro contato com o grupo, meu interesse em estudar as questões relativas às práticas curativas tradicionais viu-se comprometido com a recusa ou a indiferença do grupo em se colocar sobre o tema. Muitos insistiam que aqueles que melhor sabiam curar, os "verdadeiros" xamãs, haviam morrido e os que atuavam na região "não eram bons, mas estavam apenas brincando". No entanto, embora seu número fosse bastante reduzido, eram pessoas temidas e, ao mesmo tempo, procuradas em todos os processos mais graves de doença. Tal discurso saudosista interno impregnava várias outras esferas da sociedade, enquanto as mudanças nos padrões culturais se realizavam de modo avassalador. Quanto mais os índios mostravam-se avessos a se expressarem sobre as

questões relativas à doença e à cura, mais crescia meu interesse em compreender a origem de tal postura. Entendê-la exigia reconstituir os processos de mudança implicados na ocupação do território, na organização social, econômica e política, na cultura material, na organização do Cosmos. Investigar o *sistema médico* significava entender como a medicina tradicional reagia à presença da medicina ocidental moderna, exigindo uma reflexão mais cuidadosa sobre a história das relações interétnicas e a compreensão que o grupo tinha sobre o contato com o branco. A introdução de novas doenças e sua cura através de diferentes terapias mostrava não estar descolado da introdução de novos padrões tecnológicos e ideológicos. Ao contrário do que se pode observar em outras sociedades indígenas, na sociedade Wayana-Aparai o universo médico não se colocava como um instância fechada, impermeável a mudanças, mas sim como um lócus privilegiado para se perceber as acomodações e rupturas culturais.

A experiência em campo foi apontando, cada vez mais, para a necessidade de aprofundar a conexão entre o mundo das representações e os fatos empíricos associados ao contato, mesmo que para reconstituir essa história lacunas e riscos tivessem que ser assumidos. O campo da "medicina", tal como ela se apresentava, difusa e mesclada, mostrava que qualquer tema abordado exigia a análise das transformações mais gerais por que o grupo havia passado e ainda passava. Assim, a história da relação travada entre os Wayana-Aparai, a sociedade envolvente e o próprio pesquisador, durante o processo de realização da pesquisa foi, progressivamente, delineando os contornos do objeto da tese, a saber, o *estudo do sistema médico de uma sociedade em transformação* ou *as transformações culturais vistas a luz do universo médico*.

Por *sistema médico*, entendo o conjunto das práticas e representações ligadas à doença e à cura; por *doença* entendo um caso particular de infortúnio, que desestabiliza o indivíduo e o grupo e por *cura*, como um modo

específico de restabelecer o equilíbrio perdido. A visão dos Aparai e Wayana sobre doença/cura, como tentar-se-á mostrar, convida-nos não só a perguntarmos sobre como os indivíduos se utilizam dos meios oferecidos pela sua cultura para resolver seus males físicos e psíquicos, bem como infortúnios ecológicos e desajustes sociais, mas também como a sociedade se serve das doenças para assegurar sua própria reprodução e, ao mesmo tempo, lidar com as suas mutações. Este é o assunto sobre o qual me proponho refletir.

Durante as três etapas da confecção desta tese (coleta dos dados, análise e redação) abriram-se mais portas do que se fecharam. Mesmo iniciando e terminando esta pesquisa com este desconforto instigante, estarei contente se, ao fim deste trabalho, o leitor chegar à mesma conclusão de que a construção de qualquer sistema de conhecimento é guiada por uma lógica tríplice, social, intelectual e histórica, sempre sujeita a novas revisões, sendo impossível num único trabalho dar conta de todas essas lógicas com o mesmo rigor, mas apenas apontar algumas correlações entre elas. Ressalto também que se alguns dados são datados e filtrados pela lente da antropóloga, isso não redime a tensão que funda o trabalho antropológico. Esclareço que algumas questões apontadas não puderam ser desenvolvidas e, antecipadamente, sinto-me frustrada por não ter tido a chance de registrar as novas experiências vividas pelo grupo, sobretudo aonde isso vem se dando de forma vertiginosa. Felizmente, esta obsessão em cristalizar o "presente" etnográfico se dilui à medida que, paradoxalmente, para amadurecê-lo, precisamos arriscar traçar paralelos com outras sociedades, outros tempos, outras visões de mundo. Se assim não o Almejássemos, o exercício antropológico seria injustamente uma eterna presa do relativismo cognitivo ou do empiricismo, conduzindo a um perpétuo particularismo.

Acredito na frutífera produção que resulta do binômio invariância/diversidade, pois as necessidades sociais tanto quanto as

culturais são guiadas também por constrangimentos do intelecto - e aqui me refiro ao jogo multifacético das interpretações do observador e do observado, presentes em qualquer fazer antropológico. Este não se apóia unicamente em observações, mas, fundamentalmente, em interpretações de quem observa e de quem é observado, de tal modo que ela não faz transparecer as coisas em si, mas a compreensão que o pesquisador apreendeu delas. Por isso, procuro relatar as condições de campo e a metodologia aplicada que tornaram possível a produção deste texto. Como experiência única que caracteriza o fazer antropológico, a pesquisa de campo tem a capacidade de manipular os passos metodológicos e os desmembramentos teóricos implicados. Assim, estão apresentados neste trabalho os interesses e motivos que me levaram a estudar como a sociedade vive e interpreta o sistema médico vigente e como este sistema de pensamento foi sendo apresentado a mim, cabendo articular a ordem cultural com os discursos subjetivos.

Por fim, agradeço aos Aparai e Wayana que pacientemente me transmitiram aquilo que insistia em compreender e aquilo que me foi permitido entender. Esta tese traduz, num discurso particular (antropológico), uma parte desse rico aprendizado.

#### **TRAJETÓRIA DA PESQUISA DE CAMPO**

Em julho de 1989, cheguei à aldeia Apalaí, localizada às margens do rio Paru de Leste. Cinco anos fazia que o último antropólogo havia feito pesquisa na área. Muito bem recebida pelo grupo, logo fui informada de que havia outras 18 aldeias ao longo do mesmo rio; quatro ao norte de Apalaí e as demais ao sul dela, separadas, para efeitos legais, em duas áreas contíguas: ao norte, **Parque Indígena Tumucumaque** e, ao sul, **Área Paru**

**d'Este.** Interessada em fazer uma viagem de reconhecimento pelo território, consegui apoio do então chefe de posto do PI Tumucumaque (onde está a aldeia Apalaí) para conseguir combustível para me deslocar para o sul até a última aldeia<sup>5</sup>. Sem muito peso, a quantidade de gasolina gentilmente cedida daria para ir até a última aldeia e voltar. No entanto, duas famílias acompanharam-me neste trajeto e outras duas, ao longo do caminho, resolveram seguir conosco. Após sucessivas paradas nas aldeias, o combustível acabou sendo necessário remar em alguns trechos a fim de conseguir mais gasolina para voltar à aldeia Apalaí, de onde partira. Para obter mais gasolina pescou-se muito peixe indo trocá-lo num ponto de garimpo que na época existia à cerca de três horas do limite do território Wayana-Aparai. Deste ponto de garimpo, próximo a Anatum, no baixo Paru, os índios resolveram também ir mais adiante, até a Mineradora Transamazônica, para onde eventualmente se deslocavam para tentar conseguir adquirir alguns bens industrializados na cantina desta mineradora. Sendo avisada das condições difíceis da trilha na mata, enquanto os índios seguiram por ela, consegui pegar uma carona, junto com tonéis de gasolina no avião mono motor do dono do respectivo garimpo. Finalmente, conseguimos comprar e ganhar a gasolina necessária para realizar o trajeto de volta. Foram vinte dias, ao todo, entre aldeias diferentes, visita a garimpo, caçadas, festas, etc, uma experiência inesquecível que os índios puderam me proporcionar, aumentando meu ânimo para iniciar o estudo em duas aldeias: Apalaí e Maxipurimo, que ficava a cerca de três horas a remo ao norte<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup>A distância entre as duas aldeias mais distantes é de aproximadamente 200km; uma viagem a remo despendiria um tempo do qual não dispunha para permanecer na área.

<sup>6</sup>Pouco antes de realizar esta viagem, no primeiro dia da minha chegada, ao sair do avião fui direto conhecer a aldeia Maxipurimo, acompanhada pelo chefe de posto que levava dois cineastas para conhecerem esta aldeia; os mesmos que, gentilmente, cederam um lugar no seu avião, já que me encontrava em Macapá há uma semana aguardando o avião da FUNAI ser consertado.

A eleição destas duas aldeias não foi fortuita, mas resultou tanto de pré-requisitos teóricos, quanto das condições locais. Se queria entender como se dava a adequação da ideologia ocidental à sociedade Wayana-Aparai, era preciso permanecer em Apalaí, em virtude dela abrigar, a sede mais antiga e influente da FUNAI e a dos missionários protestantes, contando com uma escola, um posto de saúde e uma pista de avião - pela qual se realiza o único acesso à área. Ao mesmo tempo necessitava também trabalhar em outra aldeia onde pudesse avaliar a influência dos agentes assistenciais fora da aldeia do posto e assistir as práticas tradicionais de cura que na aldeia Apalaí encontravam-se bastante brandas e muitas vezes imperceptíveis. Além disso, era minha intenção realizar minhas análises apoiadas no estudo da língua aparai. Em primeiro lugar, porque trabalhar com a língua aparai mostrou ser uma exigência teórica, uma vez que ela havia se tornado uma espécie de "língua geral" na área Paru de Leste, por influência dos missionários que iniciaram um trabalho de alfabetização nesta língua; em segundo, porque isto abria a possibilidade de iniciar um trabalho comparativo com o que fora escrito sobre o grupo, até então, com base na visão de mundo wayana<sup>7</sup>.

De julho de 1989 a julho de 1992, foram realizadas quatro estadias, totalizando seis meses em área indígena e dois meses nas cidades de Belém e Macapá. Durante este período mantive correspondência com o então chefe de posto de Apalaí e, atualmente, mantenho contato com um rapaz aparai, Jakuro, que mora permanentemente na Casa do Índio de Macapá e me ajuda em estudos complementares<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Até o momento, apenas desenvolveram estudos etnológicos na região do Paru de Leste, o canadense Jean-Lapointe, o suíço Daniel Schoepf e a brasileira Lucia van Velthem, cujas pesquisas se apóiam na visão de mundo Wayana - vide bibliografia.

<sup>8</sup> Com ele comecei um trabalho de tradução de alguns mitos a partir do material que colhi na língua aparai. Tais relatos eram narrados pela mesma pessoa na língua aparai e em seguida em português. Interessei-me depois em comparar a versão aparai com a tradução literal gravada.

Integram os dados etnográficos, narrativas míticas, relatos informais (histórias de vida, depoimentos sobre fatos históricos e aspectos da cultura) e as observações dos comportamentos cotidianos.<sup>9</sup> Procurando apreender a racionalidade do campo ideológico Wayana-Aparai, a análise se apóia na **mitologia explícita** (o que os Wayana-Aparai elegem para ser dito, relatos informais ou formais) e não na **mitologia implícita** (análise do conteúdo dos mitos em si). A tese divide-se em três partes. Na primeira, são apresentados aspectos gerais da organização da sociedade (ocupação territorial, economia e relações sócias-políticas) mostrando em que medida ela é atingida pelas influências da sociedade envolvente, em suas diversas frentes - viajantes, exploradores, pesquisadores e agentes assistenciais (capítulos 1, 2 e 3). Na segunda parte, procuro apontar como tais interferências repercutiram no plano das representações (capítulos 4, 5 e 6). Para isso, apresento primeiro o sistema cosmológico wayana-aparai (capítulo 4), em seguida as exegeses feitas pelos membros da sociedade Wayana-Aparai sobre seu encontro com a cosmologia ocidental (capítulo 5) e por fim, o que permite realizar esse diálogo, trazendo acomodações e rupturas no seio da sociedade (capítulo 6). Uma vez visto como se realizam os encontros interculturais no plano das relações concretas (Parte I) e, depois, no campo das representações (Parte II), passo a investigar o sistema médico, cuja análise ilustra este processo contínuo de ajuste e modelagem dos aspectos sociais, cognitivos e históricos implicados numa situação de convivência entre dois sistemas ideológicos diferentes. Para tanto, inicio a última parte (Parte III), com a etnografia do sistema médico: a teoria de doença (sistema nosológico), a teoria de causalidade (sistema etiológico) e as formas para resolvê-las (o sistema terapêutico) (capítulo 7). Em seguida, analiso como este sistema médico

---

<sup>9</sup>Embora tenha feito um levantamento sobre o repertório existente a respeito dos rituais passados e presentes e recolhido muitos depoimentos sobre eles, o fato de não ter podido presenciar muitas performances não me permitiu usá-las como objeto de análise.

adequou-se às transformações globais por que passa a sociedade Wayana-Aparai, respondendo porque algumas representações ligadas ao binômio doença/cura se perpetuam ao longo da história do grupo; porque algumas práticas profiláticas são abandonadas e outras enfatizadas; porque certos diagnósticos são mais freqüentes e como a medicina Wayana-Aparai incorpora a medicina ocidental moderna. Estas e outras questões são desenvolvidas no capítulo 8, no qual busco compreender o pluralismo médico que se configura na sociedade wayana-aparai.

A seqüência formal tripartite da tese espelha o jogo de alternância entre a busca pela objetividade e a relevância da subjetividade presente em toda investigação antropológica. Um movimento continuamente oscilatório entre a etnografia e a etnologia, a coleta de dados e sua interpretação, movimentos regidos pela sincronia e pela diacronia simultaneamente. Assim, ora falam dados filtrados pela lente do observador, ora se expressam dados interpretados pelos observados. Esse pêndulo polifônico torna-se compreensível quando consideramos, no mesmo pé de igualdade, as influências externas e os esforços que aqueles que observam (e investigam) fazem para traduzir as experiências vividas em fonte de conhecimento. O que move a reflexão aqui não é o desvendar da **sociedade** Wayana-Aparai, mas da **cultura** Wayana-Aparai, particularmente, guiada como diz L.Dumont, pela *gramática da ideologia Aparai*<sup>10</sup>.

Ao buscar os elementos que explicam a vigência do sistema médico Wayana-Aparai, está implícita a tentativa de cruzar as várias visões êmicas e externas que evidenciam a articulação entre a visão local e global. Ciente de que os depoimentos orais expressam uma visão seletiva e, portanto, parcial da realidade, foi necessário não apenas contextualizá-los na práxis (polifonia êmica), mas também na história global, contextualizando-as no eixo temporal

---

<sup>10</sup>Jean-Paul Dumont, *Under the Rainbow - Nature and Supernature among the Panare Indians*, University of Texas Press, Austin and London, 1972.

e espacial (polifonia global). Assim, durante toda a análise busco associar, quando necessário, os dados brutos de campo às fontes escritas disponíveis (documentos etnológicos, descrições de viajantes, exploradores e relatórios administrativos), não apenas relativos ao grupo, como de outros que partilham a mesma área cultural. Ao deparar-me com uma sociedade que passa rapidamente por mudanças que ocasionam perdas e transformações de certas tradições, tentei não agir como uma cronista que deseja imortalizar, através do relato etnográfico, algumas práticas com receio de que elas se extingam definitivamente. Fazer etnografia pode assumir este lado perverso, conservador, contra o qual precisei estar sempre vigilante. Toda cultura é, em si, mutante e o estudo do sistema médico Wayana-Aparai mostrou isso a mim de modo exemplar. Convido o leitor a examiná-lo.