

# “Corpos em contato”: subalternização, resistências e o Serviço de Proteção aos Índios na 2º Inspeção Regional (I.R 2)

ANA VICTÓRIA SANTOS DA COSTA  
Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, Pará, Brasil  
vicctoriasant@gmail.com

VANDERLÚCIA DA SILVA PONTE  
Universidade Federal do Pará, Bragança, Pará, Brasil  
vantutora@gmail.com

**DOI** 10.11606/issn.2316-9133.v29i1p200-224

**resumo** Este artigo analisa a relação estabelecida entre o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e as populações indígenas, na 2º Inspeção Regional (I.R. 2), a partir das medidas médicas e sanitárias, considerando em quais proporções esses sujeitos construíram agências e resistências na produção dos corpos e nos processos de saúde e doença. Por meio de relatórios de inspeção, cartas, ofícios, laudos médicos e exames de corpos de delito; diversas narrativas disponíveis no acervo digital do SPI; e vivências em campo entre as mulheres Tembé pôde-se entender que, no século XX, as políticas de saúde que se inauguram na República Brasileira incidiram em um longo processo de formação do Estado e da identidade nacional. Dessa forma, por meio de uma complexa rede de ações militares, científicas e higienistas, os corpos indígenas; “vigiados”, “silenciados”, “submetidos”, transitavam entre trocas, conflitos, negociações, ressignificações e, principalmente, como elo das agências dos sujeitos indígenas nas articulações entre seu sistema sociocósmico e o sistema médico sanitário ocidental, o que pode ser constatado pelas agências das mulheres Tembé no trato com os cuidados com seus corpos, a saúde e a doença.

**palavra-chave:** Corpo; Indigenismo; Saúde; Doenças; Serviço de Proteção ao Índio.

**Bodies in contact: subordination, resistance, and the Indigenous Protection Service at the 2<sup>nd</sup> Regional Inspectorate (IR 2)**

**abstract** This article analyzes the relationship established between the Indian Protection Service (SPI) and the indigenous populations, in the 2nd Regional Inspectorate (I.R. 2), regarding the medical and sanitary measures, considering in what proportions these subjects built agencies and resistances in the production of bodies and conceptions of health

and disease. Through inspection reports, cards, crafts, medical reports, forensic examinations, and the diverse narratives available at the SPI digital collection, and field experiences it was possible to understand that in the 20th century, health policies that began in the Brazilian Republic had a long process of State formation and the national identity. Thus, through a complex network of military actions, scientific and hygienist, their indigenous bodies; “guarded”, “silenced”, “submitted”, moved between exchanges, conflicts, negotiations, reframing processes and, mainly, as a link of the agency played by the indigenous people in which are agents of articulations between its socio-economic system and the Western medical health system, what can be seen by Temb  women's agencies in dealing with the care of their bodies , health and disease.

**keywords:** Body; Indigenism; Health; Diseases; Indian Protection Service.

## Introdu o

Em territ rio amaz nico, nos centros urbanos ou nas zonas de matas, rios e marés, a saúde, as doenças e as experimenta es de políticas de saúde do estado brasileiro se manifestam em um campo de experiências assimétricas (GARNELO, 2005; BUCHILLET, 2007). Essas infinitas redes de vivências e de sistemas culturais legitimam diferentes formas de territorialidades e de conceber o corpo. O caso indígena apresenta contornos ainda mais complexos. No Brasil, o histórico de genocídio intensificou o processo de marginaliza o de práticas e saberes indígenas. A eclosão da cultura sanitária e médica, implementadas por meio do Serviço de Prote o ao  ndio – (SPI,) por sua vez, foi ainda mais enfática na prerrogativa de censurar os aspectos que ancestralmente garantiam o bem estar, preveniam o adoecimento e produziam o corpo das mais diversas popula es. Intensificou-se um processo de exclusão, vulnerabilidade e alto grau de invisibilidade demográfica e epidemiológica e, da mesma forma, movimentaram-se espaços de tensão, negocia o e a o de diferentes grupos étnicos.

Em um panorama mais preciso, as bases sobre as quais se materializaram as políticas públicas de saúde voltadas às popula es indígenas no Brasil têm admitido a manuten o de mecanismos de “tutela” (OLIVEIRA, 1998; LIMA, 1995), na sustenta o de fen menos que procuram produzir códigos, para diferentes popula es em território nacional, sob lógicas inversas   de uma cosmovisão indígena. O perfil de saúde/adoecimento, produto da coletividade, da intera o e interven o de humanos, de não-humanos; a sobrenatureza<sup>1</sup> (VIVEIROS DE CASTRO, 2018) em determinado território, passa ser incutido por valores de isolamento, fixa o e autonomia.

---

<sup>1</sup> Para Viveiros de Castro (2018) entre os ameríndios a natureza assume posi o de sujeito e com tal interage e se comunica com os humanos e sua cultura. Assim, entre humanos e não-humanos (a sobrenatureza) estabelece-se rela es entre sujeitos/sujeitos, mas com corpos e perspectivas diferentes, de forma que que o humano pode passar para o lado dos não-humanos.

Com a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), no decreto no 8.072 de 20 de junho de 1910, o órgão que depois viria a se tornar o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1918, surge como primeiro aparelho de poder governamentalizado no trato das populações indígenas na república e organiza um processo contínuo de alteração das dinâmicas de vida de diversos grupos étnicos.

As políticas dessa instituição, na década de 1930 e 1940, têm suas fronteiras muito bem delimitadas na prerrogativa de criar um perfil “sadio, moralizado e útil” voltado para os códigos do trabalho. Relatórios de inspeção; cartas; ofícios; laudos médicos, exames de corpos de delito e as mais diversas narrativas são responsáveis por circunscrever um quadro poucas vezes mencionado quanto à atuação do Serviço de Proteção aos Índios, na 2ª Inspeção Regional. Essas narrativas atestam, nesse período, novas exigências sobre os Postos Indígenas (P.I), que, em seus decretos, além de compartilharem o pretexto de fixação nos postos das chamadas “tribos hostis” presentes em decretos-leis anteriores, na ocasião incrementam à lógica de funcionamento a premissa sobre um espaço disciplinado e higiênico. É possível visualizar o incentivo ao trabalho nas lavouras, a criação de assistências sanitárias, a mudança nos hábitos alimentares e a própria reorganização dos espaços de vida dessas populações. Dinâmicas sociais vão sendo continuamente alteradas perante discursos higienistas, médicos e sanitários aos moldes de um perfil que está em vigência em todo o território nacional.

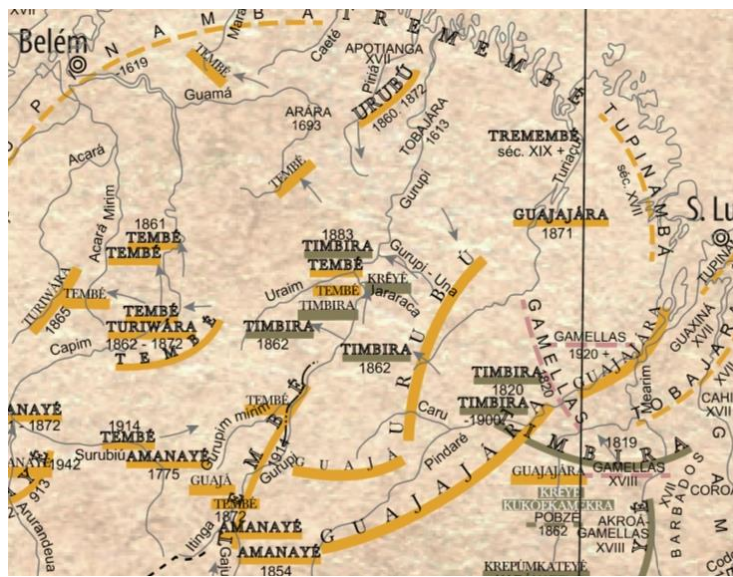
Com base nas documentações da 2ª Inspeção Regional (I.R. 2) do Serviço de Proteção aos Índios, sob a guarda e análise do Grupo de Estudos e Pesquisas Interculturais Pará - Maranhão, analisou-se 7 (sete) conjuntos documentais em jornais, fotos, relatórios de inspeção e sanitários, com recorte entre os anos de 1941 e 1946. Esses documentos versam sobre as situações de saúde e doenças nas aldeias do nordeste do estado do Pará, sobretudo nas aldeias, Tembé, Timbira e Ka’apor. Percebe-se nas entrelinhas dos fragmentos, as resistências indígenas, ainda que sob fortes ameaças de coerção e violência. Também, em trabalho de campo, ocorrido entre os anos de 2017 à 2019, entre as aldeias da TIARG, nessa mesma região pudemos conviver com as mulheres Tembé em seus lares, nos rituais de cura, nas roças, na floresta e nos rios, e participar de seu cotidiano, de forma que foi possível entrecruzar os dados etnográficos com os discursos encontradas nos documentos do SPI, e melhor entender os processos de resistência e agência dos povos indígenas nos diferentes momentos históricos.

Com este estudo procura-se entender as dinâmicas, as insurgências e resistências que se produziram acerca da saúde, da doença entre “corpos em contato” na região do Gurupi, entre as fronteiras do Pará e Maranhão. Assim, na primeira parte do artigo, analisa-se as controvérsias existentes entre cientistas, agentes do estado e as populações indígenas no processo de “pacificação”, o que levava em conta um grau de “civilidade” aceita, de um lado, e os comportamentos indígenas considerados “insubmissos” e “insolentes”, de outro. Na

segunda parte busca-se entender como o “ataque do amigo invisível”<sup>2</sup> produz diferentes concepções de saúde e doença, o que revela distintos saberes e práticas acerca das produções dos corpos e das alteridades indígenas. Por último, por meio da cosmologia indígena dos Tenetehar – Tembê, um coletivo de língua Tupi Amazônico habitante da Terra Indígena do Alto Rio Guamá (TIARG) nas margens dos rios Guamá e Gurupi, tenta-se mostrar como a cosmovisão indígena sobre o corpo, a saúde e a doença resistiu, e ainda hoje constrói seus saberes na relação homem e sobrenatureza (VIVEIROS DE CASTRO, 2018).

### “Pacificação” e resistências nas zonas do Gurupi: entre agentes do estado, cientistas e populações indígenas

Entre os anos de 1911 e 1957 houve, na região do Gurupi, três postos indígenas correspondentes à 2ª Inspeção Regional (I.R. 2) do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Naquela ocasião, essa repartição do órgão indigenista possuía sua sede administrativa em Belém (Pará) e tinha jurisdição sobre os estados do Pará e boa parte do Maranhão. De acordo com Darcy Ribeiro (1997), o primeiro posto foi denominado Felipe Camarão, criado ainda com a estruturação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) em 1911, sob a orientação do Cap. Pedro Dantas, nas foz do Rio Jararaca. Ali foi iniciado os desígnios de “pacificar” os índios Urubu-Ka’apor, que, naquela ocasião, causavam uma onda de medo entre colonos, seringueiros, extrativistas e caboclos. Devido ao insucesso dessa empreitada com os Urubu, passaram a se dedicar a atração dos Tembê, para logo ampliar esses na campanha aos Timbira. Somente em 1927 foi criado o Posto Canindé, depois chamado de Pedro Dantas. Para mais, houve também a criação do Posto Indígena Maracaçumé, nas margens do Rio de mesmo nome. Sobre os deslocamentos dessas populações nessa região, observar mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju que demonstra o trânsito intenso entre essas populações.



**Mapa 1:** Trecho do Mapa Etno Histórico de Curt Nimuendaju – 1944. Fonte: IBGE

<sup>2</sup> SPI. Microfilme 089. Fotograma 02289. *Jornal "O Índio no Brasil"*, Abril - Junho 1941, n° 26.

No entanto, há controvérsias quanto as datações dessas instalações e, sobretudo, a extinção desses postos. Segundo levantamento histórico do CEDI (1985), o terceiro posto teria se chamado General Rondon, criado em 1929 no rio Maracaçumé (este último fechado em 1940). Da mesma forma, segundo Antônio Jorge da Paixão (2010), em estudos recentes sobre os Tenetehar – Tembé, realizou-se a extinção prematura do Posto Pedro Dantas

Surgido em 1927, o Posto Pedro Dantas localizava-se próximo ao local onde os índios Kaapór realizavam a travessia da margem paraense à margem maranhense do rio Gurupi, e este posto resistiu somente dois anos e foi substituído pelo posto Canindé. Estes postos são referências quando se trata de contato, pois a presença dos mesmos demarca um momento novo na história, tanto do povo Tembé, quanto dos Kaapós (PAIXÃO, 2010, p. 84).

Estas são apenas amostras das versões que continuamente destoam e entram em conflitos nesse cenário. Em aquiescência, há, nas primeiras décadas do século XX, uma profunda expansão nas pesquisas sobre as regiões do Gurupi, Guamá e Alto Turiaçu, entre as quais se destacam a do engenheiro Jorge Hurley, do alemão Curt Nimuendajú e de Darcy Ribeiro. Antes disso, Gustavo Dodt (2008) já havia construído um retrato sobre os modos de vida e os costumes entre as populações indígenas do Gurupi, em 1789, na fronteira entre o Pará e o Maranhão, estudando os Tembé e Urubu de origem Tupi e os Timbira de tronco linguístico Gê. Os primeiros teriam vindo do rio Pindaré, e os Urubu fugidos do Rio Acará e Capins, ambos, conjuntamente com os Timbira, compartilhando uma tentativa de fuga do processo de expansão das sociedades não indígenas na região.

Sobre essa mesma região, Flávio dos Santos Gomes (1997) destaca a atuação do engenheiro Jorge Hurley. No dia 12 de dezembro de 1919, é conferido à Hurley pelo Governo do estado do Pará a chefia de missões pelos vales do Alto Irituia, Alto Guamá e Alto Gurupi. Essa incursão, que se inicia em 1919, desemboca em uma narrativa meticulosa sobre as investidas entre as “tribos” do Alto Irituia, Alto Guamá e Alto Gurupi. Com a prerrogativa de procurar meios para a “pacificação” desses grupos ali residentes, foram pesquisados os quantitativos demográficos, as línguas, usos e vida dessas populações “selvagens” (HURLEY, 1932). De acordo com Gomes, “o que começava ali era apenas um pedaço de histórias de grandes, densos e emaranhados enredos” (GOMES, 1997, p. 132), cujas experiências históricas refletem uma verdadeira hidra nos séculos posteriores.

É, sobretudo, a partir dessas figuras emblemáticas e suas incursões científicas sobre a região que Aldrin Moura de Figueiredo (2010) faz uma análise acerca da história intelectual e do modernismo na Amazônia, direcionando seu olhar, principalmente, para dois pesquisadores no início do século XX. Quando Jorge Hurley e o etnólogo Curt Nimuendajú muito frequentemente faziam referências às práticas e pajelanças urbanas traziam, a partir

disso, os emblemas que envolvem a presença e a reminiscência indígena na região de Belém e arredores. Para Figueiredo, era possível caminhar entre o desconforto e incômodo das elites urbanas através dos jornais da época, que habilmente atrelavam essas práticas à “vadiagem” ou “criminalidade”. O índio, ou a etnicidade deste, era atrelada metaforicamente em alusão a algo negativo que, ou necessitava ser expurgado do centro da cidade, ou merecia o resguardo de tamanho exotismo dentro de museus, longe do convívio com a civilidade. Assim, o autor atribui o advento da noção de “insubmissos” e “desordeiros” da etnia designada Urubus, em grande parte, devido às suas pinturas e plumagens, cuja fama os levou a encabeçarem o estigma de “carniceiros” nas décadas de 1910 e 1920.

Assim, com as zonas do Gurupi ladeadas pelo que os agentes de posto denominavam de “insegurança”, as estratégias que se popularizavam eram calcadas na ação dessas frentes de “atração” e “pacificação”. O povo Tembé foi fortemente atingido pelo processo de instauração dos postos de atração nas zonas do rio Gurupi, Capim e Maracaçumé assim como, posteriormente, nas margens do rio Guamá. De um lado, aliados desse órgão na “pacificação” de outros povos, mas também fortemente afetados por essa invasão. Esse período ficou marcado na História Tembé como um período de alta violação física e simbólica, o que permitiu que esse e outros povos indígenas desenvolvessem, como sinaliza Aracy Lopes da Silva (1995), diversas lógicas históricas sobre as experiências de contato, desenvolvendo variadas formas de pensar, traduzir e interpretar esses processos históricos. A tradição oral, entre as populações indígenas, avoluma ainda mais as construções das lembranças desse período, através das histórias, dos contos e dos causos dos mais velhos, que vivenciaram diretamente esse contexto, como comentou Sr. Francisco Tembé<sup>3</sup>, em conversa com Vanderlúcia Ponte:

Porque eles andavam, o Ka’apó, não tinha como fazer a morada, e eles trabalhavam pra poder ter as coisas, eles faziam roubando, atacando, eles morrendo. Os Tembé se defenderam, chegaram por aqui pelo Gurupi. Meu pai ajudou amansar Ka’apó, aqui no Canindé, ali que eles atravessavam pra ir pro Guamá, tá pra lá pro Guamá [...] amansando assim levando mercadoria pra eles, levando roupa pra eles, levando ferramenta pra eles, até que um recebeu mercadoria, recebeu, aí foi embora, quando uma época chegou outra vez aí foi amansando. Depois, depois de manso, eles fundaram o Canindé, foi posto pra eles, fundaram o Jararaca, por aí que eles andavam, fundaram o posto Maracaçumé, eles andavam, então eles iam pro Jararaca recebiam ferramenta, e vinham pro Canindé, recebiam ferramenta, roupa essas coisa tudo, ia pro Maracaçumé assim, até que amansaram fizeram a via deles também, aí pronto, aí acabou a briga. (Francisco Tembé, em 20 de Janeiro de 2011)

<sup>3</sup> Conhecido como Patix Tembé, foi importante pajé das aldeias Teko-haw e Cajueiro e viveu até o ano de 2012.

No entanto, no que se refere à efetividade desse órgão nessa região tal como aparece em documentações, relatórios, etnografias e, laudos, deve-se observar uma maior prevalência e divulgação sobre as dimensões dos conflitos entre indígenas e chefes de posto nas décadas de 1920 e 1930. Aqui entra em destaque o relatório solicitado pelo governador do estado do Pará, em 1928, à Henrique Jorge Hurley. Nesse relatório são expostas as incursões entre os mesmo grupos do Alto Gurupi, Alto Rio Guamá e Alto Irituia. Nessas ocasiões, o bacharel chegou a encontrar vários índios Tembé, e revelava o preocupante estado de “penúria” em que passavam esses grupos. Deficiências essas que vão se intensificar ainda mais nos anos seguintes, conforme veremos, e as condições de “penúria” vão implicar em medidas de higiene e disciplina constante, trato que será produzido por meio do controle dos corpos.

### **“Ataque do amigo invisível” e a docilização dos corpos**

Como se vê, além das situações extremas às quais os cientistas eram submetidos nessas incursões em matas e rios, deve-se mencionar alguns aspectos interessantes à essa discussão. É possível destacar, no trecho das narrativa de Hurley, as nuances dos “contatos corporais” dos próprios agentes do estado com as populações ali residentes e as fricções que esses territórios manifestam sobre esses corpos “estranhos”, em intempéries das matas e dos rios sobre eles. Diante disso, se vê também as inserções ou a adaptação de elementos de um repertório proeminentemente indígena como método de sobrevivência, principalmente, no trato dos males. Tal repertório é exemplificado no relato do intelectual, quando destaca que passaram um dia de repouso na aldeia a “*extrahir* do corpo carrapatinhos e mucuins com fricções de *piária*, *taioaba-puru*, defumações de breu branco e repetidos banhos nas águas mornas do soberbo gurupy” (HURLEY, 1928, p. 27). Já sem mantimento, nem sequer farinha, haviam conseguido comprar “um alqueiro de um cearense de nome Jorge, depois de muito rogo, farinha que, imediatamente repartimos por todos os companheiros dessa penosa excursão. Compramos um porco de outro cearense, e assim passamos o dia” (HURLEY, 1928, p. 27-28). Embora não se relacionem diretamente a atuação precisa do Serviço de Proteção aos Índios nessas terras, revelam-se as realidades comuns e diversas na construção de uma complexa rede de relações que se estabelecem entre os povos indígenas e esses sujeitos que representam o estado, para a sobrevivência de ambos.

Essas dinâmicas foram posteriormente exploradas por Darcy Ribeiro no relatório de 1949, como etnólogo da Seção de Estudos do SPI (FUNAI, 1997), quando fazia destaques sobre o Rio Gurupi, apresentando como principal característica desse vale de ouro a sua pobreza, “manifesta nas igrejinhas de palha, nos casebres imundos dos moradores, no aspecto da população subnutrida e martirizados pelos surtos das inúmeras doenças epidêmicas” (FUNAI, 1997, p. 5). Da mesma forma, ressalta que o “equipamento cultural”, sejam de sírios, portugueses, um inglês e um húngaro que ali viviam, tiveram fortes referências em técnicas

indígenas, nas “poucas roupas, nos pés descalços, no ventre inchado de verminose, na malária, na tuberculose, na avitaminose” (FUNAI, 1997, p. 6), que eram também igualmente compartilhadas. Nessa ocasião, encontrou em Camiranga dois indígenas Urubu, de um grande grupo que ia à Belém e que vinham atacados de Sarampo, alguns destes já tendo morrido na estrada. Depois de alguns dias, chegaram as notícias de que aldeia após aldeia eram atacadas por moléstias. Assim “os índios fugindo da peste acoiçavam-se na mata ou iam para outras aldeias levando consigo a doença que se ia alastrando cada vez mais” (FUNAI, 1997, p. 7). Tal o aumento expansivo desses moléstias, a ponto de Darcy Ribeiro apontar por um processo de rápida desintegração desses grupos, expresso na fotografia abaixo.



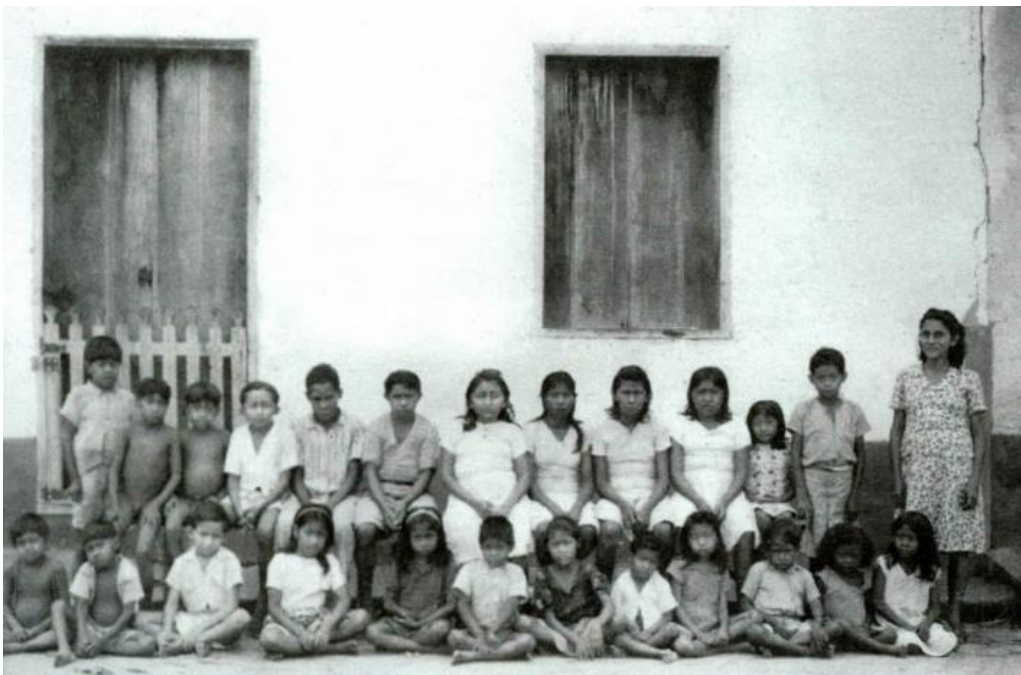
**Figura 1:** Heinz Foertmann/Darcy Ribeiro. Fonte: Acervo Museu do Índio

Nesse caso, os registros fotográficos revelam um universo amplo dessas representações de contato, seja na manifestação da natureza cultural do fotógrafo, assim como da relação que se estabelece entre fotógrafo-fotografados. Uma das disposições das inspeções especializadas que cabiam aos postos indígenas, durante a atuação desse órgão, delegava à fotografia um atestado fiel do sucesso das empreitadas de docilização dos indígenas. No entanto, a fotografia, advento do século XIX, era parte de um campo estranho à essas sociedades. Em inspeção no Posto Maracaçumé, Raimundo Nonato Miranda ao encontrar um pequeno grupo de “Ka’apor”, chefiado pelo índio Capitão Mirá, e um outro, de nome Acará e seus companheiros “risonhos e satisfeitos”, experienciaram uma situação no mínimo peculiar sobre esse processo de registro e na relação entre esses sujeitos



No dia seguinte, disse-lhes que precisava tirar um retrato, tendo todos me respondido que sim, apresentando-se pouco depois, somente o capitão Mirá e seus subalternos, tendo o Tuchaua ACARÁ fugido, porque segundo disse, o retrato tirava a saúde. Mesmo assim, o Capitão Mirá consentiu que tirasse o seu retrato e dos seus companheiros, mas perto do agente Elias, o que consenti, cujas fotografias, tanto de vistas do posto, de animais, cavalos, suínos e outros juntos a este.<sup>4</sup>

Esse artifício imagético ressalta algumas das questões anteriormente apresentadas nesse texto. Por certo, havia uma pretensão calculada na docilização desse corpo “selvagem”, afinal, eram através das fotografias que se dispunha do melhor método de divulgação externa do sucesso das empreitadas indigenistas nessa região, a exemplo do caso de Raimundo Nonato e das fotografias que seriam enviadas às mãos do Chefe da 2° I.R em Belém. Para isso, era necessário criar um cenário próprio, no ambiente, nas gestualidades, na vestimenta e na realocação enfileirada de cada integrante que compõe a foto. Expressão não somente de um controle exercido por esse órgão, mas, além disso, as imagens apresentam um fato não esperado: a resistência, nesse caso, perceptível nos rostos resignados e caras fechadas, em parte das fotos produzidas. Isso, de forma alguma deve ser secundarizado, como observado nas fotos produzidas de crianças no Posto Felipe Camarão.



**Figura 2:** Alunos indígenas do Posto Felipe Camarão, Pará, s.d. Fonte: Acervo Museu do Índio.

<sup>4</sup> SPI, Microfilme 099. Fotograma 00964. *Relatório de Inspeção nos Vales do Gurupi e Maracaçumé*, 1944.

A esse respeito, essas imagens tratavam de um universo projetado e induzido, como é pontuado em *Ideias, escopetas e bacilos: as políticas de saúde do SPI e a experiência da IR7*, por Priscila Oliveira Henrique (2011) em “uma realidade ficcional que se desejava atingir”. E, se levado em consideração os inúmeros casos de denúncias, “percebemos que estas imagens não correspondiam de fato ao que ocorria no cotidiano do posto, mas faziam parte de um discurso ou ainda representava um futuro almejado e não o presente” (HENRIQUE, 2011, p. 3). Nessa perspectiva, não era oportuno a divulgação de registros que distorcessem as ações dos serviços, como o observado de indígenas Ka’apor da região do Gurupi.



**Figura 3:** Indígenas Kaapor da região do Gurupi em visita à sede da I.R. 2, Pará, 1957. Fonte: Acervo Museu do Índio.

O “contato corporal” entre os agentes de estado e as populações indígenas, nesse cenário, foi nocivo em vários aspectos. Desde um organismo deliberado de condução do indígena aos aspectos da “civilização”, a partir de princípios de contenção corporal na obrigatoriedade da vestimenta e da negação indiscriminada, até o uso da língua nativa e a escravização do trabalho desses indivíduos. De forma semelhante, as doenças e as mortes não estavam alheias a essa experiência indigenista. Nos primeiros anos, não havia de fato uma assistência especializada que pensasse os recorrentes casos de doenças que acometiam não somente indígenas, mas também os trabalhadores não-indígenas. Alguns dos Postos nem chegaram a gozar de uma experiência médica especializada em todo seu período de funcionamento. Nesse sentido, as doenças vão produzir contextos particulares de processos de assistência, medicalização e de tratamento. E, nesse cenário, em contato com a

documentação produzida por esses agentes do estado, segundo Mary Del Priore, é apresentada a possibilidade de desnudar minúcias vivenciadas a partir de

documentos processuais, civis ou religiosos, dar voz a milhares de antepassados, cujas narrativas permitem ao historiador olhar pelo buraco da fechadura da História para ver como se davam os embates entre os corpos, acompanhar seus gestos, observar seus gozos e dores (DEL PRIORE, 1995, p. 11).

As décadas seguintes do SPI na região carregam em suas narrativas uma contínua penúria e decadência da instituição, em um momento marcado pela falta de verbas, recursos, corrupção e burocratização do serviço, além de insucessos próprios dessas empreitadas indigenistas nas respostas dessas populações. Na fase de 1930 e 1940, esse serviço foi levado quase ao abandono. Esse órgão passara por um momento de redução de funcionários, o que levou à extinção do Posto Maracaçumé e anunciava a possível extinção do posto Felipe Camarão, pelos mesmos motivos aqui citados, praticamente abandonado em 1946. Trata-se de uma descrição da dizimação, pelas doenças e pela exploração, pondo em cheque toda a precariedade das assistências, supostamente, prestada por esse órgão aos indígenas.

Em 1941, no Jornal "O índio no Brasil"<sup>5</sup>, Joca Johstone narra no artigo intitulado "Mais notícias do rio Gurupi" que, duas semanas após sua chegada entre os índios Tembé, fora atacado de febre. E continua: "isto, porém, foi apenas um ataque do amigo invisível, pois temos visto dia de mel e de leite no sentido de benção e surpresas". O "amigo invisível", em referência às doenças mencionadas por este sujeito, passa a frequentemente aparecer nos mais diversos relatos a respeito da ocorrência de surtos epidemiológicos na região. Da mesma forma, o inspetor especializado Raimundo Nonato Miranda, em uma das primeiras inspeções que passa pelos Postos Rio Gurupi e Maracaçumé, anuncia um estado sanitário no qual "não se pode confiar".

Em 29 de outubro de 1945, depois de seis dias de viagens, o inspetor encontra o estado sanitário dos "índios" em péssimo estado: eram inúmeros os casos de desinteira, gripe e paludismo. Diz ter começado a agir no sentido de abafar essa epidemia com os medicamentos existentes, já tendo aplicado injeções e purgantes diversos. Expunha que não havia tido, de fato, nenhum falecimento, no entanto, que "receava que haja alguns dada a falta de dieta dos índios, e muitos não aceitam medicamento nenhum"<sup>6</sup>. Em uma primeira ocasião, aproveita pra solicitar uma pessoa que tenha prática em tratamentos, levando ao conhecimento do chefe da inspetoria que o candidato a enfermeiro para o respectivo posto não concordou mais em aceitar o cargo. Expõe, ainda, que "o motivo, foi a explicação que

<sup>5</sup> SPI. Microfilme 089. Fotograma 02289. *Jornal "O Índio no Brasil"*, nº 26, Abril – Junho de 1941.

<sup>6</sup> SPI. Microfilme 099. Fotograma 01112. *Relatório de Raimundo Nonato ao chefe da 2ª I.R. do Pará*. Outubro de 1945.

dei ao mesmo, sobre como devia ser a conduta<sup>7</sup> de um funcionário aqui entre os índios, e como o mesmo não tenha bem compreendido e ficado aborrecido”. Pediu, nesse caso, que fosse apresentado o quanto antes um outro candidato. No entanto, em três de dezembro de 1954, é relatado a partir de outro relatório do mesmo inspetor o falecimento de um índio e uma índia urubu, assim como Diasinha Tembê e o filho de um “civilizado”, finalizando seu relato ao afirmar que ali “arma-se casas e cuidam de doentes” para as boas marchas dos serviços.

### **Pedagogia sanitária e resistências indígenas**

As mudanças de cenário na política indigenista e o agravamento do quadro de saúde dos povos indígenas impulsionaram nas ações do SPI toda uma estruturação de ambiente, tempo e trabalho. De acordo com Márcia Pires Saraiva, esses postos se constituíam em “micro-espacos como: a casa dos trabalhadores, a sede do posto, o barracão, a escola e a casa do encarregado” (SARAIVA, 2013, p. 222), nos quais se suplantava uma ideia de rotina de trabalho e disciplina, em que a ordem era inserir os índios no âmbito das relações econômicas ditada pela racionalidade estatal. No entanto, esses mesmos relatórios despontam em frequentes aborrecimentos pois “os urubu poucas vezes vão ali no serviço, sempre quando vão são em grupos, e trabalham um ou três dias, e vão embora para as suas aldeias<sup>8</sup>”. Ele prossegue, proferindo que “muitos índios, tem demonstrado, que foram instruídos por alguém, para apenas exigirem dádivas e não prestarem serviço algum, e estes mostravam-se valentes, batem os pés e sacodem as tacoaras, como se estivessem dispostos à luta”<sup>9</sup>.

Esses casos provocam a possibilidade de pensar que esses poderes que se infiltram nas relações entre os agentes do estado e essas populações deve ser analisado como algo que circula. De acordo com Foucault (1979), não estando localizado “aqui ou ali”, nas mãos de alguns, esse poder funciona e se exerce em rede, em indivíduos que, em suas malhas, exercem o poder, mas também sofrem sua ação. Nessa mesma perspectiva, esses poderes vão se articulando a partir da disputa e da luta. As assertivas desses micro-poderes manifestam que onde há poder, há processos de resistências. Não propriamente um lugar de resistência, nem sempre premeditados, mas pontos dinâmicos e transitórios que também se distribuem por toda a estrutura social e temporal. Em partes, isso significa dizer que os indígenas, nesse cenário, compartilhavam a mobilização desses poderes proeminentes, mas isso não apaziguava o alto grau de violência e repressão que o estado previa em seus mecanismos.

São em casos como o do índio Tembê com o nome de Antônio Caniço que essas assimetrias de poderes se revelam. Este sujeito foi encontrado em situação extrema de “penúria”, proferindo denúncias ao encarregado Snr. Miguel Silva, sobre os maus tratos que o encarregado havia lhe praticado há um tempo. Em seu relato, foi amarrado em um dos

<sup>7</sup> Não obtivemos maiores detalhes nas fontes de quais eram essas condutas.

<sup>8</sup> SPI. Microfilme 099. Fotograma 01118. *Relatório de Raimundo Nonato ao chefe da 2ª IR do Pará*. Dezembro de 1945.

<sup>9</sup> SPI. Microfilme 099. Fotograma 01118. Dezembro de 1945.

coqueiros do posto porque pediu um facão, e, como lhe disseram que não tinha e ele respondeu que tinha visto, foi o bastante para ser amarrado e surrado. Caniço, “casado, com três filhos bons de escola e em pobreza profunda”, revela apenas uma amostra do inúmeros casos de violências que não chegaram em sua totalidade a ser relatados nas documentações, dada a proveniência desses discursos. Ainda assim, provocado pelos conflitos entre encarregados e agentes, como parte da mesmo relatório de Raimundo Nonato ao chefe da 2º I.R do Pará, em 1945, são relatados como “tamanhas bandalheiras”, sobre os trabalhadores que se encontram nessa região, como homens “malandrões e metido a cangaceiros, que por quase nada ameaçam de faca etc.”.

O encarregado Miguel Silva, o mesmo sujeito das narrativas de Antônio Caniço, aparece também nas histórias de Darcy Ribeiro (RIBEIRO, 1949, p. 21), em palavras de uma suposta inocência às inúmeras acusações. O etnólogo ressalta elogiosas homenagens ao encarregado, lembrando-o como principal subordinado que atuou na pacificação dos Urubu-Ka’apor, além de sua longa experiência de encarregado do P.I Felipe Camarão, até pelo menos 1945. Depois disso, o Snr. Miguel da Silva foi transferido para o Posto Maracaçumé; a partir disso, os postos do Gurupi ficaram sob a responsabilidade do inspetor Raimundo Nonato Miranda, devido ao grande número de denúncias a respeito de Miguel da Silva.

Um outro caso foi o do auxiliar Dário Souza, frequentemente denunciado até o seu afastamento dos serviços. O índio Cesar veio no ano de 1945 fazer residência no posto Felipe Camarão. Começou a trabalhar e era considerado um sujeito de boa conduta. Em fevereiro, mês de sua chegada, tendo começado a fazer sua casa, o Sr. Dário teria dito ao indígena que de maneira nenhuma ele fizesse sua casa pois, se fizesse, seria queimada, o que resultou na desilusão desse indígena. Nesse intervalo de violências e massacres, os indígenas continuavam a ser acometidos pelas epidemias, causando desaparecimento de inúmeros indivíduos entre os Timbiras, Tembé e Urubu-Ka’apor.

Nessa atuação do SPI, é reiterada a paisagem de guerras, escravizações e surtos epidêmicos, acarretando assim um alto índice de mortalidade e o grande desequilíbrio no grau de sobrevivência desses povos. Deve-se levar em conta que o processo de sedentarizarão ocorrido durante a atuação desse órgão teve importantes implicações epidemiológicas para a saúde dessas populações, visto que “as condições sanitárias de grupos com alto grau de mobilidade espacial são geralmente melhores que aquelas dos sedentários” (BUCHILLET, 2007, p. 9). Assim, as populações que eram direcionadas e fixadas nos Postos Indígenas eram limitadas dos recursos necessários para o seu bem-viver e passaram a conviver com a desnutrição e as doenças. Os remédios, escassos nos postos não davam conta do grande número de indígenas acometidos por essas inúmeras moléstias.

De acordo com Carolina Arouca Gomes de Brito e Nísia Trindade Lima, as discussões sobre a criação de medidas sanitárias e médicas, no contexto da emergência desses surtos, acompanham a discussão assimilacionista do estado na estruturação do movimento sanitário da Primeira República, “cujas ideias orientaram as agências voltadas para a política de saúde em nível nacional” (BRITO; LIMA, 2013, p. 98). Isso, atrelado a todo um

movimento de aumento das expedições científicas. As autoras fazem então referência a grandes nomes das medicinas, como Carlos Chagas e Miguel Pereira, que, em viagens médicas, apresentam relatórios sobre o movimento pelo saneamento nos sertões do Brasil e assim uma mentalidade dos preceitos sobre os caminhos da medicina e os sentidos sobre a doença.

Segundo esses cientistas, as moléstias endêmicas representavam o maior obstáculo à construção da nacionalidade e ao progresso do país. A apatia do trabalhador rural, até então atribuída à raça, deveria ser explicada pela doença e, no caso de Roquette-Pinto, em grande parte, pelo analfabetismo. O sertão era definido pela doença generalizada e pela distância em relação aos poderes públicos. Note-se que Neiva, Penna e Roquette-Pinto tomariam parte, logo após essas viagens, do movimento pelo saneamento rural e da criação de novas instituições e agências estatais nas áreas de saúde, educação e ciência (BRITO; LIMA, 2013, p. 63).

A intervenção da cultura médica e sanitária a ser popularizada, naquela ocasião, era um dos mecanismos para a consolidação desses objetivos, em uma dimensão moral da vida social que poderia ser alterada. Assim, em 5 de janeiro de 1946, o enfermeiro Oscar Federico de Souza se desloca à região do Gurupi, a serviço do Chefe da 2ª Inspetoria Regional. Ali, o funcionário, começa a produção de um diagnóstico detalhado acerca do estado sanitário dos Postos Indígenas Pedro Dantas e Felipe Camarão. Logo de início, já alegava que ambos os postos possuíam problemas sanitários semelhantes. Fora conduzido ali para o serviço de assistência sanitária ou, como chamado por ele, para fins de assistência enfermo - sanitária. Ali, nos P.I, no qual o enfermeiro ressalta o valor “nobre e humanitário” que “convence o *funcionario* (funcionário) de *bôa vontade*”, que é necessário o sacrifício da própria vida para poder fazer alguma coisa em “benefício de um elevado números de criaturas aqui existentes, as quais estão tão carentes de tratamento, quanto do alimento cotidiano para suas respectivas subsistências.”

De acordo com o relatório, quase que na sua totalidade, quer indígenas ou os chamados “civilizados”, eram portadores de “esplenomegalia, positivamente *gametofelos*, *verminóticos*, *atacados* de anemia crônica por consequência da malária e da verminose” e, finalmente, a desnutrição era geral. A malária e a pneumonia produziram muitas vítimas. Isso decorria, em parte, de acordo com o enfermeiro, em razão das casas onde faleciam doentes vitimados pela citada doença não serem submetidas ao expurgo necessário e novas vítimas eram “ceifados impiedosamente por tão horrendo flagelo”<sup>10</sup>. Para isso, como alternativas para saneamento do meio, o enfermeiro resolve recorrer ao que chamou de “aplicação prática de princípios de higiene”, que consistia em um conjunto de medidas destinadas a melhorar a situação sanitária daquele meio. Esses métodos anunciam a

<sup>10</sup> SPI. Ministério da Agricultura. Microfilme 104. Fotograma 01069. *Relatório Do Enfermeiro Oscar Federico de Souza referente a criação de assistência sanitária nos Postos Felipe Camarão e Pedro Dantas*. 15 de janeiro de 1946.

proeminência dos métodos da medicina e do higienismo se suplantando nos postos, principalmente, quando enfatiza que:

Sanear. Que dizer: limpar. Retirar do *sólo* os micróbios que produzem a doença. Ensinar o povo aqui por meios de persuasão o meio de evitar doenças, ensinar construir, usar e conservar as sentinas, ensinar que a água estagnada pode servir de meio favorável a proliferação dos mosquitos transmissores da malária e outras doenças, são cuidados especiais cujos princípios iniciarei com todas as possibilidades que *possúo* neste ponto de vista assim como, aguardo *ancioso*, instruções dessa chefia e a remessa de prospectos e outros meios de propagandas simples, mas necessário para tão nobre campanha podemos dizer de saúde pública.<sup>11</sup>

A menção à Saúde Pública citada no relatório revela a pretensão na criação de um novo perfil epidemiológico, de acordo com Moacyr Scliar (2005)<sup>12</sup>, de um corpo social que vai se desenvolvendo concomitante ao processo de criação da Saúde Pública. E, mais do que isso, Scliar pretende ressaltar algumas questões sobre o valor das noções instintivas e ancestrais que produzem o bem-estar, desde períodos mais longínquos, e transcende esse corpo social metafórico desenhado pelas figuras autocráticas da medicina e do sanitarismo. O faz levando em conta aspectos dessas realidades nos postos, que ultrapassam os ditames de trato que se pretende inserir ali, principalmente, se levado em consideração que, em outros contextos, as doenças eram tratadas e controladas por outros agentes sociais de cuidado e explicadas através de um olhar distinto dos agentes estatais. Nesse mesmo caso, eram delegadas ao trato pelas mãos de pajés, parteiras, benzedadeiras<sup>13</sup> e isso é dificilmente incluído nos discursos nesse contexto de ação indigenista e médica.

Mais do que a demonstração das tendências de uma cultura médica tentando ser suplantada nesse período, destacada em disciplinamento sobre o controle das doenças, do corpo e do espaço, mas, principalmente, sob uma lógica de adstração de hábito desses grupos. Visivelmente expressas em um fragmento em particular do relatório do enfermeiro Oscar de Souza, datado do ano de 1946, quando destaca que é necessário ensinar as mães a tratar (cuidar) e proteger os seus filhos para, assim, torná-los homens fortes. Os saberes e fazeres tradicionais são, então, tratados como um problema em educação sanitária que deve ser considerada “um dos princípios fundamentais do progresso das nossas atividades no terreno do serviço em apreço”. Estudos recentes (HENRIQUE, 2011, BRITO; LIMA, 2013) tem apresentado algumas resoluções importantíssimas para que se entenda o alto nível de

<sup>11</sup> SPI. Ministério da Agricultura. Microfilme 104. Fotograma 01069. 15 de janeiro de 1946.

<sup>12</sup> Moacyr Scliar foi um médico sanitarista e cronista cujas obras retratam temas relacionados ao socialismo, a vida de classe média e a medicina.

<sup>13</sup> Detalharemos, mais adiante, como essas práticas se mantiveram persistentes entre um dos povos aqui tratados, os Tembé, graças aos seus mecanismos de resistência e “insubordinação”.

abuso sofrido, em violências não somente físicas, mas em violações simbólicas, se pensados os artefatos de uma organização social, cultural e cosmopolítica indígena sendo infringida.

Nesse aspecto, agindo na criação de sentidos para o disciplinamento estavam: 1) a organização do espaço; 2) o controle do tempo; 3) a vigilância; e 4) o registro comum do conhecimento (FOUCAULT, 1979). Essas fases acompanham e representam todos os aspectos do SPI desde a sua criação e das tentativas de construção de novas subjetividades, que passa pela escola, pela medicina e pelo serviço militar. O enfermeiro Oscar tinha intentos próprios acerca do saneamento escolar, sendo este o campo que se poderia iniciar as crianças nos hábitos

sadios de higiene, como lavar as mãos sempre que tiver de pegar em qualquer alimento, quando sair da privada, escovar os dentes, pentear os cabelos, vacinação e revacinação contra doenças infectos contagiosas, aplicação de vermífugos, tratamento à base de quinino, estrato hepático, *ectrato* esplênico e outros recursos para nutri-los, são fatores indispensáveis para melhor êxito na nossa iniciativa no terreno sanitário para cujo fim, peço essa Chefia oficializar as professoras deste Posto e do Felipe Camarão, solicitando estrita colaboração com o responsável pelo serviço sanitário, pois, será mais um impulso necessário para o êxito que aspiramos obter.<sup>14</sup>

Para a realização desses serviços de saúde pública e, como dito em alguns casos, de assistência enfermo – sanitária, esses funcionários tiveram que enfrentar grandes decepções. Mesmo estes desdobrando-se para levar o “progresso”, é verificado uma falta de cooperação “tão grande que parece espantoso”, em vista da série de dificuldades e embaraços que encontraram. Primeiro, não podiam oferecer medicamentos aos enfermos sem, impreterivelmente, passarem pela decepção de verificar sucessivas recaídas. De um lado, pela falta de alimentação, “que obriga o enfermo tomar chibé e não há outro jeito, porque ou escapa tomando chibé ou morrer a mingau, tal é a falta de alimento”<sup>15</sup>, especialmente, porque a incidência de malária e pneumonia foi tão violenta, naquele ano, ao ponto de não terem trazido pescador ou caçador disponível para essas atividades. Assim,

sem farinha de trigo para fazer um mingau, e por consequência quando torna-se necessário aplicar dieta em algum enfermo e não se pode dar-lhe, alimento, este prefere um chibé e escondido toma assai até encher o estomago, e ainda diz que é preferível morrer de barriga cheia.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> SPI. Ministério da Agricultura. Microfilme 104. Fotograma 01069. 15 de janeiro de 1946.

<sup>15</sup> SPI. Ministério da Agricultura. Microfilme 104. Fotograma 01069. 15 de janeiro de 1946.

<sup>16</sup> SPI. Ministério da Agricultura. Microfilme 104. Fotograma 01069. 15 de janeiro de 1946.



Pelos motivos expostos, fica mais evidente a decepção encontrada por esses agentes em atender doentes “sem ter ao menos autoridade para proibi-lo comer isso ou aquilo”, mas, por outro lado, apresenta contornos próprios de um campo de experiência de negociação e articulação indígena. Possivelmente, esses agentes não estavam inclinados a acreditar que essas recusas e aceitações fossem parte de um plano elaborado, ou até mesmo articulado desses indivíduos.

Assim, foi-se produzido nesse contexto a sensação de insegurança “devido haver algo duvidoso, que basta um *pequinino fuchico* para qualquer funcionário ser morto de *flexa*, pois, a combinada é fundada com as características da Gestapo de Hitler”<sup>17</sup>. Assim, os postos eram evadidos pelo frequente desespero de encarregados, médicos e outros profissionais em relação à resistência indígena “em tomar os medicamentos, seguir a dieta prescrita, aceitar os novos padrões higienistas e comportamentais” (HENRIQUE, 2011, p. 7). De acordo com os preceitos desses encarregados e inspetores, a permanência desses hábitos e práticas poderia aumentar a incidência das doenças, previstas nas “aglomerações de pessoas em torno de rituais, reclusões, tipos de moradias, saídas do posto para caça, permanecendo na mata ao relento, ingestão de certos alimentos, e a ‘resistência’ ao uso de vestimentas” (HENRIQUE, 2011, p. 5).

No entanto, esses sujeitos não contavam que, nesse mesmo terreno de atuação, os indígenas pudessem, constantemente, estar articulando esses dois campos de saberes, os seus próprios e aqueles dos saberes médicos moderno-ocidentais do SPI, em uma contínua reinvenção dos seus processos cosmopolíticos<sup>18</sup> (STENGERS, 2018). Isso significa dizer que esses grupos buscavam a criação de um conjunto de práticas e de relações sociais que eram mobilizadas na condução da vida cotidiana e convivência entre os diversos mundos que colidiam ali, entre indígenas, não-indígenas e não-humanos. Era na interseção de seus corpos, de suas afecções e de suas potências, que os indígenas negociavam as produções de seus saberes. Suas resistências, fugas e recusas aos ditames sanitários não se davam por desobediência ou insubordinação, mas, simplesmente, porque ali, nos meandros dos “corpos em contato” dois mundos se distinguiam em aceção e moralidade.

---

<sup>17</sup> Nesse fragmento da documentação, o enfermeiro Oscar de Souza, cita “gestapo”, abreviação de *Geheime Staatspolizei* (Polícia Secreta do Estado) denunciando que a desconfiança por parte dos indígenas era tanta que, aos olhos destes, a atuação do serviço naquela região chegava a se aproximar dos métodos coercivos dessa organização que investigava, torturava e prendia opositores ao regime nazista (*Reich*) da Alemanha, entre 1933 e 1945.

<sup>18</sup> O conceito de *Cosmopolítica* advém do reconhecimento de políticas de convivências entre os diversos habitantes do universo cósmico em contextos distintos, sejam eles humanos e não-humanos. Cunhado pela filósofa Isabelle Stengers tem sido uma categoria amplamente difundida nos estudos sobre populações indígenas, a partir da análise de suas práticas, interpretações e do reconhecimento dos vários mundos em contato.

## Cosmologia Tenetehar-Tembé e os processos de constituição do corpo

Tomando distância da rigidez dos moldes ocidentais, o mundo Tembé, expresso na narrativa mítica pelo pajé da aldeia Sede, Bewāri Tembé, foi e é constituído de muitos seres que possuíam (e possuem) a mesma condição humana, pois,

antigamente, todo mundo falava: folha, bicho, pedaço de pau, formiga, tudo... Os animais comiam nós, a gente servia de alimento pra eles. Então, Deus viu que estava errado isso, mudou, agora somos nós que acaba com eles. Todos antigamente falavam, então, pra mim, eu acredito, que esses espíritos da floresta são justamente desse tempo, de muitos anos atrás, que tudo tinha dono e era vivo, eu acredito desta maneira, porque assim vinham uns espíritos das florestas.<sup>19</sup>

José Rondinelli Coêlho (2013) identificou na cosmologia Tembé três níveis de morada: o céu mais alto – lugar de Mayra pai, em que só moram os guerreiros; o espaço das estrelas, lua, sol - onde vivem Zahy, os espíritos que não ajudaram o povo e os espíritos vingativos; e o nível terreno, lugar das aldeais, das matas e das águas – onde vivem a mãe d'água e os seres aquáticos. Esses seres atuam sobre a vida dos Tembé, interagem com eles, podem causar doenças e promover-lhes a cura.

É na festa do *Wira' u haw* (moqueado) – quando da primeira menarca da menina -, e nas manifestações das doenças, principalmente, na gestação, parto e pós parto, que se pode entender como interagem os espíritos (*karuwar*<sup>20</sup>) com o corpo das mulheres Tembé. A tocaia, reclusão que institui a necessidade de isolamento da menina após os primeiros sinais menstruais, prepara o corpo feminino - por meio de restrição alimentar, pintura corporal de jenipapo e certo silêncio - para a vida reprodutiva e saudável. Ao sair da reclusão, a menina e as mulheres mais experientes realizam a festa do *Kuzàtã' i Káwi Uhaw* (mingau). Ao preparar o mingau da mandiocaba, passar sua fumaça em seu corpo e ser pintada com a pintura da onça (*zawar*) e da lua (*zahy*), espera-se que a menina incorpore os atributos e qualidades desses dois seres/ *karuwar*, como: força, coragem e “brabeza”; união, alegria, felicidade e vida. *Zawar* e *Zahy*, na narrativa de Bewāri, “já foi (foram) gente um tempo, só que eles eram pajé e muito mais forte e eram mulher”<sup>21</sup>.

Célia Tembé, parteira da aldeia *Teko-haw Ka'a pitehar*, salienta: “a pintura da onça no rosto da menina, fica que nem a pele da onça, porque a onça é rápida, ela é braba, ela é ligeira, isso entra no corpo da mulher”<sup>22</sup>. Os grafismos da onça e da lua no corpo da menina colocam seus corpos, em perspectivas diferentes dos corpos dos espíritos (*karuwar*), mas em posições

<sup>19</sup> Entrevista realizada em 08 de novembro de 2018.

<sup>20</sup> Deixamos a grafia no singular por não existir a flexão do plural na língua Tenetehar.

<sup>21</sup> Entrevista realizada em 20 de novembro de 2017.

<sup>22</sup> Entrevista realizada em 21 de setembro de 2018.

de interação com estes, podendo intercambiar pontos de vista e serem por eles afetados por suas capacidades específicas, como sugere Viveiros de Castro (2018). Em narrativa de Bewãri, “a onça ensinou aos Tembê a brincadeira do moqueado”, e a lua é responsável pelo sangramento menstrual da mulher e pelo poder do jenipapo. Conta o mito que Zahy se apaixonou por sua irmã, que vinha toda noite dormir com ela. A irmã, por não saber com quem dormia, pede orientação à avó, que lhe aconselha passar jenipapo em sua face. Ao ser revelada a identidade de Zahy, esse é expulso da aldeia, e ao subir ao céu, vinga-se de sua irmã, flechando-a continuamente e fazendo-a menstruar.

Na festa do moqueado os meninos são pintados com a pintura da lua, e as meninas com a pintura da onça. Eles têm que pular o *kaê-kaê* (dança ritual que imita o salto da guariba), comer o moqueado – banquete de caças consideradas *puràng* (remédio), pouco falar, afastar-se de rios e matas (para não serem chamada(o)s pelas *karuwar*) e se ornar com plumas e grafismo de jenipapo. Algumas das meninas, mulheres e homens têm seu corpo tomado pelas *karuwar(as)*; espíritos de cobra, borboleta, colibri e dos parentes que já morreram, vêm “brincar”, beber e comer com os Tembê. O pajé - que têm poderes de transitar entre corpos diferentes- controla seus efeitos sobre os corpos das mulheres, as mais afetadas com as potências vingativas de alguns desses espíritos. É no ritual que os “corpos em contato” entre humanos e não-humanos, a sobrenatureza (Viveiros de Castro, 2018) age e prepara o corpo da mulher, para que ela não seja tomada pelos efeitos “malinos”<sup>23</sup> dos espíritos e, desse modo, possa ter condições de produzir artesanato e roça, cuidar das plantas e curar. São os atributos da lua que lhe imputam capacidade de se tornar uma mulher fértil, ter vida em abundância e alegria, como são também as capacidades e afecções do espírito da onça que a fazem mulheres fortes, corajosas e “brabas”.

Na gravidez, novos desafios são impostos a mulher, pois seu corpo, por intermédio do feto e de seus fluidos, pode novamente acionar os seres que vivem nos rios, matas e céu. Esses seres/espíritos podem agir em seu corpo e causar as “doenças de índio”. Essas doenças manifestam-se de diferentes maneiras e podem comprometer a gestação, a vida da mulher e da criança. Chamadas de “doença de bicho”, “quebranto da lua”, “mãe do corpo”, elas acometem as mulheres quando elas não adotam as dietas alimentares, não atentam para os horários de ir ao rio e à mata, e não tomam os devidos cuidados com o resguardo e pouco esforço, conselhos recomendados pela parteira. Já as doenças que acometem os homens são denominadas de “panema”<sup>24</sup> e “assombro de bicho”<sup>25</sup>. Geralmente elas se manifestam nos momentos da caça e da pesca, principalmente quando o homem não prepara seus

<sup>23</sup> A malinesa, significa que o espírito pode afetar o corpo da mulher de forma a causar-lhe mal, algum dano, como, por exemplo, doença ou outros males. Sugere-se, para maiores detalhes consultar Raymundo Heraldo (1994).

<sup>24</sup> De acordo com Motta-Maués (1994), a “panema” é uma força mágica que impossibilita o indivíduo para diversas atividades, principalmente as atividades relacionadas a caça e a pesca, tomando-o de má sorte.

<sup>25</sup> “Assombro de bicho” ocorre quando o indivíduo é assombrado pelo “bicho d’água” e pode perder sua humanidade, passando a viver com os seres do fundo.

instrumentos com banhos e rezas, desrespeita os segredos da mata e dos rios, comete excessos ao não pedir “licença” para o “dono do mato” e para o “mãe d’água” no evento da caça e da pesca. São as orientações e intermediações dos saberes da parteira que podem estabelecer negociação com os espíritos das águas, das matas, do céu, e com a força vital que vive no corpo da mulher, a “mãe do corpo”, e restituir-lhe a saúde reprodutiva e seu bem estar.

Conforme visto na descrição etnográfica da festa do moqueado dos Tembé, acima descrita, os saberes da pajelança, do partejar, das festas e rituais, ainda se fazem presentes na cosmologia Tembé, por isso, constituíam-se (e ainda constituem), em importantes marcadores dos modos de ser e agir sobre o corpo Tembé, bem como de outros povos indígenas. O exercício da alteridade, ali demarcado nos “corpos em contato”, com os agentes do SPI, impunha às populações indígenas recusas, negociações e insurgências, de maneira que o modo de comer, de caçar, de falar, de curar, e de vestir-se revestiam-se em modos inconstantes<sup>26</sup> de reagir às normas pedagógicas e disciplinares sobre seus corpos e suas doenças. Isso, portanto, se imbricava nas noções de saúde e doença e nos processos de convivência com a atuação desse sistema indigenista, o que garantia a construção de outras identidades e processos de etnicidade. Tendo isso em vista, as ações indigenistas por parte do SPI, nas regiões do Gurupí, revelam um capítulo impensado na história da região, sobre os campos de atuação, as insurgências e as resistências desses mesmos grupos, que continuaram a criar e recriar os seus processos constitutivos do corpo, da saúde e das doenças.

Como já mencionado, os Tembé, assim como os Ka’apor e os Timbiras vivenciaram toda a estruturação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e, posteriormente, a criação e a atuação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e de modelos específicos de atenção à saúde desses grupos. Hoje, o povo Tembé, que está localizado na Terra Indígena do Alto Rio Guamá (TIARG), sudoeste do estado do Pará, possui o Subsistema de Saúde Indígena, no qual se tornam mais evidentes tanto os modelos proposto pelo estado, como elementos constitutivos de seus saberes tradicionais que ainda resistem. Isso significa dizer que, ao traçar os sentidos sobre as doenças e as práticas de cura, é possível dimensionar as barreiras que impedem o desenvolvimento dessas práticas tradicionais mas também seus espaços de articulação e negociação.

Em trabalho de campo, em julho de 2017, em conversa com Dona Francisca, parteira e pajé da aldeia Ytuaçu e Agente Indígena de Saúde (AIS) do Posto de Saúde da aldeia Sede no Alto Rio Guamá, pôde-se bem perceber como esses espaços de negociação se articulam. Dona Francisca, além de orientar sobre as doenças que acometem as mulheres e crianças por meio do Subsistema também trata das “doenças de índio”. Dona Francisca relatava que

---

<sup>26</sup> A palavra inconstante refere-se ao modo como se expressa Viveiros de Castro (1992) em *o Mármore e a Murta: sobre a Inconstância da alma selvagem*, aos ameríndios para afirmar que eles não eram facilmente catequizados pelos jesuítas, já que com rapidez voltavam aos seu antigos costumes.

embora haja uma procura cada vez maior por acompanhamento e realização de partos dentro dos espaços médicos, há uma articulação entre ambos os saberes.

A figura da parteira através de seus saberes ancestrais, nesse caso, continua a ocupar um lugar decisivo para a própria constituição do “indivíduo Tenetehar”, na produção do bem-estar e do bom desenvolvimento desses indivíduos ao longo de suas vidas. Desse modo, a atuação dessa parteira compreende a mediação entre esses vários mundos: de indígenas, não-indígenas e não-humanos. É nesse sentido que Dona Francisca classifica as doenças em, pelo menos, dois grupos: a “doença de branco” e a “doença de índio”<sup>27</sup>, sendo a primeira àquela que pode ser cuidada pelo Subsistema do SUS e a segunda de responsabilidade da parteira, isto é, geralmente causada pelas *karuwar*. Para esse povo, a relação entre os humanos e a sobrenatureza são acionadas de maneira correspondente e acentuam a necessidade de equilibrar através de regras e restrições – horários de circulação, dietas alimentares - em detrimento do que pode afetar não só o plano simbólico, mas também o plano material desse povo, com a propagação de doenças.

A partir disso, foi possível a compreensão de que os Tembé, em um processo de longa duração, constituem e reconstituem suas próprias dinâmicas de cuidado e de classificações de doenças, em um universo complexo de trato e de práticas dentro de seu sistema sociocósmico, que ora se articulam e ora tencionam com os saberes de um campo proeminentemente médico. Assumindo essas diferenciações expressas nos contatos coloniais, Paul Little (2001) também acrescenta a essas discussões sobre os processos, a partir das diferenciações ecológicas dessas sociedades, ao observar que as interpelações entre esses grupos e seus ambientes naturais e sociais revelam modos distintos de concebê-los e significá-los. Atestando que o contato entre as diversidades étnicas e sociais no Brasil produziu um campo intercultural, nesse caso, rejeitando a ideia de uma hegemonia ocidental ou uma dominação cultural.

O autor acrescenta que mais do que uma interculturalidade, essa relação entre sistemas de adaptação diferentes provoca formas de intercientificidades, ou seja, a construção de saberes com elementos semelhantes aos anteriores, mas com elementos próprios. Assim, a própria sobrevivência dos europeus nessas terras atesta que, no plano prático, a sobrevivência e o bem-estar, nesse novo mundo, dependeu em grande medida da adaptação de tecnologias nativas, seja na alimentação, na mobilidade pelas matas e rios, nas práticas de cura e cuidado e nos mais diversos mecanismos do cotidiano nesses “territórios estranhos”.

### **Considerações Finais**

Os corpos dos sujeitos indígenas em interações com os códigos morais e sanitários dos agentes de postos, dos agentes sanitários, cientistas e militares na região do Gurupi

---

<sup>27</sup> As “doenças de branco” provêm do contato com os “invasores”, geralmente, em epidemias, viroses e as mais diversas formas de infecção. Essas são tratadas pelas equipes de saúde em postos implantados nas aldeias pelo Subsistema de Saúde Indígena e o Sistema Único de Saúde.

revelam sentidos de corporalidade distintos, resultantes de contextos específicos nos quais estão inseridos, como parte de uma cosmologia própria. Demonstram também a interação a partir de princípios “cosmopolíticos” (DIAS-SCOPEL, 2014), isso significa dizer que, a produção da noção de corpo indígena se constrói a partir de outras referências, assim como dos mecanismos que garantem a saúde e causam as doenças. Ainda que o sistema sanitário implantado pelos agentes dos Postos Indígenas nas aldeias tenha tentado disciplinar e docilizar os corpos dos sujeitos indígenas, as resistências aos códigos sanitários lhes eram incompreensíveis ou incompatíveis com seu sentido de existir.

Estudos etnográficos sobre as práticas de cuidado e de cura revelam que é principalmente nos rituais, nos banhos, nas rezas, nas dietas alimentares, nas restrições sobre os espaços e horários que esses indivíduos produzem seus corpos. Na cosmologia indígena o mundo dos humanos e o mundo dos não-humanos se intercambiam e criam canais de comunicação entre os seres das matas, dos rios e do céu. São os corpos com seus atributos e capacidades perspectivas que, intermediados pelos saberes dos especialistas indígenas (pajés, parteiras, erveiras), criam as interações entre esses seres e seus distintos mundos.

A cosmovisão indígena está estreitamente relacionada com os mitos e rituais. Assim, a noção verticalizada-hierarquizada das práticas de saúde sob a influência das sociedades ocidentais, apresenta contornos estranhos a cosmogonia indígena. As medidas sanitárias; de higiene, disciplinamento, trabalho e produção dos corpos que o SPI, por meio de seus agentes sanitários empreendeu, na 2ª Inspeção Regional, na região do Gurupi, tiveram efeitos adversos sobre os corpos dos sujeitos indígenas em interação. Ao considerarem tais corpos “subalternos” e “frágeis”, o poder e o saber sanitário desses agentes criaram códigos morais e éticos incompatíveis à dinâmica sociocósmica desses sujeitos, promovendo com isso o que os próprios agentes estatais denominaram de “insolência” “perversidade”, “insubordinação”.

No entanto, em articulações, ressignificações e, principalmente, como elo das agências dos sujeitos indígenas entre seu sistema sociocósmico e o sistema médico sanitário ocidental, esses sujeitos puderam resistir, recusar, insubordinar-se aos ditames de um mundo inconciliável com seus modos de viver, com base em uma referência fortemente marcada pela mobilização e articulação entre os vários mundos cósmicos, entre humanos e não-humanos. De acordo com Gersem Baniwa (2019), os abismos existentes entre uma sociopolítica do estado, em suas diversas ações, e os sistemas sociocósmicos indígenas, revelam, dessa maneira, a incompatibilidade do modelo de estado moderno que “se autopromete tutor de forma autoritária, impositiva, e colonialista” (BANIWA, 2019, p. 216). Isso mostra que a gestão tutelar tem duas funções expressivas: a dominação e a subalternização, quando se colocam repetidamente a desqualificar e negar as subjetividades e alteridades de inúmeros povos. Essa falta de conciliação se desloca para o campo da saúde que é direcionada aos povos indígenas do Brasil, na medida que esta esfera de atuação do estado garante os rumos dessa previsibilidade e incompatibilidade ontológica, a qual,

teoricamente, garante o direito fundamental e irrestrito à sociedade nacional e seus direitos, mas não acompanha as noções, concepções próprias de cada povo indígena.

## Referências Bibliográficas

### Fontes

Laboratório de História e Patrimônio Cultural da Amazônia – LABHIST, Campus de Bragança da Universidade Federal do Pará Serviço de Proteção aos Índios (SPI) – acervo microfilmado do Museu do Índio/Fundação Nacional do Índio, Ministério da Justiça Fundo: 2ª Inspeção Regional.

Entrevista Célia Tembê, Aldeia *Teko-haw Ka'a pitehar* no Alto Rio Guamá (21 de setembro de 2018).

Entrevista Bewãri Tembê, Aldeia Sede no Alto Rio Guamá (08 de novembro de 2018).

Entrevista Lourdes Tembê, Aldeia Ytuaçu na Terra Indígena do Alto Rio Guamá (5 de maio de 2018).

Depoimento de Lourdes Tembê, na aldeia Ytuaçu, Alto Rio Guamá (23 de Novembro de 2018).

Depoimento de Francisco Tembê, na aldeia Cajueiros, Alto Rio Gurupi (04 de março de 2017)

### Bibliografia

BUCHILLET, Dominique. (2007). *Bibliografia crítica da saúde indígena no Brasil (1844-2006)*: Abya-yala.

BRITO, Carolina Arouca Gomes de; LIMA, Nísia Trindade. (2013). “Antropologia e medicina: assistência à saúde no Serviço de Proteção aos Índios (1942-1956)”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Cienc. Hum.*, v. 8, n. 1, Belém: MPEG, pp. 95-112.

COELHO, José Rondinelli Lima. (2014). *Cosmologia Tenetehara Tembê: (re)pensando narrativas, ritos e alteridade no Alto Rio Guamá, PA*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Manaus: Universidade Federal do Amazonas.

DEL PRIORE, Mary. (1995). *Dossiê: A história do corpo*. Anais do Museu Paulista. São Paulo. N. Ser. v.3 p.9-26.

DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva. (2014). *A Cosmopolítica da gestação, parto e pós-parto: práticas de autoatenção e processo de medicalização entre os índios Munduruku*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

DODT, Gustavo. *Descrição dos rios Parnaíba e Gurupi, 1939*. Imperatriz; Ética, 2008.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura. (2010). “O índio como metáfora: política, modernismo e historiografia na Amazônia nas primeiras décadas do século XX”. *Projeto História* n° 41. São Paulo: USP, pp. 315-336.

FOUCAULT, Michel. (1979). *Microfísica do poder*. Tradução e Organização de Roberto Machado. 1. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal.

- FUNAI. Ministério da Justiça. (1997). *Relatórios do Antropólogo Darcy Ribeiro 1949/1950*. Boletim do Museu do Índio. Documentação n° 6, Abril de 1997.
- GARNELO, Luiza; SAMPAIO, Sully. *Globalização e ambientalismo: etnicidades polifônicas na Amazônia*. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, v. 12, n. 3, set. Dez. 2005. pp. 755-68.
- GOMES, Flávio dos Santos. (1997). *A Hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (sécs. XVII-XIX)*. 773 f. Tese (Doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- HERALDO, Raymundo. (1994). “Medicinas populares e ‘pajelança cabocla’ na Amazônia. In: ALVES, Paulo César & MINAYO, Maria Cecília (Orgs.) *Saúde e doença: um olhar antropológico* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, p.73-81.
- HENRIQUE, Priscila Oliveira. (2011) *Ideias, escopetas e bacilos: as políticas de saúde do SPI e a experiência da IR7*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH, São Paulo, julho 2011.
- HURLEY, Jorge. (1928). *Nos sertões do Gurupy*. Belém: Oficinas Graphicas do Instituto Lauro Sodré.
- \_\_\_\_\_. (1932). *Rio Gurupy*. Belém: Instituto D. Macedo Costa.
- LIMA, Antônio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- LITTLE, Paul E. (2001). “Etnoecologia e direitos dos povos: elementos de uma nova ação indigenista”. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; BARROSO-HOFFMAN, Maria. (org.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra-capa/LACED, pp. 39-47.
- LOPES DA SILVA, Aracy. Mito, razão, história e sociedade. In: LOPES DA SILVA & GRUPIONE (orgs.). *A temática Indígena na Escola*. Brasília, MEC/MAC/UNESCO, 1995.
- OLIVEIRA, João Pacheco de Oliveira. (1998). *Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais*. Mana vol.4 n.1 Rio de Janeiro: UFRJ, p.47-77.
- PAIXÃO, Antônio Jorge Paraense da. *Interculturalidade e política na educação escolar indígena da aldeia Teko Haw – Pará*. Tese (Doutorado em Educação) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.
- RICARDO, Carlos Alberto. (coord.). *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: CEDI. 1985.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. Medicinas populares e “pajelança cabocla” na Amazônia. In: ALVES, PC & MINAYO, M.C.S., (orgs.) *Saúde e doença: um olhar antropológico* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. p.73-81.
- Motta-Maués. Maria Angelica. “Lugar de mulher”: Representações sobre os Sexos e Práticas Médicas na Amazônia (Itapuá/Pará). In: ALVES, PC & MINAYO, M.C.S., (orgs.) *Saúde e doença: um olhar antropológico* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. p.73-81.
- SARAIVA, Márcia Pires. *Uma pedagogia para os índios: A Política Indigenista de Getúlio no Contexto do Estado Novo (1937-1945)*. Rev. Margens Interdisciplinar, v. 7, n. 9, 2013.
- SCLIAR, M. *Do mágico ao social: trajetória da saúde pública*. 2 ed. São Paulo: SENAC São Paulo. 2005.



- STENGERS, Isabelle. *A proposição Cosmopolítica*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 69, abr. 2018. pp. 442-464.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo, SP: UBU Editora, N-I edições, 2018.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2006). “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany (edições gerais). *Povos indígenas no Brasil*. São Paulo. Instituto Socioambiental.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (1992). “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. Revista de Antropologia, v. 35, São Paulo: USP, pp.21-74.

### **sobre as autoras**

#### **Ana Victória Santos da Costa**

Mestranda em Diversidade Sociocultural (PPGDS), Museu Paraense Emílio Goeldi, integrante do Grupo de Estudos e Pesquisas Interculturais Pará – Maranhão (GEIPAM).

#### **Vanderlúcia da Silva Ponte**

Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Pará, docente da faculdade de História/Campus Bragança, do Programa de Linguagens e Saberes da Amazônia-PPLSA, do Programa de Educação escolar Indígena- PPGEI, Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas Interculturais Pará – Maranhão (GEIPAM).

**Recebido em 14/03/2020**

**Aceito para publicação em 20/06/2020**