

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA INSTITUCIONAL

**ANNA PAULA MILANEZ FONSECA**

**PERSPECTIVAS DO NASCER: PRODUÇÃO DE VÍNCULOS NA EXPERIÊNCIA  
DO PARTO TUPINIKIM**

Vitória  
2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA INSTITUCIONAL

ANNA PAULA MILANEZ FONSECA

**PERSPECTIVAS DO NASCER: PRODUÇÃO DE VÍNCULOS NA EXPERIÊNCIA  
DO PARTO TUPINIKIM**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional (PPGPSI) da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia Institucional.

Orientador: Prof. Dr. Fábio Hebert da Silva.

Vitória  
2019



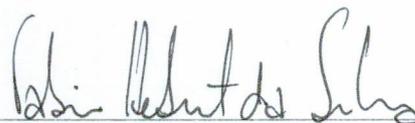
**ANNA PAULA MILANEZ FONSECA**

**PERSPECTIVAS DO NASCER: PRODUÇÃO DE VÍNCULOS NA  
EXPERIÊNCIA DO PARTO TUPINIKIM**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Psicologia Institucional.

Aprovada em 26 de abril de 2019.

Comissão Examinadora



---

Prof. Dr. Fábio Hebert da Silva  
Universidade Federal do Espírito Santo



---

Prof. Dr. Rafael da Silveira Gomes  
Universidade Federal do Espírito Santo



---

Prof. Dr. Emílio Nolasco de Carvalho  
Universidade Federal Fluminense

Às mulheres, em especial as Tupinikim.

## AGRADECIMENTOS

Foi demasiadamente difícil e, ao mesmo tempo, prazeroso chegar até aqui, desde o processo seletivo deste programa (PPGPSI) até a conclusão junto a banca examinadora, a caminhada pelo universo intelectual trouxe muitas marcas, algumas guardarei com alegria outras nem tanto. Contudo quero que somente as marcas de alegres momentos perdurem por essa escrita. Desse modo agradeço imensamente:

À Rosa e ao Antônio por me permitirem alçar voos mais altos, de confiarem a mim a oportunidade de sair de casa tão cedo para ir em busca de um sonho. Agradeço também todos os entraves financeiros que por ventura passaram para que eu chegasse onde cheguei. Obrigada por serem a grande referência em minha vida. Obrigada.

Ao meu orientador Prof. Dr. Fabio Hebert, que durante todos esses períodos se tornou um **grande** amigo, me proporcionando muito mais do que orientações para o trabalho, mas também novos sentidos para a vida. Com ele o universo ficava mais colorido, sempre risonho e com disposição para falar das coisas mais singulares. Sempre bem humorado e pronto a acolher demandas de todo tipo. Fábio, eu lhe agradeço imensamente a paciência e a oportunidade de me aceitar como sua orientanda. Obrigada.

Às mulheres parteiras e gestantes Tupinikim, honrosas e admiráveis mulheres, obrigada por se despirem e deixarem a grande marca em meu trabalho e em minha vida, vocês foram fundamentais como protagonistas desta produção. Ensinararam-me como ser mulheres e me mostraram a força que tenho. Obrigada por me conduzirem!

Ao meu companheiro de sonhos e também meu amor Manoel Leite, você foi um pilar forte nesse trabalho, sendo capaz de sustentar todos os meus descompassos ao longo desse percurso, sempre muito paciente aos meus dias ruins. Eu me sinto muito feliz em poder dividir essa conquista com você que tanto fez para que eu chegasse ao final. Te amo!

Ao Cacique Toninho, amigo, você merece está aqui, pois ajudou a me incluir em seu grupo, sempre muito solícito e atencioso, obrigada por abrir portas inalcançáveis em momento desesperadores.

Ao meu Afilhado, é uma honra ser sua madrinha! Aprendi a amar um ser do dia para noite, alguém que agora compõe o lado mais lindo de meu universo. Obrigada, meu menino.

Aos meus compadres, queridos, obrigada por me escolherem dentre tantos outros. Me confiarem tão difícil missão. Serei eternamente grata ao amor que dedicam a mim, farei o mesmo por Vinícius eternamente.

Ao Ricardo Milanez, meu irmão, certamente sem você esse sonho não se concretizaria, no momento em que tudo estava mergulhado no caos, você com sua leveza e perseverança me ajudou a encontrar um sentido, foi através de você que encontrei a confiança necessária para seguir. Sigo você como minha maior inspiração. Obrigada.

Ao Prof. Celeste Ciccarone, admiro muito sua coragem e intelectualidade, sempre me inspirei em você. Não posso deixar de agradecer a disponibilidade, pois no momento que mais precisei, já no finzinho, você conseguiu um espacinho no feriado de carnaval para me ajudar, isso jamais será esquecido! Obrigada.

Ao Prof. Rafael Gomes, você é uma das pessoas que mais admiro na vida! Fiquei muito feliz quando o seu nome surgiu como possibilidade de compor minha banca. Sempre muito bem humorado e amigo. Estar próximo de ti me proporcionava muito alegria, pois sabia que de você certamente viria muita cultura e sensibilidade. Obrigada por atravessar essa jornada comigo.

Ao Prof. Emílio Nolasco, pela total disponibilidade, por todas as palavras gentis e o respeito por meu trabalho. Seus acréscimos em meu texto fizeram diferença na qualidade de meu percurso. Obrigada.

Ao Prof. Jhonny Alvarez, um amigo sempre sorridente e bem humorado. Apesar de não ter feito diretamente parte desse trabalho, mas indiretamente fez toda a diferença. Obrigada por trazer temas tão interessantes para nossas conversas.

À Anna Júlia Milanez, minha irmã, quando você chegou eu já estava de saída, perdi momentos lindos de sua infância, mas carrego comigo o seu cheiro de menina, seu rostinho angelical e suas primeiras palavras. Hoje uma mulher feita, determinada e de inteligência sem igual é um orgulho para todos nós. Eu agradeço por poder dividir essa alegria com você. Obrigada.

À Nayara Lima, minha amiga, eu agradeço a você por sempre reconhecer aquilo que já não reconhecia mais, sempre com doces palavras e disponibilidade sem igual. Eu levarei você sempre comigo, você, sem querer, me ensinou modos mais gentis de levar a vida. Obrigada.

À Tabata Haidu, minha amiga, eu agradeço a você todo amor a mim destinado, pela alegria e emoção que me contagia. Agradeço infinitamente todos os dias por ter me escolhido. Obrigada.

Ao Ricardo dos Santos, eu que por você nutro um carinho e uma admiração singular, quero te agradecer por ter me ajudado a começar esse trabalho, por me encorajar quando eu já não acreditava ser possível. Você foi um super parceiro, eu jamais me esqueci das palavras de coragem e de **todo** apoio (no sentido mais amplo que essa palavra possa ter). Você foi fundamental. Obrigada.

À Aída Brandão, com quem trilhei boa parte do percurso do mestrado e que seguirá comigo sempre em minhas lembranças. Agradeço a você pela ajuda, pelos sorrisos e pelos dias em que estivemos tão cúmplices. Obrigada.

À Soninha, a quem sou grata pela ajuda que sempre destinou em recuperar os prazos perdidos e sempre pronta a me ajudar. Uma mulher doce e generosa. Obrigada por todo cuidado e amor. Obrigada!

À Ufes, que me acolheu como aluna por sete bons anos. Obrigada! À PPGPSI, agradeço em especial o programa por permitir que hoje eu me tornasse mestre. Obrigada! À Capes, por me conceder subsídio financeiro para essa caminhada. Obrigada!

[...] nós estamos convencidos, portanto, de que os senhores desejam o nosso bem e agradecemos de todo coração. Mas aqueles que são sábios reconhecem que diferentes nações têm concepções diferentes das coisas e, sendo assim, os senhores não ficarão ofendidos ao saber que a vossa ideia de educação não é a mesma que a nossa.

[...] Muitos dos nossos bravos guerreiros foram formados nas escolas do Norte e aprenderam toda a vossa ciência. Mas, quando eles voltavam para nós, eram maus corredores, ignorantes da vida da floresta e incapazes de suportar o frio e a fome. Não sabiam como caçar o veado, matar o inimigo ou construir uma cabana, e falavam nossa língua muito mal. Eles eram, portanto, totalmente inúteis. Não serviam como guerreiros, como caçadores ou como conselheiros.

Ficamos extremamente agradecidos pela vossa oferta e, embora não possamos aceitá-la, para mostrar a nossa gratidão concordamos que os nobres senhores de Virgínia nos enviem alguns de seus jovens, que lhes ensinaremos tudo o que sabemos e faremos deles, homens.

(Trecho da carta-resposta dos índios recusando o convite dos governos dos Estados da Virgínia e de Maryland para enviar seus jovens para estudar nas escolas dos brancos, citado por Carlos Rodrigues Brandão).

## RESUMO

Este Estudo Etnográfico produziu um mapeamento das práticas tradicionais em saúde Tupinikim, com gestantes e parteiras, da localidade de Aracruz/ES, desenvolvendo uma discussão entre a saúde hegemônica e saúde Tupinikim, seus excessos e contribuições. Alcançamos os saberes tradicionais utilizando um dispositivo grupal como facilitador da oralidade/narratividade entre os mais experientes e os mais jovens. Durante as atividades foi possível acessar, além das práticas tradicionais, as violências que o fazer hegemônico produz sobre os corpos. Essa rede de troca de experiências produziu conhecimentos e prevenção de violências sobre as gestantes estudadas. Ainda foram repassadas ao grupo informações sobre as legislações relacionadas ao parto indígena, que somadas ao seu ativismo político, endossam seu próprio modo de vida.

**Palavras-chave:** Parteiras. Parto Tupinikim. Saúde Tradicional. Produção de Vínculo. Parto Hegemônico.

## **ABSTRACT**

Ethnographic study that produced a mapping of traditional Tupinikim health practices, with pregnant women and midwives, from Aracruz/ES, producing a discussion between hegemonic health and Tupinikim health, their excesses and contributions. We reach traditional knowledge using a group device as a facilitator of orality/narrativity between the most experienced and the youngest. During the activities it was possible to access, in addition to the traditional practices, the violence that the hegemonic way produces on the bodies. This network of exchange of experiences produced knowledge and prevention of violence on pregnant women studied. The group was also given information on the legislation related to indigenous childbirth, which, together with its political activism, endorse its own way of life.

**Keywords:** Midwives. Tupinikim birth. Traditional Health. Affective Link Production. Hegemonic birth.

## SUMÁRIO

<b>1</b>	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	13
1.1	A EMERGÊNCIA DE UMA PAISAGEM.....	13
1.2	TUPINIKIM: CO-AUTORES NESTA PESQUISA.....	17
1.3	CONSTRUÇÃO DE UMA METODOLOGIA ENCARNADA: FORMAÇÃO DE UMA PESQUISADORA.....	18
1.4	CADERNO COLORIDO: UMA PONTE PARA A ANÁLISE EM GRUPO.....	21
1.5	A ANCIÃ, O MATO E EU.....	26
1.6	UM POVO TUPINIKIM E O QUE CONTAM SOBRE ELES.....	30
1.7	MULHER TUPINIKIM SOB MUITAS PERSPECTIVAS.....	41
1.8	MILITÂNCIA E (R)EXISTÊNCIA TUPINIKIM.....	46
1.9	ESCOLONIZAÇÃO DO PENSAMENTO E NOÇÃO AMPLIADA DE SAÚDE.....	52
<b>2</b>	<b>OS MUITOS PARTOS</b> .....	57
2.1	PARTO HEGEMÔNICO.....	57
2.2	PARTO CIRÚRGICO: DORES QUE NÃO CESSAM.....	62
2.3	PARTO NATURAL E A CRIMINALIZAÇÃO DAS PARTEIRAS.....	68
2.4	TENTATIVAS DE APROXIMAÇÃO COM O PARTO TRADICIONAL.....	71
<b>3</b>	<b>SOBRE A SAÚDE TUPINIKIM</b> .....	76
3.1	PRÁTICAS E CUIDADOS TRADICIONAIS.....	76
3.2	O PARTO TUPINIKIM.....	81

3.3	COSMOLOGIAS E PRÁTICAS DO PARTO TUPINIKIM.....	84
3.4	PARTEIRAS TUPINIKIM E SEU PROCESSO DE FORMAÇÃO.....	88
3.5	SANGUE QUENTE E SANGUE FRIO, O NASCER DE UM TUPINIKIM.....	91
3.6	CHEGO PESQUISADORA, TORNO-ME AMIGA E PERMANEÇO MADRINHA.....	95
<b>4</b>	<b>CONCLUSÕES PARCIAIS.....</b>	<b>102</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>104</b>
	<b>ANEXO.....</b>	<b>108</b>
	ANEXO I .....	109

## 1 INTRODUÇÃO

### 1.1 A EMERGÊNCIA DE UMA PAISAGEM<sup>1</sup>

A temática do parto sempre foi uma questão que me despertou muito interesse. Um assunto que retornava constantemente devido à vivência que tive com grávidas e recém-nascidos do sistema prisional espírito-santense quando atuei como psicóloga. Contudo, parafraseando Bronislaw Malinowski, os **imponderáveis da vida acadêmica** revelaram-me novos caminhos de ação. Em meio ao processo seletivo (PPGPSI<sup>2</sup>), fui apresentada à uma proposta de trabalho com população indígena, o que de início já se colocava como um desafio, tanto pelo meu pequeno contato com a literatura que tratava o tema, quanto pelas limitações geográficas das aldeias, já que na ocasião residia na capital e as aldeias estavam localizadas no município de Aracruz/ES.

Coloquei-me disponível para o estudo da temática e ao final propus uma discussão em saúde, fazendo conexão com o tema do parto/nascimento – contudo agora sob o viés dos saberes e práticas tradicionais indígenas. Essa mudança de tema (do Sistema Prisional para a Pesquisa em Saúde Indígena) foi muito importante em meu percurso, pois foi necessário mudar autores, atores, pensamentos, perspectivas, cenários e, principalmente, mudar a mim mesma.

Passo efetivamente a compor a pesquisa **Saberes Tradicionais Indígenas e Produção de Subjetividade: Memória e Política de Saúde**<sup>3</sup>, em que pude visitar e conhecer posteriormente algumas aldeias: Caieiras Velha, Comboios, Areal, Boa Esperança, Piraqueçu e Três Palmeiras (as três últimas são aldeias Guarani); uma experiência que me proporcionou conhecer pessoas, experimentar novos hábitos e construir novos saberes.

Durante essa primeira etapa da pesquisa percebi que aquilo que se materializava como desejo de estudo compunha uma parte importante na trajetória já iniciada por meu orientador. As

---

<sup>1</sup> No presente documento usaremos passagens coletadas em campo pertencentes a diferentes atores sociais e mantidas em anonimato. Assim como Seege, Matta e Viveiros de Castro (1979), entendemos que se trata de uma **construção coletiva** capaz de dar **sentido ao vivido** e que portanto não se pode **deduzir, derivar** ou ainda **determinar**. A polifonia deste texto foi encarada como uma categoria própria do coletivo (e não do indivíduo), impróprio ao nomeio de uma só pessoa, sendo ela porta-voz de muitas vozes.

<sup>2</sup> Programa de Pós-Graduação Psicologia Institucional da Universidade Federal do Espírito Santo.

<sup>3</sup> Pesquisa financiada pela CAPES.

minhas inquietações gradualmente se direcionam, então, para as práticas tradicionais e me aproximam da importância do parto e nascimento nas comunidades Tupinikim.

Entendemos que boa parte dessas práticas tradicionais são constituintes de um modo de vida singular, e são também comumente ignoradas ou tratadas como **de pouca importância** pelas políticas de Estado<sup>4</sup>, principalmente as políticas de saúde, que fazem parte do escopo deste trabalho. Uma política de saúde efetivamente pública, por pressuposto, deveria ser uma construção coletiva e não a afirmação de **modelos** alheios às questões territoriais, que tomam, no fim das contas, como grandes referências o modelo do hospital (asilar/ hospitalocêntrico) e um saber biomédico hiperespecializado. Essa lógica hegemônica não deixaria de incidir sobre o parto e o nascimento. Desse modo optei por pesquisar o que iria na contramão dessa produção hegemônica, dando maior atenção ao parto e nascimento nas comunidades Tupinikim, relacionando-os a esse modo de vida singular.

Há muitos exemplos de violências que incidem, principalmente, sobre os corpos das mulheres nessas comunidades. Esses casos são narrados com muito sofrimento por elas durante meu trabalho de campo. Como os casos de uma indígena que foi suturada com anestesia insuficiente pelo médico; uma gestante que agonizou por horas para conseguir atendimento no hospital; uma grávida em que o médico forçava por entre suas pernas para o nascimento do bebê; há casos de episiotomias desaconselhadas e proibição de acompanhantes durante o processo, além de muitas outras situações em que a gestante se sentiu refém da equipe de profissionais por ser indígena.

Tratar da temática da saúde indígena constitui-se um desafio grande, pois é trazer para o diálogo muitos danos sem reparo ou, até mesmo, a morte de uma tradição<sup>5</sup>. Tais cenas de violência se repetem já que, na maior parte das vezes, o corpo da mulher indígena deixa de pertencê-la e se torna um objeto, destituído de desejo, de valores e de sentidos.

---

<sup>4</sup> Benevides e Passos (2009, p. 7) nos ajudam a compreender em que sentido políticas de Estado estão sendo usadas nesse texto, pois trata de uma política que se "constituiria por meio de ações de cunho estruturante nas quais os governantes que se alternam no poder devem garantir que tal política seja efetivada, devendo seguir e cumprir determinadas linhas, programas e projetos. Ultrapassa a política de governo e é institucionalizada, pois, ainda que se troque de governo, ela permanece".

<sup>5</sup>Trabalhamos com uma noção de tradição como linhagem, atualização de memória e não como algo estático e inscrito no passado. Propomos um diálogo em que a tradição se coloca viva e em constante produção de modos de vida singulares e neste trabalho expressam as infinitas dimensões do que é **ser Tupinikim**.

Criar certo regime de visibilidade é uma aposta na medida em que tais questões possam extrapolar as próprias comunidades e garantir uma singular existência dos modos de vida Tupinikim que incluam outros sentidos para o parto e o nascimento em estabelecimentos que desconhecem esses cuidados.

E é através dessa temática que mulheres Tupinikim aderem às lutas, propondo estratégias de fortalecimento dos espaços coletivos, resistindo aos investimentos das forças hegemônicas sobre os corpos e na busca pela reinvenção constante do existir como comunidade.

Pensando nesse **espaço do meio**, em que muitas saúdes se pretendem, é que nos colocamos a pensar: o que nos é possível acessar da constituição daquelas comunidades através do parto e do nascimento? Como ocorre a produção de vínculos, pertencimentos e cuidados [com relação ao parto] nestas comunidades? O que é possível mapear dessas práticas para as próximas gerações? Como se dá a relação entre a produção de saúde em comunidades indígenas e as políticas capitaneadas pelo Estado? Que territórios se produzem? Em outras palavras, como podemos abrir espaço para outros saberes num ambiente que é dominado por especialismos médicos?

Os caminhos indicados por essas questões ajudam a tornar expressas algumas lógicas de funcionamento que são singulares àquelas comunidades, revelando a distância de entendimentos e vivências que parecem afirmar relações de poder que funcionam de modo difuso. Pierre Clastres (2003), em seu livro **Sociedade Contra o Estado**, faz menção aos fundamentos e transformações do poder nas sociedades indígenas, mostrando que entre os ameríndios esse poder se apoia em pilares diferentes daqueles eurocêtricos: disposto de modo horizontal e não-centralizado, sem as figuras dos dominados e dos dominadores, sem uso de meios coercitivos. Sua obra rompe com a visão tradicional de que sejam sociedades economicamente miseráveis, arcaicas e de baixa inovação: ao contrário, são organizações **essencialmente igualitárias**, que se recusam a promover acúmulos de diversos tipos. Nas palavras do autor: **não se trata de uma sociedade sem estado, mas sim uma sociedade contra o estado.**

O objetivo deste trabalho é, então, produzir um mapeamento das práticas tradicionais em saúde Tupinikim, elaborado a partir de um dispositivo que preconizava a oralidade/narratividade como ferramenta para a transmissão dos saberes tradicionais, que pensamos a *priori*, dos mais experientes para os mais jovens. Contudo, foi possível produzir trocas em múltiplas direções, já que as anciãs se dispunham a aprender com as mais jovens se re-posicionar em relação aos desafios atuais e aprimorar o modo como resistem nesse coletivo. Para isso, participamos da reformulação e da co-construção de um **Grupo de Mulheres** que acontecia nas instalações do Centro de Referência da Assistência Social (CRAS) Indígena de Caieiras Velha, onde gestantes, parteiras e demais participantes pudessem falar sobre o modo de ser Tupinikim à perspectiva do nascimento – e construindo, assim, momentos em que todos estariam autorizados a contribuir com seu saber sem as figuras de **especialistas** ou **detentores de uma verdade**.

Nesse sentido, esta pesquisa é a abertura, inclusive no campo da Psicologia, para colocarmos em análise a importância de se criar ferramentas e espaços profícuos para essas questões, que por vezes são silenciadas pelo cotidiano. A fim de dar visibilidade às práticas tradicionais, afirmam-se certos modos de lidar com os desafios cotidianos no território, não sem antes, contudo, analisarmos os efeitos dos modos de vida hegemônicos<sup>6</sup> sobre as comunidades para que, assim, através deste trabalho, possamos dar nome e lugar a esses enfrentamentos – que hoje não encontram espaço e voz nas políticas de saúde, mas que ainda assim, se fazem presentes.

Para tentar alcançar tais objetivos, o trabalho se dividiu em três grandes partes ou planos problemáticos que giram em torno dos sentidos do parto e nascimento Tupinikim. Na primeira parte, tivemos como intenção situar o leitor na construção do problema e na entrada nas aldeias. Tudo isso simultâneo a construção de uma metodologia que contemplou dispositivos grupais, produção do diário de campo e visitas semanais às comunidades.

A segunda parte foi desenvolvida com a intenção de explicitarmos as questões que envolvem a saúde em seu caráter hegemônico, suas limitações e abrangências como produtora de

---

<sup>6</sup> Neste trabalho a palavra **hegemônico** está sendo usado com sentido de supremacia de um modo de vida sobre outro. **Um primado da supremacia** atualizado cotidianamente por uma maquinaria diversificada de gestão da vida (das relações sociais, familiares, de trabalho, do corpo, dos afetos, dos desejoS, etc.).

sentidos, considerando assim, os muitos modos de parir criado por esse modelo majoritário. Trata-se de um modo de explicitar e compartilhar com o leitor uma paisagem cujas forças de composição terminam por modular os sentidos e vivências do parto e nascimento nas comunidades.

A terceira parte foi concebida a partir de experiência nas aldeias e que se pretendeu como um contraponto ao modelo hegemônico. Trata-se da afirmação radical que outro modo de vida, implica outros valores, sentidos e práticas de cuidado em relação ao parto e nascimento. Um tema que vem no intuito de reivindicar outros modos de produção em saúde, em que se possa incluir atores (parteiras, benzedeadas...), juntamente com suas práticas tradicionais como modo de compor um saber singular e legítimo em saúde.

## 1.2 TUPINIKIM: CO-AUTORES NESTA PESQUISA

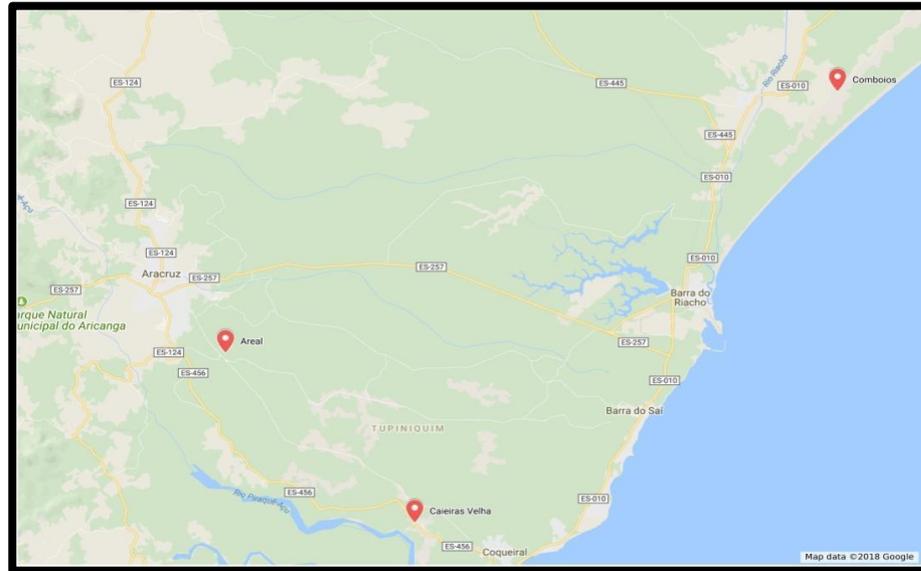
Esta pesquisa se concentrou em algumas comunidades indígenas no município de Aracruz, que segundo o censo realizado pelo SIASI (Sistema e Informação de Atenção à Saúde Indígena) no ano de 2018 (comunicação pessoal) consta um total de 4.052 indígenas, dentre esses, 3.314 são Tupinikim.

Existem, oficialmente, 12 aldeias, sendo sete delas Tupinikim (Caieiras Velha, Irajá, Amarelos, Areal, Córrego do Ouro, Comboios e Pau Brasil). As demais (Boa Esperança, Três Palmeiras, Piraquê Açu, Olho D'Água e Nova Esperança) pertencem ao povo Guarani.

As aldeias em que trabalhamos foram escolhidas ao longo do processo, pois era preciso avaliar as condições de acesso, vínculo afetivo, quantidade de parteiras e gestantes; desse modo, concentrei minhas atividades em Caieiras Velha, Comboios e Areal (Figura 1).

Do mesma maneira, não houve escolha prévia das mulheres participantes da pesquisa; o objetivo era que o próprio processo de produção de vínculos indicasse as coautoras do estudo. Além do mais não saberíamos de antemão se haveria parteiras e se elas estariam dispostas a colaborar com o estudo; foi preciso, então, adentrar ao campo para só depois avaliarmos onde seria possível estar presente.

Figura 1- Localização das aldeias Tupinikim visitadas neste estudo (ícones em vermelho).



Fonte: Google Maps.

### 1.3 A CONSTRUÇÃO DE UMA METODOLOGIA ENCARNADA: FORMAÇÃO DE UMA PESQUISADORA

Coloco-me presente no campo, como modo de estar mais próxima de mulheres pertencentes às comunidades Tupinikim e que assumem ou já assumiram o ofício de *apanhar menino*<sup>7</sup>, parteiras. Muitas delas já não exercem a tarefa de acompanhar as gestantes, contudo, por terem encarnado um vasto saber sobre as práticas tradicionais ainda são consideradas referências no cuidado em saúde na comunidade.

Assim, a parteira executa suas atividades, de modo a compor um território junto aos demais membros do grupo, colocando em prática seus saberes e suas memórias, por vias de um cuidado que não concentra poder e se dilui na própria vida da comunidade.

Essas mulheres, remanescentes no ofício de parteiras, relatam que aprenderam a **apanhar menino** com suas mães, que na maioria das vezes aprenderam com suas avós e que também aprenderam com alguma anciã da família ou da comunidade, firmando-se, assim, uma

<sup>7</sup> **Apanhar menino** – expressão usada para se referir ao ato do nascer acompanhado pela parteira (Fragmentos do Diário de Campo).

linhagem de transmissão de saberes que, de algum modo, unem as gerações e produzem seu povo.

E é nesse movimento de transmissão de saberes entre as gerações que a pesquisa aposta, trazendo para a análise esse modo peculiar de produzir saberes que não se descolam da prática nem tampouco da própria construção de seu ser; um saber capaz de produzir outro tempo, ouvidos abertos e memórias vivas.

Diferente dos modos hegemônicos que produzem regimes de conhecimentos que apresentam estruturas balizada em um tempo cronológico, conhecimentos hierarquizados, acúmulo de informações, objetivação do cuidado, distância entre professores e alunos.

Assim, ao invés dos métodos hegemônicos convencionais, acreditamos ser possível investir em modos de cuidar que se construam coletivamente e que se tenha como produto uma vida encarnada, “onde conhecer e fazer não se tornem inseparáveis” (KASTRUP, 2009, p. 30) – e que as diferenças produzam novas experiências, como no caso da cosmologia<sup>8</sup>, em que crenças, visões de mundo, hábitos e dezenas de outros aspectos se aproximem numa tentativa de diálogo entre as diferenças e não de aniquilação.

Como pesquisadora estrangeira a esse universo Tupinikim e aos traquejos dessa outra cosmologia, tem sido necessário me colocar disponível e me aventurar a fim de experimentar esses novos sabores e vivências, permitindo-me não entender; deixar em suspenso as impressões e apriorismos. Um exercício em que me dou conta ser preciso construir todos os dias esse espaço de inserção e vínculo, na mesma medida em que construo um campo possível, um corpo-pesquisadora balizado por outra ética e outras referências – já que não se trata de encaixar aquela realidade em alguma outra já vivida, mas de apoiar a construção de algo novo e comum, para que as relações se deem baseadas em laços de confiança e se sustentem na ética firmada.

---

<sup>8</sup> O termo faz referência às teorias dos mundos, em que as diferentes formas de expressão da vida se colocam em comunhão, desde as lógicas relacionais entre humanos e não humanos até seu modo de habitar o mundo e explicá-lo. O que singulariza a relação entre **cultura**, **natureza** e **sobrenatureza**, além de questionar termos como o **etnocentrismo** e o **animismo** (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

Contudo, nem sempre os encontros foram **amistosos**, pois houve momentos em que a pesquisadora convencional, que usa de modos hegemônicos de fazer pesquisa com ferramentas pré-estabelecidas e sua prancheta de anotações, fez-se presente. Metodologia essa que, por vezes, foi aprendida no percurso da formação acadêmica, em que nos baseávamos na investigação, produção de dados e perguntas incansáveis, a fim de extrair uma **verdade** daquilo que supostamente observávamos.

E esses foram momentos em que o **contrato**, o acordo que havíamos firmado, ou seja, o nosso compromisso de convivência, por via de uma composição de saberes e da experiência, desfazia-se – e toda a leveza colocada na relação se perdia. A partir dessas experimentações e encontros pude entender que não se tratava de responder perguntas, mas sim de construí-las conjuntamente e que compor seria o caminho. Nesses tropeços, compreendi que havia outro tempo e também outros aprendizados permeando aquela experiência: uma formação encarnada, tanto para parteira quanto para esta pesquisadora.

A todo tempo, pacientemente, aquelas mulheres me indicavam uma direção, ensinavam-me que no tempo de um mestrado (nas perguntas padronizadas e na tentativa de enquadrar as experiências ao conhecimento já existente), os processos não aconteciam e as experiências se recusavam. Era preciso ter calma, desfrutar da convivência, como uma parteira que espera o menino querer nascer: [...] a gente fica perto, faz **esfreguição** e canta, o resto é com os dois, não podemos fazer muito mais que isso (Fragmentos do Diário de Campo, 2017). Aos poucos percebi que aquilo que aprendi sobre metodologia e suas ferramentas, que me constituíram como psicóloga, já não me ajudavam a caminhar, pelo contrário: me impossibilitavam de seguir. Foi entendendo esse processo que pude reposicionar meu modo de trabalhar, pois encontrei na etnografia a oportunidade de construir novas ferramentas tendo como princípio minha própria intuição.

#### 1.4 CADERNO COLORIDO: UMA PONTE PARA A ANÁLISE DE UM GRUPO

Assim que chego ao mestrado ganho um caderno colorido e sem pautas, onde fui convidada a registrar anotações diárias de minhas vivências sobre o campo. Tratava-se de um diário de atividades, um dispositivo importante para a composição de análises e registro de minha trajetória pela pesquisa.

Naquele caderno foi possível cartografar o nascimento do problema, pois na medida em que escrevia os relatos de mulheres que atravessavam o caminho, pude perceber detalhes de uma saúde tradicional desmerecida e, por vezes, impossibilitada de existir, ao mesmo tempo que violências obstétricas se perpetuavam por todo o território.

Foi assim, através de narrativas sobre corpos mutilados, violentados e também resistentes e potentes, que construímos um corpo para esta pesquisa, através de cuja escrita foi possível analisar a emergência do problema de modo que esse caderno colorido, que começou essa história, em branco, hoje se tornasse o principal ponto de consultas e análises.

Acaba que, por força dos encontros e das dobras produzidas ao habitar o território, a pesquisa foi ganhando uma direção, o que mostra não se tratar de um método aplicado, mas sim de um método experimentado, já que não se sabia de antemão os efeitos e itinerários a serem seguidos, senão um caminhar, um exercício ativo de operação sobre um mundo em constante produção.

Conforme advertiu Boaventura dos Santos (2002, p. 48), “cada método é uma linguagem, e a realidade responde na língua em que foi perguntada”; se vamos a campo com um questionário pré-determinando, possivelmente obteremos respostas pré-determinadas, induzindo a uma restrita visão da realidade. O diário se colocou como uma alternativa a esse direcionamento inerente à pesquisa diretiva e permitiu novos potenciais de ação sobre a realidade. As sensações, as vivências, experiências, narrativas Tupinikim, tudo era registrado nesse caderno; poucas eram as perguntas: o importante era experimentar e produzir análise sobre o vivido.

Por esse viés, a pesquisa apostou em outros direcionamentos de produção que privilegiam a composição com aquilo que se apresenta como questão para um território vivo; daí a importância de se fazer presente. Assim, através das vivências e também da literatura (acadêmica e não acadêmica), é que entendi a complexidade dos processos envolvidos, permitindo-me ser criada e criadora de novas paisagens: aquelas que compõem o território onde habita e não alguém que apenas observa, acreditando não interferir no que vê. Entendi, portanto, que intervir “é tornar-se parte”, produzindo desvios e não se furtando em produzir

análises (LOURAU, 1975, p. 277).

**Não me furtar em produzir análises!** – frase difícil diante da insegurança de uma pesquisadora recém-chegada ao campo! **Não me furtar** diante das questões sobre as quais também não encontro respostas, mas que venho construindo com as comunidades.

Desde, então, tudo aquilo passível de me causar deslocamentos também está passível de se tornar notas no diário. **Não me furto**. Depois de me **sentir autorizada** a escrever e analisar aquilo que me atravessa no campo, sinto-me mais confiante para continuar minha caminhada, pois entendi que ser pesquisadora é construir **possíveis**.

Eis que frutíferos encontros se produzem, ali onde agem os imprevisíveis de todo planejamento. Enquanto caminhávamos despreziosamente pelo campo, uma colega de mestrado e eu, passávamos em frente ao CRAS quando resolvemos cumprimentar uma profissional já conhecida por nós. Ainda na entrada, vimos um movimento diferente no espaço: mulheres grávidas sentadas sob a luz de um projetor que reproduziam cenas de partos. Interesse-me pelo que se passa e logo me vem a notícia que se tratava de um grupo de gestantes. Naquele momento, vejo-me esperançosa, pois vi ali a oportunidade de compor uma aliança de trabalho. Quando me apresento às demais profissionais do CRAS e explico os motivos que me levam até ali, para minha surpresa, sou convidada a compor aquela experiência. Convite que aceitei imediatamente – e desde aquele dia, tudo fez mais sentido em minha caminhada naquele território.

O acompanhamento de grávidas junto ao CRAS (Figura 2 e 3) se iniciou no segundo semestre do ano de 2017 e perdurou até o primeiro semestre do ano de 2018, onde construímos vivências capazes de mapear as práticas em saúde. Na ocasião em que ingressei, o grupo de gestantes do CRAS (responsável por apoiar as partejantes Tupinikim) estava voltado para assuntos referentes ao atendimento hospitalar, direitos jurídicos e serviços oferecidos por aquele equipamento da assistência – um tema pertinente, mas que não contemplava aspectos tradicionais.

Figura 2 – Grupo de pesquisadores e funcionárias do CRAS de Caieiras Velha.



Fonte: Dados da pesquisa.

Figura 3 – Grupo de mulheres discutindo sobre o partear Tupinikim no CRAS de Caieiras Velha.



Fonte: Dados da pesquisa.

Ainda em 2017, o grupo de gestantes aconteceu por mais duas vezes e se findou; eu cheguei quando as atividades já estavam em andamento e bem próximas do fim. Contudo, ainda que por pouco tempo, pude perceber que as intervenções junto ao grupo aconteciam por via de **palestras**, com o objetivo de ensiná-las o melhor modo de parir; que não era o modo tradicional, mas aquele praticado hegemonicamente nos centros médicos em geral. O grupo sempre convidava profissionais de fora (de áreas diversas) para ministrarem **aulões**, com formato rígido, baseado em lógicas cientificistas que se apoiavam na figura do mestre como via de acesso ao saber, ou seja, o grupo de gestantes não partilhava dos saberes produzidos por sua própria comunidade: apenas assimilava de forma passiva os conhecimentos de uma saúde hegemônica.

Em 2018, entendemos, já como grupo de trabalho (corpo técnico do CRAS e eu pesquisadora), que a produção de saber acerca do parto e nascimento poderia se dar por outros modos, através do diálogo e das trocas de experiências, ao invés das palestras, com discussões que contemplam três eixos analíticos: **território existencial, produção de vínculo e práticas de cuidados**.

Território existencial entendido como tudo aquilo que é vivido, que de algum modo tentamos dar sentido através de narrativas: é todo espaço de construção humana e não-humana, ou seja, as ambições, crenças, as idealizações, a trajetória, os sonhos, as plantas, os animais, os espíritos, e tudo aquilo que caiba na vida em comunidade.

Já a produção de vínculos se faz por meio do cultivo de afetos entre os **entes** envolvidos, como a confiança, o compartilhamento de uma paisagem e a produção de um **comum**.

Essa produção de comum é o que chamamos de práticas de cuidado. A produção de vínculos passa pela criação coletiva de estratégias para lidar com aquilo que surge como desafio para a comunidade. Uma comunidade forte consegue lidar com esses desafios de modo mais hábil. Assim quanto mais forte os vínculos, mais efetivos são os modos de cuidado. Quanto mais intensa for a experiência de pertencimento, mais se produzirá cuidado. E falar desses três eixos é falar sobre o parto e nascimento Tupinikim.

Pensamos que incluir parteiras a esse grupo foi importante na disposição dos saberes

produzidos pela própria comunidade e que outrora alcançava um esquecimento de suas práticas. O que fez com que mudasse a dinâmica dos momentos coletivos e as bases lógicas de produção em saúde; se antes o conhecimento chegava de fora (às vezes em caráter impositivo), agora tratava-se de uma produção acentuadamente interna.

Esses encontros foram importantes para a promoção do diálogo inter-geracional, a atualização de memórias sobre o parto, o cultivo de vínculos entre as gestantes e para a democratização dos saberes tradicionais.

Várias foram as mudanças. Começaram na estrutura do grupo, na disposição das cadeiras no auditório do CRAS – que antes ficavam ao redor de uma grande mesa retangular, que inibia a aproximação entre as pessoas; percebemos que essa mesa dificultava a comunicação e, por isso, passamos a retirá-la em todos os encontros, agrupando as mulheres num círculo no centro da sala. O grupo tinha a duração de uma hora (às quartas), porque aquelas mulheres precisavam executar outros afazeres em casa; precisavam retornar rapidamente para cuidar de suas crianças e dos trabalhos domésticos. À medida que o grupo crescia, notávamos que muitas mulheres tinham desejo de acrescentar experiências, mas o tempo era curto demais para todas elas. Passamos a incluir um tapete com brinquedos infantis para que as mães pudessem levar seus filhos e incluí-los na atividade. Essa mudança foi muito bem aceita e a partir dela começamos a executar os encontros com uma hora e 30 minutos de duração.

Outra mudança importante aconteceu quando o grupo deixou de ser reservado somente às mulheres gestantes; elas sentiam a necessidade de incluir os cônjuges, acreditavam que através do grupo o casal poderia ampliar a comunicação, seus parceiros tinham algo a dizer e também a ouvir sobre aquele momento que enfrentavam. Reservamos, então, dois encontros para que os maridos pudessem participar. Essa dinâmica foi interessante, pois as mulheres puderam falar coisas que no dia a dia não conseguiam: **depois da conversa que tivemos, ele passou a me ajudar mais** (Fragmento do Diário de Campo, 2018).

Lá discutíamos assuntos referentes à maternidade, os desafios, os medos, e as expectativas, tornando-se um momento em que pudemos trocar experiências vividas. Todos os dias tínhamos um tema definido, mas na medida em que disparávamos a discussão, os assuntos se misturavam – o que nos mostrava o quanto estavam à vontade para tratar de outros temas

(daquilo que realmente era importante para elas, a despeito do tópico proposto para o dia), enriquecendo, mais uma vez, nosso trabalho.

Nesse sentido íamos compondo momentos com os saberes próprios daquelas mulheres, pois estávamos diante de um espaço fértil e potente que merecia investimento. Entendíamos a cada encontro que o conhecimento não viria de **fora**, mas seria produzido ali, através do compartilhamento, da produção de um comum, dos vínculos e de práticas de cuidado efetivamente coletivas. A temática do parto, agora, vinha das experiências imanentes e tornava-se ensinamento para as novas mães, ganhando outro aspecto, lógicas e também novas perspectivas.

Desse modo, como aposta no grupo, a dinâmica se colocava como meio de produção de sentidos e de consequente produção de outras experiências (BENEVIDES, 2007) produção de fluxos afetivos. Por meio desses encontros a comunidade pôde acessar a processualidade e tocar na ancestralidade que compunha cada uma daquelas pessoas. Cada pessoa surge ali como fruto desse **coletivo**. O grupo, para nós, era um dispositivo de acesso a uma dimensão que é pré-individual dos seres humanos, algo que está antes da formação do nosso ser. Os indivíduos portam de antemão de uma carga pré-individual que se soma (e se comunica) a outras cargas pré-individuais dos outros entes pertencentes ao grupo. O grupo é formado pela união e intercâmbio dessas cargas que, ao se **tocarem**, formam o sistema então constituído. O **coletivo** é pressuposto ao **individual** e por meio dele podemos acessar esse universo que antecede a todo **conjunto** (SIMONDON, 1958).

Assim, o grupo foi o disparador necessário para acessarmos coletivamente não aquilo que já estava dado, mas aquilo que o constitui; sua processualidade. Afinal, o trabalho da parteira não é só pegar menino, mas também atualizar memórias, criar valores e referências. O grupo não criou um coletivo, mas acessou-o; um coletivo que é o pressuposto da própria existência daquela comunidade.

### 1.5 A ANCIÃ, O MATO E EU

Outra frente deste trabalho se deu no diálogo com parteiras através de encontros semanais em que as acompanhei em seus cotidianos.

Nesses encontros, enquanto tomávamos um café ou caminhávamos pelo roçado, as anciãs experientes em **pegar menino** iam tecendo narrativas a respeito de como se tornaram parteiras, de como construíram aquele saber junto à comunidade, dos desafios, dos medos e tantos aspectos que compunham a formação. Deixavam-me pistas quando diziam **tudo que sei aprendi na própria comunidade** (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

Foram diálogos como esse que me indicavam um caminho de acesso à produção de saúde naquelas comunidades; foi desse modo que comecei a produzir um mapeamento das práticas desenvolvidas por essas mulheres no cuidado com a comunidade, principalmente quando esses saberes se vinculavam ao cuidado das gestantes, ao parto e ao nascimento. Na medida em que transmitem suas práticas e envolvem a comunidade no processo, proporciona-lhes a incorporação de um saber que é essencialmente intuitivo. Desse mesmo modo, quanto mais próxima eu estava dessas mulheres e de seus fazeres, mais experimentava dessa produção.

Certa vez, cheguei à aldeia com fortes dores de cabeça e uma sensação nauseada; o sol estava muito quente e eu havia passado horas em um ônibus, queixei-me com a anciã sobre meu estado. Ela entra em sua casa e pega uma bacia, pede para que eu tire os sapatos e mergulhe os pés. E assim o faço. Minutos depois ela vem até mim com algumas folhas verdes na mão e começa a espremer as folhas pedindo para que respire fundo e sinta o cheiro daquela erva. Tinha cheiro refrescante. Enquanto ela espremia para que o sumo saísse e eu pudesse sentir mais aquela essência, percebia que balbuciava algumas palavras inaudíveis. Finjo não perceber e continuo a respirar fundo. Nesse minuto de distração percebi que já não sentia dores na cabeça e nem mesmo náuseas, sentia-me melhor. Começo a gargalhar quando percebo a melhora. E pergunto a ela, como isso foi possível? Ela responde: eu também não sei. Rimos juntas dessa vez (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

Dias depois volto a aldeia e pergunto a anciã o que fora tudo aquilo, eu estava interessada em entender. Ela, então, disse que havia feito uma simpatia antiga, em que colocou meus pés para descansar em água com sal grosso (que ajuda a acalmar a cabeça) e me fez cheirar capim limão (que ajuda a acalmar o estômago). Enquanto ela falava, saímos caminhando por de trás de sua casa, quando ela aponta o dedo para um mato de folhas compridas e diz:

[...] esse é capim limão, tanto o chá quanto o sumo são muito bons. Pra você que gosta de saber dessas coisas de mulher grávida vou te dizer, quando a mulher tá grávida com enjoo, eu faço o mesmo, dou capim limão pra ela cheirar 7 dias, mas a diferença é que quando tá grávida tem que colocar também umas gotinhas de limão verde na boca, se não, não melhora (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

E continua: **eu aprendi com minha avó, ela curava tudo: saía de cabeça baixa e só voltava quando achava o mato certo, eu era pequena e sempre ia atrás, sempre fui mais apegada a ela, aí aprendi.**

Saí dessa experiência entendendo melhor por quais modos aquela comunidade constitui seu universo, como transmitem seus saberes e de que modo produzem o cuidado.

Foi possível sentir por que vias a produção de relações se atualiza como **cuidado**: através do olhar que penetra e do tempo que se investe à procura do mato certo; tudo isso já é saúde. A anciã ajudou a me conectar e fazer uma outra relação com aquilo que até minutos atrás era só um mato; ao mesmo tempo em que era amassado (ao som de palavras inaudíveis), o mato exalava sua essência; a partir daí, tudo mudava: firmávamos uma outra relação – a anciã, o mato e eu.

Os corpos ali envolvidos, afetados em processos reais de um eterno **vir a ser**, estavam implicados em uma constante transformação (ligados a um saber que era puro movimento), que resultava em curas, aprendizado, afeto e [muitas] gargalhadas, como se os corpos operassem em outro registro.

Viver aquelas cenas lembrou-me o que Bergson (1903) fala sobre a intuição em **Introdução à Metafísica**:

Há duas maneiras profundamente diferentes de conhecer uma coisa. A primeira implica que rodeemos a coisa; a segunda, que entremos nela. A primeira depende do ponto de vista em que nos colocamos e dos símbolos pelos quais nos exprimimos. A segunda não se prende a nenhum ponto de vista e não se apoia em nenhum símbolo. (BERGSON, 1989, p. 133).

Quando a senhora diz **fiz uma simpatia**, parece que cria um meio pelo qual nos transportamos para o interior de um **ente** para coincidir com o que ele tem de singular (BERGSON, 1903). A simpatia como uma dupla afecção, um possível acesso às dimensões processuais dos acontecimentos e **não um mero sentimento de estima** (PASSOS; KASTRUP; ESCÓSSIA, 2015).

Sentíamos a conexão com aqueles elementos: o mato, a água, o sal e a espiritualidade. Tudo

se colocava ali como um saber incorporado, um contato íntimo com os elementos indicados pela intuição. Coloquei-me como alguém que experimentava outros processos de produção de subjetividade, compreendendo que não havia dicotomia entre humanos e não-humanos – e que a natureza não era como agente passivo, mas sim o próprio processo. A conexão entre a natureza e a intuição é que produz o saber em todas as suas instâncias, desde as curas mais simples até decisões mais complexas. Não existem mediadores, mas sim encontros!

Desse modo, indígenas da floresta encontram as soluções para os problemas que enfrentam na própria **floresta**<sup>9</sup>, ou seja, em seu próprio habitat. Há uma produção incessante de estratégias para lidar com as questões cotidianas, uma diferença de perspectiva no sentido de uma indissociabilidade entre indígena e floresta. Do ponto de vista de um saber hegemônico, a floresta é um meio onde vivem os indígenas. Já do ponto de vista dos Tupinikim, não há separação pressuposta entre indígena e a mata ou o rio, por exemplo. **Se o rio e a mata acabarem os Tupinikim também acabam**, diz a anciã Tupinikim (Fragmento do Diário de Campo, 2017). Em certo regime hegemônico de produção de conhecimento, os saberes são desconectados entre si.

Por fim, importante ressaltar que considero a abertura que o campo me proporcionou e que também construí junto daquelas anciãs um avanço importante em minha formação como pesquisadora, já que o sentido de produzir um mapeamento ganhou a amplitude de uma produção de mim, em que fui produto e produtora dessa experiência que explicita o cuidado em suas múltiplas formas. Nessa **simpatia**, por exemplo, a relação que estabelecemos com os elementos ali presentes nos transformou: o mato se doava em essência, a anciã doava sua sabedoria e eu me deixava atravessar pelo cheiro, pela sensação de água nos pés e toda aquela cosmologia. Foi a partir da conexão entre nossos corpos que a simpatia pôde acontecer. Desse modo, conquistar a confiança e cultivar um modo de me entregar às experiências foi uma lição que certamente se estenderá para além do tempo presente.

---

<sup>9</sup> Floresta no sentido de lugar em que se vive como parte integrante, simultaneamente, sem dissociar.

## 1.6 UM POVO TUPINIKIM E O QUE CONTAM SOBRE ELES

Pelo percurso da dissertação, pudemos perceber que uma grande parte das produções acerca das comunidades indígenas no Brasil baseia-se em referenciais europeus, em que cronistas e religiosos relataram suas experiências de convívio com o **nativo**. Esses escritos enviesados pela ambição colonizadora que, como bem nos lembra Manoela Cunha (1992), propunham muito mais descrever o desejo de soberania sobre os povos nativos, considerados bárbaros e primitivos, do que propriamente entender uma história dos habitantes dessa terra. Assim, “são os **descobridores** que [...] inauguram [a História do Brasil] e conferem aos indígenas uma entrada – de serviço – no grande curso da História” (CUNHA, 1992, p. 9).

Isto nos alerta para os problemas que acompanham esse modo de compor a história de um povo, pois se basearmos a construção somente nos escritos europeus, certamente nos depararemos com inúmeras armadilhas, já que nos sujeitaremos a apenas uma versão da história. Por exemplo, a **ilusão do primitivismo**, que considera esses povos como **fósseis vivos**, sociedades que não evoluíram por não se organizarem sob a forma de um Estado, permanecendo até o presente momento como **infantis** (CUNHA, 1992). Algo que, certamente, é a maior tentativa de **desmerecimento** dessas comunidades, baseado em um olhar puramente europeu.

O que sabemos é que com a chegada dos europeus, os povos que aqui viviam foram obrigados a se reinventar, desfazer suas comunidades, falar outra língua e abrir mão de costumes milenares; tudo isso para se tornarem escravos (ou serem exterminados e contribuírem com anseios mercantilistas eurocêntricos).

Fruto dessa invasão, os conflitos foram inevitáveis, lutas foram travadas contra a tentativa de dominação, da imposição de um modo de vida civilizatório, da usurpação de seu território e a exploração da mão-de-obra nativa. Boa parte desses conflitos foram lutas firmadas em discrepantes proporções, que apenas serviram para dizimar povos nativos.

Para termos uma dimensão do genocídio indígena, a pesquisadora Vânia Maria Lousada Moreira em **A produção histórica dos “vazios demográficos: guerra e chacinas no vale do**

**rio Doce (1800 – 1830)** fala-nos sobre os conflitos no vale do rio Doce e conta que os Tupinikim tinham uma população numerosa que se estendia da Bahia até o Espírito Santo (estimada em aproximadamente 55 mil habitantes) e que depois dos três primeiros séculos de colonização esse povo nativo quase se extinguiu.

Vale lembrar que esse número se refere a apenas um dos muitos povos que viviam no Sudeste e que foram reduzidas a poucos aldeamentos distribuídos pelo litoral. Outro ponto importante é que pelo fato de estarem localizados na margem costeira, os Tupinikim foram os primeiros a terem contato com os europeus e por isso também foram os primeiros a sofrerem com as investidas armadas, as influências da língua, as catequizações, as epidemias e a escravidão.

Figura 4 – Confraternização Tupinikim.



Fonte: Dados da pesquisa.

Por conta da relação **visceral**<sup>10</sup> que o indígena mantinha e ainda mantém com a terra, a **grande mãe**, os conflitos se acirravam cada vez mais, lutavam e ainda lutam, como modo de garantir o que para eles se trata do fundamento de sua existência, por acreditarem que há uma ligação íntima, sem divisões, entre a vida e a terra. Como relata uma anciã Tupinikim: A

---

<sup>10</sup> Para a historiadora Vânia M. L. Moreira, a relação dos povos indígenas com a terra pode ser caracterizada como visceral (MOREIRA, 2001a, p. 99; 2001d, p. 268-278).

**gente é terra, a gente é barro e não tem diferença entre nós e a terra** (Fragmento do Diário de Campo, 2018).

Assim, o povo indígena, para não ser dizimado, foi deixando suas terras, desapropriando aquilo que havia construído em comunidade e, sem que houvesse escolha, foi se adentrando para o continente, deixando grandes vacúolos de vidas humanas pelo litoral, o que Moreira (2001) denominou de **vazios demográficos**.

Segundo a pesquisadora, foram muitos anos de conflitos na região do rio Doce e adjacências, o problema só foi superado quando os vestígios de indígenas na região haviam sido praticamente extinguidos, já que se buscava através do ocultamento da presença indígena sobre as terras, uma forma de viabilizar e atrair a colonização.

Recentemente foi publicado pelo Arquivo Público do Estado do Espírito Santo relatos documentais sobre a colonização italiana em terras capixabas, um relatório escrito pelo cônsul Carlo Nagar, no final do século XIX, em que dizia que a colonização italiana, germânica, polonesa e outras mais tiveram como objetivo o povoamento de terras capixabas como meta de encobrir o grande **vazio demográfico** que aqui existia (MOREIRA, 2001).

Os indígenas buscavam por um lugar seguro para novamente firmarem suas aldeias, de modo a se manterem em constante processo de fuga, pois o avanço sobre o território e o número de europeus que chegavam não os permitia habitar mais o litoral: temiam a escravização, as guerras e as epidemias. Desse modo, arriscavam-se em habitar regiões de difícil acesso no interior do continente, pois temiam a colonização europeia e sua política civilizatória que os concentrava em aldeamentos controlados. Esse não foi um processo linear ao longo da história; havia conflitos, desocupações, ocupações por imigrantes, ataques indígenas, retomada de terras por muitos séculos e, para encobrir que as terras ocupadas por europeus já tinham donos, iniciou-se um processo de ocultamento de vestígios. Destruía-se tudo que pudesse remeter à vivência de indígenas sobre as terras para assim negar-lhes o direito. Essa foi também uma estratégia importante por parte do Estado para expropriar os povos indígenas no ES, como forma de invisibilizá-los.

As propagandas de que as terras brasileiras estavam **desabitadas** levaram a crescente imigração por parte dos europeus (BARCELOS, 2008), pois se acreditava que o dever do Estado era ocupar o que era **devoluto** em seu território; assim, o conceito de **vazio demográfico** foi usado para justificar a vinda, em massa, de pessoas oriundas do continente europeu.

Hoje sabemos que essa noção não passou de uma grande manipulação por parte do Poder Real do século XIX, pois as terras em questão, em particular as do Espírito Santo, eram habitadas e só deixaram de ser a partir de pressões políticas instauradas pelo homem branco colonizador. A pesquisadora Moreira (2001) menciona relatos de moradores da cidade de Santa Leopoldina que, juntamente com provas documentais, comprovam a existência dos povos indígenas em terras que hoje formam o Estado do Espírito Santo.

Outra referência interessante é uma carta escrita a Portugal, por Silva Pontes, administrador da época, que informava sobre a dificuldade de colocar os indígenas de diferentes etnias em um só aldeamento, pois os mesmos não se misturavam já que havia índios considerados **bravos**, como os Purí e os Botocudo, que não poderiam conviver com indígenas considerados **civilizados e dóceis**, como os Tupinikim e Temiminó.

Silva Pontes e o presidente Marcelino de Assis Tostes, em documento oficial, atestavam a existência de 600 malocas indígenas entre os rios Mutum e Pancas. Para a historiadora, o fato de existirem documentos oficiais e também relatos dos primeiros colonizadores comprova a existência da população nativa sobre essas terras. Além disso, há registro de que a Coroa Portuguesa tinha ciência de que a população indígena totalizava 2.431.000 no ano de 1500 (MOREIRA, 2001, p.102).

Sob essa mesma influência, a dos **vazios demográficos**, a Lei de Terras promulgada em 1850 também endossava o povoamento das terras brasileiras. Para tanto, ignorou e até negou a presença indígena sobre o solo brasileiro e impeliu a vinda dos estrangeiros para cá. Esse artigo constitucional, juntamente com o plantio do café, acirrou as disputas pelas terras.

Manuela Carneiro da Cunha (1992) afirma que, se antes a questão indígena no Brasil estava voltada para a escravização do nativo, agora o alvo eram suas terras – e não apenas sua força de trabalho.

Reafirmando o que Cunha (1992) diz sobre as disputas de terras, os Tupinikim – os vizinhos do lado – resistem aldeados nas terras localizadas em Aracruz (e regiões): uma área litorânea privilegiada e cobiçada por grandes empresas nacionais e multinacionais.

Esse povo somente foi **descoberto**, contudo, depois do conflito de terras travado contra uma multinacional. Segundo a historiadora Arlete P. Schubert, em **Lutas Territoriais Tupinikim** (2018), ao longo da história, os indígenas capixabas foram considerados extintos e, somente por volta da década de sessenta, por conta dos conflitos com a empresa Aracruz Celulose S. A.<sup>11</sup>, que tempos depois passou a se chamar Fibria Celulose S.A.<sup>12,13</sup>, é que houve a **redescoberta** de sua existência.

Na ocasião a empresa precisou aumentar o cultivo da floresta de eucalipto para produção de celulose e o modo encontrado foi desapropriando terras dos indígenas que habitavam as redondezas. Segundo a coletânea **Aracruz Credo – 40 anos de violações e resistência no ES** (GOMES; OVERBEEK, 2011), nessa época, 37 aldeias Tupinikim foram destruídas, sobrevivendo somente Caieiras Velha e Pau Brasil. Comboios foi preservada por se tratar de uma área de restinga, contudo invadida por posseiros que tinham interesses na instalação da empresa. Uma parte da população migrou para as periferias da cidade de Aracruz, Vitória e

---

<sup>11</sup> A Aracruz Celulose S.A. é uma empresa brasileira, líder mundial na produção de celulose branqueada de eucalipto. Responde por 27% da oferta global do produto, destinado à fabricação de papéis de imprimir e escrever, papéis sanitários e papéis especiais de alto valor agregado. Suas operações florestais alcançam os Estados do Espírito Santo, Bahia, Minas Gerais e Rio Grande do Sul, com aproximadamente 279 mil hectares de plantios renováveis de eucalipto, intercalados com cerca de 154 mil hectares de reservas nativas, que são fundamentais para assegurar o equilíbrio do ecossistema. Disponível em: <[http://www.fbds.org.br/fbds/article.php3?id\\_article=400](http://www.fbds.org.br/fbds/article.php3?id_article=400)>. Acesso em 28 ago. 2019.

<sup>12</sup> Com mais de 18.300 empregados próprios e terceiros permanentes, em cinco países, a Fibria possui capacidade produtiva de 7,25 milhões de toneladas anuais de celulose. Suas fábricas estão localizadas em Aracruz (ES), Jacareí (SP), Três Lagoas (MS) e Eunápolis (Bahia), onde mantém a Veracel em *joint-operation* com a Stora Enso. Além disso, opera em Barra do Riacho, município de Aracruz, em sociedade com a Cenibra, o Portocel, único porto brasileiro especializado em embarque de celulose, capaz de movimentar 7,5 milhões de toneladas anuais. A celulose da Fibria é exportada para 35 países. Disponível em: <<http://www.fibria.com.br/institucional/sobre-a-fibria/>>. Acesso em 28 ago. 2018.

<sup>13</sup> Uma mudança que objetivou enterrar um passado de violências ao ambiente e também as comunidades tradicionais da região, além de se beneficiar de verbas públicas através de empréstimos junto ao BNDES. Disponível em: <<http://seculodiario.com.br/public/jornal/materia/mudanca-de-nome-da-aracruz-celulose-facilitou-aporte-de-dinheiro-publico-em-socorro>>. Acesso em 28 ago. 2018.

regiões; os demais foram se instalando nas aldeias que restavam. Muitos indígenas se viram obrigados a trabalhar no plantio do eucalipto ou na construção de sede da empresa para garantir o sustento de sua família; muitos integrantes das aldeias ainda recorriam a coleta de mariscos e a produção de artesanatos.

Muitas mulheres indígenas foram servir como empregadas domésticas para funcionários da multinacional Aracruz Celulose S.A. O número de funcionários era e é tão significativo que a empresa precisou construir um bairro para acomodar toda essa gente vinda de fora, chamado Coqueiral. Além disso houve incentivo para construção de escolas, supermercados e outras facilidades para a nova população, tudo isso subsidiado pela multinacional (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

Em função desse conflito de terras foi que a mídia noticiou a presença de índios Tupinikim na região e eles então **voltaram a existir** no cenário nacional.

Desse modo o discurso imperialista e expansionista dos negócios tem tornado o mercado o principal recurso regulador moderno, o que subestima e desautoriza limites administrativos e políticos instituídos pelo Estado, como por exemplo, as demarcações do território indígena. A constituição de 1988 trouxe importantes direitos para a população indígena brasileira, como por exemplo a demarcação de terras, dedicando, inclusive, um capítulo específico para questões relativas a essa população (CUNHA; NOVELINO, 2012). No entanto, ao verificarmos nosso cotidiano, percebemos a falta de efetividade quanto à implantação e exercício desses direitos fundamentais dos povos indígenas.

Entretanto, inúmeras flexibilizações e afrouxamentos têm trazido trágicos desdobramentos em que chacinas, desmatamentos, desapropriações, apropriações indevidas e desastres ecológicos retornassem da época da colonização para os tempos atuais.

Segundo o censo realizado pelo SIASI (2018) a população indígena é de aproximadamente 4.052 habitantes. Curiosamente, sobre essas mesmas terras, há o número de 39 empresas nacionais e multinacionais (EDP - Escelsa, Petrobrás, Imetame, Jurong, Fibria e muitas outras); empresas que abarcam um contingente populacional muito superior ao de indígenas, como consta no site de uma das empresas citadas, a Fibria, que tem cerca de 19 mil

funcionários ativos. O que nos elucida sobre a discrepância populacional das empresas instaladas frente a de moradores nativos dessa região, uma diferença causadora de significativas transformações econômicas, ambientais, culturais, territoriais e políticas.

Diferenças essas que se aplicam ao modo com que indígenas e empresários concebem o território, lidam com a terra e com as vidas ali presentes. Enquanto que para os Tupinikim a terra é a **grande mãe, território-mundo**<sup>14</sup> causa maior de luta e de amor, para o capital, o que se vê são matérias-primas, propriedade privada e meio de produção de riqueza através da exploração. Enquanto que para os indígenas aquelas terras atualizam sentidos de pertencimentos, memórias e cultivo de seres humanos e não-humanos, importantes em sua cosmologia; para as grandes corporações se trata de um neocolonialismo, que visa a conquista de recurso para o comércio e a indústria, domínio ideológico e de mão de obra local.

Poder-se-ia dizer que, para os Tupinikim, em um sentido ampliado, a noção de território está vinculado ao existir, é pressuposto da própria existência e que, em uma perspectiva eurocêntrica, o território tem sentido de propriedade privada e geração de recurso.

Essas diferenças instaladas sobre o mesmo território, juntamente com as pressões exercidas por medidas governamentais desfavoráveis à manutenção das condições de existência dessas comunidades tradicionais, transformam o modo de vida de quem insiste em (r)existir nesses lugares – que reflete diretamente na forma como se produzem como comunidade, já que as diferenças colocadas sobre o mesmo solo interferem no seu modo de vida, inclusive começando pelo sentido de nascer, que tem sofrido pressões importantes e que inauguram **caminhos perigosos** para a manutenção do existir do Tupinikim. E em virtude de toda essa dinâmica, o parto sofre pressões diárias e incessantes que o forcem a se fundir a bases lógicas que não as tradicionais.

Na medida em que várias dessas transformações coemergem sobre o território, o modo de lidar com a vida tende a sofrer transformações: os saberes tradicionais têm sido atropelados pela mecanização de seus espaços, pela imposição de uma noção de saúde estranha aos

---

<sup>14</sup> O termo utilizado se refere ao limite territorial experienciado pelo indígena em que o **único limite é o mar, o que desafia a imposição das fronteiras geopolíticas e de visões estáticas da territorialidade indígena** (CICCARONE, 2011).

saberes tradicionais, pelo avanço do Estado sob suas terras e pela presença de grandes corporações; um avançar que cerceia o direito de existir dessas comunidades, pois concebem a vida sobre outros pilares.

Sustentar, portanto, o paradoxo das transformações econômicas, do ideal hegemônico que avança, da perda da **grande-mãe** e das mudanças ambientais tem sido cada vez mais complicado. O número de indígenas que buscam por emprego nas empresas instaladas sob o território aumentou muito; tudo isso porque se sustentar fora desse modelo tem sido um trabalho quase que impossível. Assim, o paradoxo das lutas silencia-se, já que quem desmata, polui e se apropria das suas terras são os mesmos que lhes concebem o salário para o sustento.

Via de regra, o Estado deveria garantir os direitos indígenas e estabelecer os limites para que as terras e o modo de vida dessas comunidades possam se sustentar. Certos recursos foram criados nesse sentido, como a FUNAI<sup>15</sup> e alguns pontos da constituição. Um exemplo é o artigo (Art. 231 § 6 CF/1988) que prevê a ilegalidade de construções de estradas, gasodutos, hidrelétricas e hidrovias em territórios pertencentes a população indígena.

Contudo, na prática, há sobre essas terras uma quantidade de ilegalidades sem precedentes que põe em risco a existência de todos esses povos. Tudo isso com anuência do Estado, que é omissivo em seu dever. O artigo 5 da constituição de 1988 (**direitos e deveres individuais e coletivos**), nos diz que **somos todos iguais perante a lei**, contudo, isso não se aplica em todos os casos e ainda concede a impunidade como benesses a quem deveria punir. Além do ponto da legalidade, ainda se pode compreender que o Estado não é só violento quando se omite, mas o é também em sua eficácia.

Com a destruição da mata nativa há também o aumento da vulnerabilidade das comunidades Tupinikim, pois na medida em que se tornam mais visíveis e menos protegidos, viram alvos fáceis em amplo aspecto, ficando mais suscetíveis às doenças das cidades, ao consumo de álcool e outras drogas, ao mercado da fé (que se expande em busca de novos fiéis) e ao consumo de bens e produtos de outras culturas; um problema que antes se colocava em menor

---

<sup>15</sup> Fundação Nacional do Índio é o órgão oficial do governo brasileiro para a questão indígena. É responsável pelos estudos dos diferentes povos e garantia dos direitos de suas terras sob o território nacional. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/quem-somos>>. Acesso em 7 mar. 2019.

proporção já que a vegetação nativa (matas e florestas) os protegiam dessa exposição desenfreada.

Outro ponto nevrálgico do desmatamento não está somente na aproximação de estilo de vida exógeno, mas sim nos danos que a falta de vegetação nativa causa para a manutenção dessas comunidades. Sem a vegetação, o acesso à pesca, à caça e aos outros recursos naturais fica comprometido. Para os Tupinikim, a fauna e a flora fazem parte de uma só família, os seres que ali habitam são **entes** que compõem relações (humanos e não humanos), agentes importantes para a garantia da comunidade e fundamentais na composição da cosmologia. O desmatamento e a aproximação de cidades/empresas forçam o contato da comunidade com os outros modos de vida não indígenas. Os indígenas perdem a liberdade e a autonomia de escolherem quando querem ter o contato com outras culturas: eles são forçados ao convívio, numa outra forma de agressão.

É por isso que há um movimento constante por parte dos Tupinikim em recuperar e garantir suas terras, para reconstituir um habitat fecundo para as sucessivas gerações – o que passa pela recuperação e reflorestamento de seu território.

Todo esse movimento descrito de aniquilação das culturas indígenas já está presente há tempos em nossa história, como as noções de “índio bom é índio morto” (CUNHA, 1992, p. 136), **muita terra para pouco índio** (OLIVEIRA, 1995) e **vazios demográficos** (BARCELOS, 2008) que são máximas que não ficaram na história, mas se perpetuam até os dias de hoje. As forças governamentais e principalmente as neoliberais<sup>16</sup> apropriam-se desses discursos para avançarem sobre o território indígena, a fim de os dizimarem para usufruírem de suas terras. **Esquecer** a existência indígena fazia parte de um projeto maior por parte dos colonizadores da época – prática que se atualiza constantemente nos dias atuais.

---

<sup>16</sup>Enquanto uma prática crítica, o liberalismo apresenta certo grau de invenção. Isto significa que seus alvos podem mudar conforme as circunstâncias em que se localizam. Elias (1994), Veiga-Neto (2000, p. 199) acentua que “a lógica neoliberal” funciona “como uma condição de possibilidade para que se dê a passagem do **governo da sociedade** – no liberalismo – para o ‘governo dos sujeitos’ – no neoliberalismo”. Ao empregar a noção de escolha como uma capacidade humana que suprime e antecede todas as determinações sociais, esse neoliberalismo “inverte a noção de *Homo economicus*” do liberalismo (DEAN, 1999, p. 57). O neoliberalismo “desnaturaliza as relações sociais e econômicas” introduzindo “a modelagem como um princípio”, a partir do qual o consumidor passa a ser visto como um *Homo manipulabilis* (VEIGA-NETO, 2000, p. 197).

A criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) pelo Marechal Cândido Rondon em 1910 tinha como lema **Atrair e Pacificar**; esse projeto uniu diferentes etnias em grandes fazendas que se destinavam à implantação de um sistema que visava o progresso e à **comunhão nacional**. Os índios eram obrigados ao branqueamento de sua cultura: foram lhes colocadas roupas, ensinado educação Moral e Cívica, técnicas de defesa pessoal e uma disciplina militar. Estes pontos visavam tornar o índio um indivíduo civilizado e capaz de reproduzir uma sociedade mais **avançada**. O Marechal Rondon se esqueceu, entretanto, de que os indígenas já produziam suas próprias vestes, possuíam seu próprio código moral, tinham sua própria língua e sabiam se sustentar perfeitamente.

Em visita à aldeia de Caieiras Velha, uma anciã contou como foi essa mudança para **a grande fazenda**: uma investida governamental, por volta da década de 70, que pretendeu conglomerar índios de toda etnia em um só lugar, na fazenda Guarani.

[...] eu estava trabalhando na cidade, eu era uma mocinha e estava grávida do meu primeiro filho, quando bateram na casa de minha patroa dizendo que eu precisava acompanhá-los. Eu não queria ir, mas fui obrigada mesmo sem saber de nada do que estava acontecendo. Me levaram até a Polícia Federal, lá passei o dia todo, a noite, eu e mais umas dez pessoas fomos levados de ônibus até a fazenda, viajamos a noite toda até chegar. Quando cheguei já tinham lá uma **montoeira** de gente (adultos, mulheres e muitas crianças). A fazenda tinha um casarão velho, mas não tinha água para beber, morei lá um bom tempo, era muito triste, era muita fome e sede. Não podíamos sair de lá, tinha guardas vigiando a gente o tempo todo, foi horrível. Quando eu saí de lá já tava quase na hora de ganhar meu filho. Meu marido, que não era índio, muito tempo depois que foi saber do meu paradeiro, eu havia sumido e nada mais ele sabia. Essa época, fia, era muito triste (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

De antemão se disseminava que esse serviço tinha como objetivo a proteção dos povos indígenas, contudo, pretendia-se realizar a retirada dos indígenas de suas terras e concentrá-los em pequenas fazendas; uma releitura daquilo que fez o presidente da província do Espírito Santo, Marcelino de Assis Tostes (MOREIRA, 2001).

Outra medida adotada pelo governo para a extinção da população indígena foi negar o registro de seus sobrenomes em cartórios. O objetivo era acabar com os vestígios da população indígena, que saía de onde vivia e adentrava nas cidades; muitos deles vítimas dos constantes desmatamentos e da fome que lhes impediam de ficar aldeados. Assim, para acessar os serviços oferecidos na cidade, novos documentos eram indispensáveis, ofuscando-lhes o direito à própria história (SHUBERT, 2018). Diferente dos imigrantes europeus, que mesmo

despatriados conseguiram restabelecer sua história, mantendo o registro de seus nomes, origens e também a língua.

Nesse processo, a figura do indígena vai assumindo distintas nuances ao longo da história: a imagem de índio romantizado/heroicizado, que salva a floresta e os animais; a imagem de índio civilizado que aprendeu a viver em sociedade ou ainda a do índio embrutecido e selvagem que ataca trabalhadores da indústria de celulose, destrói lavouras de eucalipto e invade propriedades privadas. Essas são imagens que trazem à tona uma sequência de ressentidos, que ora responde por um indivíduo dócil e amigo, ora inimigo e perigoso para o convívio social. Diante de todo esse imaginário dúbio associado a sua figura, esquecemos de incluir a própria história de seu povo, as políticas que envolveram seu percurso, os modos econômicos que os trouxeram a tal situação e os consequentes esmagamentos culturais advindos de um modelo político hegemônico.

Esse modelo insiste em preservar a imagem do indígena como um objeto quase que fossilizado: **humanos mumificados**, implicados em constantes dilemas, pois, se aderem ao sistema vigente, são considerados menos indígenas; contrariamente, se preservam a cultura tradicional, transformam-se em inocentes, figuras romantizadas de contos literários, sem poder de escolha ou decisão, que precisam do Estado como tutor. Todo esse movimento ao entorno da figura indígena tem como intuito torná-los desqualificados diante do movimento social-econômico-histórico existente; uma tentativa de os manterem alheios à dinâmica social da **nação**, pois assim se tornam invisíveis e sem direitos.

Assim, quando se faz referência a esses povos como **sociedade tradicional**, precisamos redobrar nossa atenção para que não se incorra na ideia de **atraso** ou de **primitivismo**, que não está em conexão com outros modos de vida. Esse equívoco se coloca sob permanente reelaboração e, nesse desdobrar, há processos, posicionamentos, produtos e modos de vida atualizados junto a seu tempo (SHUBERT, 2018).

## 1.7 MULHER TUPINIKIM SOB MUITAS PERSPECTIVAS

Nesse tópico me senti interessada em averiguar o que havia sido produzido na literatura através da palavra-chave **Mulher Tupinikim**<sup>17</sup>; foi por meio dessa pesquisa que tomei conhecimento de uma vasta bibliografia publicada por historiadores, jornalistas, antropólogos, poetas e outros mais que se dispuseram a escrever suas percepções sobre as mulheres indígenas (em especial as Tupinikim). Foi por reconhecer as limitações de muitos desses textos que este trabalho tendeu a caminhar na direção das narrativas das próprias mulheres, reconhecendo o protagonismo dessas vidas e oportunizando novos sentidos a todos esses escritos (que atingiram *status* de verdade, mas que por vezes desprezam os indivíduos e sua história).

Dentro desse apanhado de produções, tornou-se senso comum que a mulher indígena (e toda sua sociedade) continuasse sendo vista como primitiva, inculta, ingênua, anti-higiênica e transgressora; porém poucos são os trabalhos que efetivamente incluem o que essas mulheres têm a dizer [sobre si mesmas]. A literatura oficial (boa parte dela, acadêmica) deixa à margem o arcabouço de conhecimentos e experiências dessas mulheres, supervalorizando o olhar estrangeiro em detrimento do local. Claro que isso vem mudando ao longo do tempo, graças a métodos como o etnográfico que nos possibilita romper com esses estereótipos e produzir trabalhos que substituam o falar **sobre** esses indivíduos pelo falar **com** esses indivíduos.

Pois bem, advindos de uma sociedade majoritariamente patriarcal, os europeus produziram concepções pejorativas sobre a imagem da mulher, de cunho machista, que reverberam até os dias atuais. Segundo a pesquisadora Gilsa Helena Barcelos, do Departamento de Serviço Social da UFES, havia certa **impregnância de estereótipos** relacionando a mulher indígena (preconceitos com sua sexualidade considerada exacerbada e **transgressora**) essencialmente construída nos primeiros séculos da colonização.

---

<sup>17</sup> Fazendo uma busca pelo site de pesquisa Google com as palavras chaves **Mulher Tupinikim** foram encontrados 170.000 resultados que subsidiaram a escrita deste tópico. Disponível em: <https://www.google.com.br/search?q=mulher+Tupinikim&oq=mulher+Tupinikim&aqs=chrome..69i57.5685j1j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>. Acesso em 12 dez. 2018..

Cronistas da época tratavam a cultura indígena como degradada, especialmente por causa da ingênua nudez dos habitantes das aldeias, sobretudo a das mulheres, pois ela incitava a **luxúria** daqueles que recém chegavam (LÉRY, 1961, p.111). No caso das anciãs, o repúdio era ainda maior, pois os europeus viam o sexo na terceira idade com profundos maus olhos; na cultura indígena, os mais velhos eram encarregados de transmitir seus saberes aos mais jovens (incluindo a prática sexual); assim, as mulheres anciãs, por manterem relações, eram taxadas de promíscuas e desavergonhadas, algo abominável para a cultura moralista europeia (RAMINELLI, 2002).

Excessivamente luxuriosos, porque cometiam todas as modalidades de pecado da carne. Os índios com pouca idade não se furtavam de manter relações sexuais com as mulheres. As velhas logo os introduziam no pecado, ensinando-lhes os prazeres do sexo [...] Gabriel Soares de Sousa conta que as velhas se aproximavam dos garotos com mimos e regalos e ensinavam a fazer o que eles não sabiam, ficando com eles a qualquer hora, seja durante o dia, seja durante a noite (RAMINELLI, 2001, p. 27).

Gilberto Freyre escreveu **Casa grande & senzala**, em que conta sobre o apetite sexual das mulheres na colônia para com o colonizador, **O europeu saltava em terra escorregando em índia nua; os próprios padres precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne [...]**, além disso: “As mulheres eram as primeiras a se entregarem aos brancos, as mais ardentes indo esfregar-se nas pernas desses que supunham deuses. Davam-se ao europeu por um pente ou um caco de espelhos” (FREYRE, 1964, p. 130).

É claro que o olhar estrangeiro não se restringiu apenas a características **luxuriosas** da cultura Tupinikim: muitos pontos eram avaliados como positivos ao olhar eurocêntrico. Muitas dessas percepções/construções, mesmo que **positivas**, eram errôneas pois partiam de uma referência externa para tentar **normatizar** aquilo que se via. Por exemplo, houve escritores que destacaram a força física das mulheres nas aldeias, relatando, com isso, o possível sofrimento que os trabalhos de grande esforço poderiam lhes causar. Na visão eurocêntrica, atividades físicas intensas eram reservadas apenas aos homens. Entretanto, para as mulheres Tupinikim, esse esforço era entendido como parte integrante da vida em comunidade, algo **natural e necessário** para o próprio corpo e para o bem comum, inclusive se grávidas estivessem, pois era através dessas atividades que se teria um **bom parto**. Nas palavras de Léry (1961, p. 108), “a indígena não deixava de cuidar dos afazeres da oca nem mesmo quando estava grávida e que só faziam resguardo de dois dias, mas que amamentavam por

longos períodos”, enquanto que o pai era quem deveria cumprir todo o repouso. As diferenças colocadas entre brancos e indígenas tornaram-se motivo para que os europeus exaltassem sua superioridade sobre os nativos, justificando o uso da força a fim de **modelar o corpo**, tornando-os úteis e produtivos.

Esse processo resultou em marcas profundas e irreparáveis no modo de vida Tupinikim, colocando-os em um **não lugar**: não usufruem do privilégio de serem brancos, e ainda foram destituídos de sua **própria condição**, pois ao fazerem uso de artefatos estranhos ao seu próprio universo (calças jeans, telefone celulares, automóveis), passaram a ocupar o *status* de **menos indígena**, expressas em citações como **já não são índios de verdade**, ou que **já não se fazem índios como antigamente**. Nesse sentido, há uma ressignificação daquilo que chega até a aldeia; por exemplo: para o corte do *invide*<sup>18</sup> a parteira usa uma espécie de **faca** feita do bambu e usa uma tesoura para **guardar** o recém-nascido, dizendo:

[...] depois que o bebê nasce eu deixo ele enroladinho ao lado da mãe e coloco embaixo do travesseiro uma tesoura para cortar os espíritos do mau olhado (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

A tesoura ganha outro sentido (espiritual) diferente do convencional. Nessa ressignificação, as indígenas aprenderam a suprimir sua sexualidade, ter vergonha do próprio corpo e a desejarem o parto cesáreo para se tornarem civilizadas. Durante uma conversa perguntei a uma jovem quantos filhos ela tinha, ela respondeu: **três apenas, eu não fui igual a minha mãe que teve 14, as mulheres só pensavam em ter filhos antigamente, hoje três ‘tá de bom tamanho**. Essa resposta mostra o atravessamento de valores expressos em outras culturas (não-indígenas) que passam a compor o universo Tupinikim na medida em que desejam ser aceitas segundo o padrão vigente hegemônico e por isso se adequam a normativas eurocêntricas de controle de natalidade.

A ideia de que o estrangeiro fazia leituras e julgamentos enviesados sobre o modo de vida Tupinikim pode ser exemplificado nos trechos a seguir: **as meninas se iniciavam na confecção de artesanatos aos seis anos, posteriormente sendo introduzidas nos serviços de tecelagem e preparo do barro para produção das cerâmicas. Mais tarde já**

<sup>18</sup>*Invide*: conhecido na cultura popular Tupinikim como o **cordão da vida** que liga mãe e filho no ventre, também conhecido como cordão umbilical. (Fragmentos do Diário de Campo, 2017).

**aprendiam a fiar algodão e produzirem redes, além dos trabalhos com embiras e fabricação do azeite de coco** (FERNANDES, 1963). Participavam também do trabalho agrícola e da produção da farinha em companhia das mulheres mais velhas. "As mulheres também plantam duas espécies de milho, branco e vermelho, fincando no chão um bastão pontudo e enterrando o grão no buraco" (LÉRY, 1961, p, 115).

No momento da colheita, eram responsáveis pela produção do *cauim*, mais conhecido atualmente como *coaba*, uma bebida alcoólica oferecida em festas e rituais da comunidade. Em sua produção, as moças virgens com idade aproximada de 10 a 12 anos, deveriam mastigar o milho e armazená-lo em vasilhames, de modo que ele fermentasse e produzisse a bebida. As mulheres que já tinham a vida sexual ativa deveriam ficar em abstinência para participarem da produção; homens não eram aceitos durante a feitura da bebida.

Auxiliavam também na pesca em parceria com os maridos, que eram responsáveis por jogar as lanças e elas se encarregavam de coletar os peixes, mariscos e formigas voadoras (tanajuras), além do cozimento dos alimentos.

Depois dos 25 anos, tornavam-se **mulheres completas** e assumiam integralmente às atividades femininas. Elas ainda cuidavam e adestravam pequenos animais como periquitos, papagaios, cachorros, galinha. etc.

A falar a verdade, trabalham elas comparativamente muito mais, a saber, colhem raízes, fabricam farinhas e bebidas, recolhem as frutas e lavram os campos – fora os outros misteres relativos à economia doméstica; ao passo que os homens somente, em determinados tempos, pescam ou apanham caças no mato, para a sua alimentação, quando não se encontram ocupados na fabricação de arcos e flechas, tudo o mais é feito por suas mulheres (THEVET, 1944, p. 129).

Nesses escritos fica claro que o homem branco usa de seu modo de dividir o tempo, tentando avaliar se há ou não sobreposição de tarefas e hierarquias nas atividades desenvolvidas por cada membro da comunidade, além de uma tentativa de divisão de atividades através do gênero. Essas são questões tipicamente do eurocentrismo. Florestan Fernandez (1963) até mesmo divide por idade as atividades desenvolvidas, como uma escola em que se há idades específicas de ingresso, um método formulado a partir de uma lógica cientificista – o que não quer dizer que tais divisões não estejam presentes no cotidiano dos Tupinikim. Contudo, faz

parte do seu modo de vida também, um aprendizado ou uma formação que se dá por conexão e não por serializações. Uma menina aprende a ser parteira, não porque alcançou determinada idade, mas porque lentamente nasce para aquela rede de relações. Uma parteira não é parteira porque recebe um diploma ou uma autorização para trabalhar, mas porque é gestada pela comunidade. Há, claro, uma divisão no tempo, contudo não de forma cronológica como no modo de vida eurocêntrico; a pessoa **alcança** etapas importantes na vida, na medida que se conecta a certas atividades.

Em visita a aldeia de Caieiras Velha conversei com um jovem rapaz que me contou que logo que sua filha nasceu, sofreu com perguntas sobre sua pouca idade para ser pai. Ele respondeu que aprendeu desde novo que estaria pronto a ter sua própria família quando conseguisse construir sua própria casa, cuidar do seu roçado e sustentar sua esposa. Assim, quando atingiu essas etapas, casou-se com uma moça e teve sua primeira filha. Isso mostra que o tempo na aldeia não está diretamente ligado ao tempo cronológico, mas sim ao tempo de construção de si.

Para Seeger, Matta e Viveiros de Castro (1979), a **construção, fabricação, decoração e transformação** dos corpos nas sociedades indígenas têm lugar central, pois é através desses investimentos que se dão as bases de sua sociedade, em que a noção de pessoa se torna uma categoria capaz de gerir essa organização social que é construída a partir do coletivo, de modo que esse corpo se torna uma matriz de **significados sociais** e que assim sustenta sentidos de ordens estruturais e não meramente cronológicos. No caso do rapaz, ele já dizia de uma organização capaz de dar sentido ao vivido, que se sustenta no coletivo, que o tornava **pronto** para outras experiências tanto de origem sensível quanto do próprio corpo.

Além disso, várias foram e ainda são as tentativas de colocar a mulher Tupinikim em um lugar de vítima, pois aos olhos externos, olhos colonizadores, os homens exploram suas companheiras, já que a mulher é responsável por inúmeras atividades, incluindo até mesmo atividades que exigem muito de sua força física. Interessante notar que essa visão a princípio puramente eurocêntrica ganha adeptos após o período colonial: o fenômeno do **colonialismo interno**, como trata o autor (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1966) ganhou força, já que sobram resquícios de relações coloniais. A elite aqui instalada perpetuava relações assimétricas, mantendo ideais pejorativos sobre a mulher indígena e seu modo de vida, colocando-as

juntamente com seu povo em um lugar de desprezo e atraso social. Os **herdeiros** dessa nação, ainda que miscigenados, sentiam-se **classes dominantes** ou "se pensam como, racialmente brancas e etnicamente descendentes dos colonizadores europeus" (CEZARINO, 2017, p.79).

Na concepção dessas mulheres, contudo, as tarefas realizadas falam de uma produção coletiva, o que tem menos relação com o que cada gênero<sup>19</sup> executa (e em que quantidade) e mais com o que o todo produz, enquanto um coletivo responsável pela garantia de seu modo de vida. O que certo olhar eurocentrado vê como exploração, as mulheres encaram como condição necessária para manutenção da vida comunitária. Desse modo, executar tarefas das mais variadas naturezas torna a atuação da mulher como fundamental na sociedade Tupinikim. Então, ainda que os trabalhos sejam divididos entre homens e mulheres, não quer dizer que há nisso a sobrevalorização de um em detrimento ao outro, já que nas comunidades todos os trabalhos são valorizados e encarados como de extrema importância para a perpetuação das vidas ali em conexão.

Carregar água na cabeça, pescar na madrugada fria e preparar o de comer não era trabalho, a gente fazia com alegria, cantando, era difícil, tinha que pegar firme, mas era a nossa vida, todo mundo que tinha saúde fazia. Hoje, fia, tá moleza, mas as nossa gente perdeu a alegria, tão ficando fraco daqui ó (aponta pra cabeça) (Fragmento do Diário de Campo 2018).

## 1.8 MILITÂNCIA E (R)EXISTÊNCIA TUPINIKIM

As mulheres Tupinikim encontraram, ao seu modo, um jeito de conquistarem a autonomia<sup>20</sup> desejada na medida em que se reapropriaram dos espaços feitos aos moldes hegemônicos, mas que por força de sua militância, colocaram-nos para funcionar ao modo indígena, como exemplo a Associação de Moradores, o CRAS e a Unidade Básica de Saúde Indígena (UBS). O CRAS é um aparelho de Estado que tem como principal tarefa a garantia de direitos relacionados à assistência social, mas que mulheres Tupinikim estão se apropriando e dando um novo sentido para este espaço, discutindo e trabalhando com as novas gerações assuntos pertinentes às tradições e seus saberes ancestrais. Essa mudança tem dado outro sentido aos equipamentos (UBS, CRAS, escolas) e demais estabelecimentos situados nas aldeias.

---

<sup>19</sup> Gênero é uma categoria social, mas nesse caso faz maior relação com aspectos de complementaridade entre atividades femininas e masculinas, atividades que não são tão fixas como em outras sociedades.

<sup>20</sup> Termo usado como capacidade de relação.

Hoje há mais indígenas ocupando o **lado de dentro** desses equipamentos, partilhando **saberes** entre esses dois mundos, como é o caso dos profissionais indígenas (enfermeiros, médicos, assistentes sociais, psicólogo, entre outros) que ajudam a abrir espaços aos saberes de parteiras, pajés, benzedores, rezadores e anciãos conhecedores das próprias tradições. São esses atores que militam para garantir o parto tradicional, a produção de outros saberes sobre cura (por meio de ervas e de rezas), a ocupação dos lugares de enfrentamento político e de tantos outros.

No caso do parto, tema deste trabalho, acreditam genuinamente que o partear é arte nessas comunidades e que toda mulher pode viver essas experiências como modo de aprenderem sobre o próprio corpo e sobre **o corpo enquanto comunidade**. E que, como viventes desses saberes, podem transmitir e atualizar práticas pelas gerações seguintes.

Importante entendermos as práticas indígenas como tradição desses povos (práticas de transmissão de linhagens) e não como folclore. Há uma diferença grande entre eles já que o folclore se refere a um traço de cultura imutável e estático, diferente do modo de vida repleto de ressignificações e transformações, como observamos em campo em nossas visitas. Esse ponto nos ajuda a entender que incorporar artefatos modernos às tradições é produzir novos sentidos, já que as trocas são fluidas e infinitas, dentro de transformações constantes, de modo a atualizar as tradições com o que está disponível em cada época.

A resistência desses povos se fortalece na medida em que diariamente seus costumes são vivenciados e que cada uma dessas ações produzem micro/macropolíticas de enfrentamento desse sistema, que tende por reprimi-los. Para Foucault, a resistência refere-se à tentativa de governar<sup>21</sup> a conduta do outro, em que ao pleno exercício do poder, tudo o que escapa ao domínio desse dominador, coloca-se como resistência. Em toda relação há dominantes e dominados, por meio de um **jogo de forças** que difere apenas em **níveis** particulares de cada relação (FOUCAULT, 1988a).

---

<sup>21</sup> Governar é utilizado por Foucault para designar ‘a maneira de moldar, guiar, dirigir a conduta dos indivíduos ou dos grupos; governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, dos doentes, dos loucos, das mulheres [...]’ (FOUCAULT, 1988a, p. 19).

Toda vez que uma mulher Tupinikim grávida opta pelo uso das medicinas tradicionais em detrimento das hegemônicas, coemergem encontros capazes de produzir e atualizar modos de vida afirmativos, impondo limites às **invasões estrangeiras**. Importante lembrar que esse barramento não se dá por completo: afirmar os modos de vida, como o Tupinikim, não impede que outras formas se conectem e se misturem gerando algo novo dentro da cultura. Os atravessamentos acontecem e se assimilam de forma fluida e constante, transformando parcialmente as tradições. Exemplo disso se traduz na fala de um jovem cacique que diz usar o celular para se comunicar com outras aldeias para marcarem reuniões e encontros políticos. Nesse exemplo podemos perceber que, apesar do uso de uma tecnologia advinda de outra cultura, a finalidade é atualizar e fortalecer laços de enfrentamento dos domínios hegemônicos, algo muito importante para a manutenção de seu povo. **Foi preciso sofisticar para enfrentarmos e continuarmos vivos** (Fragmentos do Diário de Campo, 2018). Outro ponto de destaque é que a resistência não nasce com o uso da tecnologia, até porque é intrínseca das relações; contudo ela se fortalece na medida em que se alia a novas forças.

Resistem ainda quando mantêm, resgatam e recriam seu idioma tradicional, a fim de se manterem vivos e em constante ressurgência. Tem sido por meio da recuperação/atualização das memórias oral e os costumes ancestrais que as tradições têm se fortalecido e encorajado indígenas a se autodeterminarem. O que antes era vergonhoso e temido, hoje tem se tornado orgulho; a cada ano, mais indígenas assumem seu idioma tradicional, o que fortalece a comunidade.

Voltando à questão do idioma Tupi, em momentos da história foi importante se vincular a outras línguas, pois na medida em que prisões e penas de morte passaram a ser estabelecidas às indígenas que a essa regra desrespeitassem, a estratégia de proteção foi se associar a uma língua estrangeira. Relatos mostram que a mulher Tupinikim demorou mais tempo para aprender o Português, tanto porque circulava menos nos espaços públicos, quanto porque resistiram aos mandos da Coroa. Percebendo a não adesão feminina ao novo idioma oficial; a Coroa fez recair sobre elas a seguinte exigência:

[...] em fim que todas as mulheres desta villa se instruirão e falem a língua portuguesa, em forma que dentro de hum anno primeiro seguinte que se lhe assigna, se achem versadas no dito Idioma Português, debaixo da pena de que se assim o não executarem serem castigadas e na primeira correição em penas corporais e pecuniárias a arbítrio dele dito ministro. E mandão que estas providencias no mesmo

dia de hoje se publiquem por pregão por toda a villa para chegar a noticia de todos e terem a sua devida execução e a seu respeito se não alegar ignorância (MERCIER, 1998, p. 30).

Os Tupinikim resistiram de modo diferente dos demais povos indígenas; enquanto algumas etnias fugiam do contato, eles, em certo momento, resolveram por negociar as próprias vidas, aliando-se a outros indígenas e em alguns momentos até com os colonizadores. **Era a política do cunhadaço** [cunhadismo]. Eles ofereciam as mulheres pra se casarem com os espanhóis para fortalecê-los contra outros povos. Deram as mulheres pra virar parente e assim terem acesso às armas e aos navios para se protegerem dos outros povos. A estratégia de resistência passa por uma aparente integração, por uma inserção social, sem perder a identidade. A gente pode observar, a partir disso, que cada povo tem suas estratégias de resistência (VILLAS, 2007).

Ainda assim, buscavam nas brechas um modo de preservar o idioma Tupi: nos espaços íntimos, nas memórias vivas, nas narrativas, nas canções [...] resistiram na história como puderam, carregaram consigo rezas, danças e ritos de iniciação, que não se perderam, mas que estão em processo de ressignificação (MUTIZÁBAL; MAPUEXPRESS, 2017).

O tempo passa e as resistências fluem por outros caminhos. Segundo uma jovem indígena, militante e moradora da Aldeia de Comboios, enfrentar a judicialização dos conflitos, que inviabilizam os prosseguimentos das causas contra grandes empresas sobre o território, tem sido um dos maiores desafios de sua população.

Corporações que usufruem das matérias primas, fazem estradas sem autorização, desmatam nossas terras indígenas e não são punidos por esses crimes. Temos que sensibilizar nossas bases e unir nosso povo (Fragmento do Diário de Campo, 20018).

O modo encontrado de enfrentar esse sistema tem sido através da inserção no próprio sistema, como fizeram os indígenas com os espanhóis, pois tem sido através do estudo e da qualificação que eles têm alcançado mudanças significativas em sua história. Mudando as estratégias de enfrentamento, saem do uso de armas e confrontos diretos para o uso contra o próprio sistema, fazendo com que a transformação se dê de dentro para fora e não mais o contrário.

Segundo a Funai, dados do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep), cresceu para 52,5% o número de indígenas que ingressaram em universidades públicas e privadas de todo país, o que mostra o empenho dessa população em lutar e se fazer visíveis na garantia e produção de seus próprios direitos. Esse modo de ação e (r)existência tem ganhado principalmente a população mais jovem, como mostram os relatos a seguir:

Tenho a convicção que a união é única forma de obtermos nossos objetivos, neste caso proteger nossas origens, proteger nossa cosmovisão e revitalizá-la. Como mulher, temos essa tarefa. Como mulheres indígenas devemos cumprir com nosso papel de guardiã de nossos saberes, como doadoras da vida. A mulher ancestral tinha um papel muito protagonista e de complementaridade com nossos irmãos homens, de grande responsabilidade, porque ela guardava a memória ancestral, cuidava dos saberes e conhecimentos tradicionais, tinha um vínculo muito forte com a lua. Nossa cosmovisão é totalmente horizontal. Temos os quatro pontos cardeais, as quatro cores, as quatro estações do ano. Temos um vínculo muito forte com as 600 gerações antecessoras que nos respaldam e guiam nossos passos. Cada vez que nasce um/a menino/a, o/a apresentamos à Lua. Ela nos guia, a ela recorreremos nos momentos mais difíceis de nossa vida. Porque nosso modo de vida ancestral não se ajustava aos planos de propriedade privada, de desenvolvimento, de avanço da civilização contra a **barbárie**. Para finalizar, nós temos a palavra da memória, somos nós que transmitimos essa memória ancestral vinculada com nossos territórios ancestrais, que estamos em via de recuperar lentamente porque o Estado uruguaio não nos reconhece como Povo Indígena. Porém temos alguns locais que são sagrados que queremos recuperar e estamos a caminho disso (MUTIZÁBAL; MAPUEXPRESS, 2017, p. 1).

Todos esses relatos formam um compilado de falas de diferentes mulheres indígenas que militam pela América Latina, jovens que resistem às dominações de sistemas opressores e lutam por direitos ao lado de outras mulheres que iniciaram há muito tempo essa caminhada, como os movimentos feministas. Através dos fóruns, levam questionamentos, produzem novas políticas e agregam membros de diversos povos ao movimento. O que nos faz perceber que militar junto com as mulheres indígenas implica considerar, sobretudo, sua recente organização política nesse modelo moderno que conhecemos de organização, um modo necessário para a conquista de um diálogo interno e externo de suas questões, que certamente abre e amplia espaços institucionais de reconhecimento.

Prova disso está em relatos como este: certa vez, uma anciã, que reside em Caeriras Velha, relatou sobre um dos muitos enfrentamentos que liderou para garantir seu território que estava sendo pleiteado por uma grande empresa. Conta-nos sobre o episódio com muito orgulho, dizendo:

Foi preciso ficar muitos dias em ação, nos pintávamos da tinta do jenipapo e íamos pra luta, com tangas, bustiê e lanças. Durante várias semanas ficamos assim no meio do mato, tudo para garantir uma terra que já é nossa (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

Em outro momento, estando muitíssimo emocionada, disse:

— fia [...] as gente daqui me acham muito forte, guerreira, mas eu sempre digo, eu tô doente por dentro, tem uma ferida aqui dentro (colocando as mãos sobre o peito), eu coloco meus joelhos no chão e sinto que a **mãe terra** não tá bem (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

A mesma anciã buscava por representar seu povo Tupinikim em outros enfrentamentos políticos viajando até Brasília na tentativa de escutar sobre as reivindicações de seu povo.

Precisava dizer da demarcação que não sai, as empresas estão tomando tudo da gente, não se tem onde plantar mais. Onde nossos netos vão viver daqui para frente? Foi o que fizemos, juntamos um ônibus de gente e fomos pra lá, quando chegamos tinha muito índio pedindo o mesmo, muitos irmãos, mas não teve boa coisa não, a polícia recebeu a gente à bala. Eles não entendem que tudo isso é sagrado aqui, eles não entendem (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

Isso mostra que mulheres indígenas na contemporaneidade têm assumido o papel de liderança na defesa e garantia de seus direitos. Lutam para que políticas públicas sejam instituídas e reivindicam a demarcação das terras que, ancestralmente, pertencem a seus povos. Além disso, não abrem mão das leis que as defendam da violência física e contra abusos; da exploração da mão de obra, com saúde e escolas para suas crianças.

No período em que estive imersa nessas comunidades pude perceber a consolidação de um movimento político de mulheres dentre esse universo heterogêneo de lutas indígenas. Mulheres ativistas Tupinikim que discutem o acesso de indígenas nos diversos espaços públicos e o modo como esses acessos se dão. Coletivos de mulheres que reivindicam direitos, incluindo autonomia política e territorial, além de demandas de gênero, como direitos sobre o parto e sobre o corpo; dentro disso ainda avançam nas demanda religiosas e espirituais que esse tema abrange, como por exemplo as dietas de cunho espiritual, os retiros (o resguardo) necessários para as mães, seus esposos e também para o bebê, movimento de

uma tradição que por vezes não é respeitado pelas equipes de saúde e tantos outros órgãos reguladores que exigem cumprimento de procedimentos que desrespeitam as tradições locais.

Nesses núcleos de mulheres, mobilizado e organizado, busca-se por afinar o modo de vida que embala suas tradições, enfatizando diferenças que superam condições de outras mulheres. Assim sendo, a militância se coloca por outros caminhos na medida em que expande seu modo de ação por frentes antes nunca alcançadas. Não sem uma luta intensa, vemos hoje o acesso dessas mulheres (ainda que tímido) nas universidades, tornando-se docentes e pesquisadoras, contribuindo com seus saberes nas atividades de ensino, pesquisa e extensão. Participam também das reuniões do CRAS, UBS da região e ainda produzem suas próprias reuniões para a discussão das demandas internas.

As mulheres indígenas participam ativamente da política e economia de suas aldeias. Lutam frente o avanço do agronegócio, da fome, do crescimento das cidades em seu território, da chegada cada vez mais voraz da violência e tantos outros percalços que atravessam seu espaço. Ainda assim, (re)significam os desafios e produzem novos sentidos que as permitam perpetuar-se.

### 1.9 ESCOLONIZAÇÃO DO PENSAMENTO E NOÇÃO AMPLIADA DE SAÚDE

Assim, uma das perguntas que perpassam esse estudo é de que modo as sociedades indígenas, em seus arranjos atuais, conseguiram se manter enquanto comunidade e, para além disso, de que maneira perpetuam modos próprios de vida ao longo das gerações. Para o pesquisador Bartolomé Maliá, citado por Schubert (2018, p. 35), a população indígena manteve sua alteridade, pois conseguiu associar estratégias pedagógicas junto a estratégias de resistência. “Ou seja: continuou havendo entre esses povos uma educação indígena que permitiu que o modo de ser e a cultura se produzissem junto às novas gerações e que encarassem com relativo êxito as novas situações”.

No caso Tupinikim, essa educação como prática produzida no cotidiano das aldeias tem reverberado em fortalecimento cultural de seu povo, onde a presença e atuação dos anciãos fez com que os mais novos acessassem saberes relevantes ao convívio social, a defesa de suas

terras, o manuseio de ervas medicinais, a apropriação de sua história, o cultivo da agricultura, a espiritualidade, os cuidados com o corpo e tantos outros saberes situados.

Desse modo, os movimentos indígenas superam a invisibilidade e ganham atualmente maior organicidade, trazendo para o cenário nacional questões que repercutem sobre suas lutas territoriais, políticas e culturais, alcançando uma expressividade singular dentre tantos outros movimentos.

Contudo é importante levantarmos outras questões que envolvem essa transmissão de saber, pois os efeitos da colonização não estão colocados somente sobre as temáticas mais comuns ao capitalismo, como a terra (propriedade), as riquezas naturais ou a força de trabalho, mas sabemos que ela incide e faz funcionar de modo sofisticado também o próprio pensamento nessa trama de forças.

Contrariamente ao que certo senso comum prega, de que a colonização ficou no passado, sabemos que ela não acabou – e que até mesmo se sofisticou – tendo sua continuidade num processo de **neocolonização**. A colonização não se restringiu ao período das grandes navegações, mas continua se expressando em movimentos político-econômicos até hoje. Pensar que esse movimento findou com a democratização do país é uma tentativa atual de negar a colonização, com vistas a manter os padrões vigentes de dominação da sociedade atual. E é justamente nesse ponto que este trabalho de pesquisa se coloca como instrumento crítico que questiona a real efetividade das **contribuições** europeias para **as colônias**, impositoras de uma interpretação de mundo em função de seus próprios valores e interesses, que negam as diferenças existentes entre as demais sociedades.

É tanto que, quando aplicamos o ideal de humano – branco, heterossexual, cristão [...] – impetramos uma norma, um modelo a ser seguido em que todos os demais tornam-se parte excluída, como é o caso da população indígena, negra, quilombola, LGBT. Elas se produzem sobre outro registro, bases que não tem como fundamento o capital, a fragmentação da vida, do tempo, da espiritualidade, da saúde, da educação, etc.

Para tanto, descolonizar é começar por **descolonizar o pensamento**. É refletir até que ponto as ferramentas conceituais do **norte** nos ajudam a cuidar das questões do **sul**, haja vista que as

soluções variam com as paisagens, mas os problemas nem sempre. Assim, a tentativa de adaptar esse ideal de humano, por exemplo, faz com que se sobressaia a violência, o esmagamento cultural, o forçamento adaptativo, como se ser diferente ao modelo caracterizasse patologias, defeitos, anormalidades: **corpo embrutecido** ou ainda **corpo raivoso**, como eram conhecidos os indígenas Tupinikim, que reivindicavam seu direito de existir conforme seus próprios modos (SANTOS, 2002).

E esses modos não estão somente no ideal de humano, mas também nas instituições, como na família por exemplo, que nos mostra existir dentro de um padrão inflexível, onde outras formas, fora da tríade pai-mãe-filho, passem a ser condenáveis e até caracterizadas como patológicas, desorganizadas, imorais [...]. Assim, as **famílias indígenas**<sup>22</sup>, que apresentam outros modos de existir são enquadradas como **disfuncionais**. Podemos pensar que esse movimento se estende para outras instituições, como a da saúde, em que existe uma forma própria, um modelo científico para que ela se dê. Uma saúde entendida sobre outras bases lógicas atinge *status* de desqualificada e menos **eficiente** perante os modos hegemônicos.

Pensando sobre esse **não-lugar** da saúde tradicional Tupinikim, por exemplo, novamente conseguimos perceber uma supervalorização desse ideal de humano ocidental e uma tentativa de aniquilação dos modos tradicionais de produção da saúde. Podemos pensar que a produção de saúde Tupinikim se alicerça principalmente por meio de matrizes espirituais, em que as ervas medicinais, por exemplo, **escolhem o doente**, tornando-se um **ente** ativo que doa sua composição em uma interação ativa com o outro ser.

No caso Tupinikim, tudo que existe partilha, entre si, algo comum (o espírito) e algo que o diferencia (o formato dos corpos manifesto em cada espécie, vegetal ou animal); para eles a imagem de um ser é apenas um mero envelope, uma roupa que esconde uma humanidade: assim, a erva de cura sai de uma posição passiva e ganha uma força de ação no mundo (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Afirmar esses modos de vida singulares é ao mesmo tempo afirmar o alcance limitado (e por vezes nefastos) dos padrões eurocentrados. É

---

<sup>22</sup> O conceito de família indígena se distingue do modelo nuclear eurocêntrico. Para esses povos a coesão grupal se estabelece ao entorno de um modo de vida que transmite saberes e afetos através das gerações, de parentescos que para além dos laços consanguíneos. Uma vinculação voltada para a solidariedade grupal. O que faz uma dobra no conceito de **família nuclear** na medida que se aproxima da noção de **família extensa** e multiculturalista, já que passam a fazer parte outros seres não-humanos a esse núcleo.

transmutando o **pensamento colonizador** que tem sido possível ampliar o modo como se concebe a noção de saúde, de forma sempre conectada às questões do território.

Saúde é acordar todo dia, levar as crianças pra tomar banho no rio, ensinar a pescar e não ter muita preocupação. Me dá prazer de viver quando vou pra roça colher minha mandioca, tiro uma da terra e já coloco outra, por isso que não falta o de comer. Faça chuva ou faça sol, eu e esse menino aqui, meu filho, meu companheirinho, vamos pro roçado. Pra mim é a maior felicidade (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

A noção ampliada de saúde tenta integrar e considerar aquilo que atravessa a comunidade em sua singularidade – ainda, entretanto, sob o viés da academia, o que não inclui perspectivas de uma saúde Tupinikim. Trata-se no âmbito deste trabalho de uma tentativa de aproximação dessas noções em saúde (majoritárias) e as práticas tradicionais. Essas últimas são um modo de cuidar e criar vínculos, de modo que quem se fortalece primeiro é a própria comunidade, e como efeito temos o fortalecimento da pessoa. O coletivo é por pressuposto anterior a pessoa. Num certo sentido, as práticas tradicionais são ainda mais ampliadas que nossa noção de saúde, uma vez que constituem por meio de uma rede de interdependência, enquanto que de uma perspectiva eurocêntrica, saúde ainda é a **resultante** de condições e referências muitas vezes alheias à própria comunidade.

A saúde é a resultante das condições de alimentação, habitação, educação, renda, meio ambiente, trabalho, transporte, emprego, lazer, liberdade, acesso e posse da terra e acesso aos serviços de saúde. Sendo assim, é principalmente resultado das formas de organização social, de produção, as quais podem gerar grandes desigualdades nos níveis de vida (BRASIL, 1986. p. 4).

SANTOS (2002) nos reporta que toda experiência social gera em seus atores algum conhecimento e que estão sempre localizados em suas realidades culturais, situados em uma lógica e contexto próprios. Contudo, sabemos que distintas experiências geram diferentes aprendizados e que essas diferenças resultam em assimetria de poderes, que constituem, certamente, nossas concepções de saúde. Assim, para se pensar as políticas de saúde é importante considerar que as forças contrárias vão se tensionando na tentativa de garantir uma sobreposição umas sobre as outras. E encontram na competição de forças contrárias o modo de se afirmarem. É isso que chamamos de hegemonia, que em outras palavras seria dizer que é a capacidade das forças sociais de sobrepor e tentar fazer com que os segmentos avancem numa mesma direção política e ideológica, no intuito de construir um sistema de crenças e valores homogêneos (PEREIRA; MOURA, 2008).

Foi sobre esse viés que o projeto político e econômico europeu se colocou em expansão pelo mundo, desconsiderando outras matrizes epistêmicas, expandindo os mercados, conquistando novos territórios e universalizando o mundo sob **um** único modo de produzir a vida. É tanto que os povos que não se enquadram nesse ideal de humano sofreram e sofrem intervenções diretas desse modelo normatizador.

O que vivemos hoje em diversas instâncias, principalmente quando pensamos as políticas de saúde, são efeitos das interações entre um modo de vida eurocêntrico (monoteísta cristão e também heteronormatizador) e aquilo que resiste e afirma outras bases epistemológicas. Um jogo de forças que caracteriza explicitamente uma hegemonia. Por exemplo, as práticas em saúde tradicionais deixam de ser legitimadas porque não são baseadas em uma medicina técnico-científica, que por efeito, oprime e anula os demais saberes e quase sempre são vistas como ingênuas e folclóricas.

## 2 OS MUITOS PARTOS

### 2.1 PARTO HEGEMÔNICO

Muitas mudanças foram impostas e assimiladas à nossa tradição por meio da violência. No caso específico do **parto e nascimento**, a parteira (integrante ativa desse processo) foi sendo coagida e proibida de exercer suas práticas, chegando ao ponto de serem criminalizadas em meados dos anos 1940 (Lei nº 282 do código penal que as enquadra no crime de exercício ilegal da medicina). Isso fragilizou a estrutura epistêmica alicerçada sobre o amplo sentido do nascer, obrigando-as a se submeterem aos modelos hegemônicos de **cuidado**. O parto deixou de ser parte da vida cotidiana e ganhou status de adoecimento (mãe e filho se tornaram pacientes), num evento de cunho cirúrgico, hospitalar, padronizado, medicamentoso e masculino<sup>23</sup>.

Mas essas mudanças em relação ao parto e nascimento não estão descoladas de uma paisagem mais ampla. As políticas de saúde passam a constituir um vetor importante na gestão da vida das populações<sup>24</sup>. Dessa maneira, mesmo com um incremento significativo das tecnologias, não temos uma melhora na qualidade de vida desse coletivo. Percebemos que quanto maior os investimentos em tecnologias, que a princípio promoveriam um aumento da qualidade de vida, mais se amplia a distância entre grupos sociais e mais **doenças** são catalogadas (DSM)<sup>25</sup>.

Segundo dados da Federação Brasileira das Redes Associativas de Farmácias (FEBRAFAR), divulgado pela revista Exame (20 de Fevereiro de 2018), o crescimento no número de farmácias já supera os 12,86%, elevando o Brasil ao 6º lugar no *ranking* mundial de países com maior consumo de medicamentos. Segundo estudiosos, o aumento na quantidade de farmácias é reflexo da demanda por qualidade de vida, por estar bem. É uma demanda dos tempos modernos e, além disso, o Brasil está envelhecendo – avalia o presidente da

---

<sup>23</sup> O parto deixa de ser acompanhado por parteiras, ofício quase sempre feminino, para ser executado na grande maioria das vezes por profissionais do sexo masculino.

<sup>24</sup> Biopolítica é o termo utilizado por Foucault para designar a forma na qual o poder tende a se modificar no final do século XIX e início do século XX. As práticas disciplinares utilizadas antes visavam governar o indivíduo. A biopolítica tem como alvo o conjunto dos indivíduos, a população. A biopolítica é a prática de biopoderes locais. No biopoder, a população é tanto alvo como instrumento em uma relação de poder (FOUCAULT, 1978).

<sup>25</sup> DSM - Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais.

Associação Brasileira das Redes de Farmácias e Drogarias (ABRAFARMA, 2018), Sérgio Mena Barreto. Há, no entanto, quem considere o *boom* de estabelecimentos farmacêuticos sintoma do descontrole de uma complexa engrenagem envolvendo laboratórios, médicos e pacientes e que leva ao excesso de medicalização da vida. **Em 10 anos, o consumo de medicamento saltou 775% no país** (ABRAFARMA, 2018).

De certo modo, podemos perceber que ainda assim, algumas ampliações e revisões foram significativas no campo das políticas de saúde, contudo incapazes de produzir vínculos suficientes para um cuidado que inclua as singularidades de cada povo, como no caso da Estratégia de Saúde da Família (ESF), por mais proximidade e contato que tenham, ainda pensam a saúde sob um modelo biologizante que preserva o modelo hegemônico.

Retornando à especificidade da discussão acerca do parto e nascimento, no sentido eurocêntrico, a transformação almejou dar previsibilidade a um evento tido como caótico e desarranjado, e supostamente tornando-o ágil, efetivo e controlável. Tenta-se, desse modo, minimizar o **sofrimento materno**, sem que se leve em consideração todos os demais sentidos cosmológicos que produziam a mulher. Nesse processo **bem-intencionado**, a mulher **assume a condição de paciente fragilizada, perdendo autonomia e poder de decisão sobre a conduta de seu trabalho de parto, entendido como um processo patológico e potencialmente perigoso** (ROTHMAN, 1993; DAVIS-FLOYD, 2001).

No Brasil, o primeiro leito destinado a obstetrícia foi aberto na Maternidade São Paulo no ano de 1894, com a abertura de novos leitos se popularizando somente mais de meio século depois, por volta do ano de 1960 (MOTT ML, 2002). Esses leitos tiveram como efeito a segregação dos espaços de parir; isso ocorreu concomitante à industrialização dos equipamentos de saúde. Um bom exemplo deste esquadramento da lógica do nascer é a criação dos consultórios específicos para o atendimento materno-infantil (ginecológico, obstétrico e pediátrico) e o consumo de artigos próprios para o evento do parto. Houve, não por acaso, um investimento<sup>26</sup> grande, desde a revolução industrial, em estabelecimentos de

---

<sup>26</sup> Havia uma necessidade grande de **governo** do problema da população. Foi o desenvolvimento de uma ciência de governo – a Estatística – que possibilitou um conhecimento preciso e sistematizado da população. Para a razão de Estado é preciso ter um conhecimento adequado e detalhado da realidade a ser governada. Esse conhecimento deverá ser usado no sentido de moldar a realidade para que determinados fins possam ser atingidos (ib., p. 83)

assistência ao indivíduo, que ao mesmo tempo em que ofereciam um serviço, impunham um maior controle sobre a população assistida. Segundo Foucault (2000), a criação das instituições de captura fez com que se otimizasse a força de trabalho e se diminuísse a força política de contestação, um modo de incluir e normatizar a massa, que se refletiu num amplo espectro de ações (desde o controle de natalidade até mesmo sobre os direitos do parto).

Como exemplo desse poder incidido sobre o nascer, podemos pensar o uso incisivo e excessivo do **aparelhamento médico** sobre o corpo feminino, o que inviabiliza o modo **natural** da gestante parir. Isso se inicia com a padronização da posição física da mulher nos partos hospitalares (quase sempre deitada), na contenção de suas expressões (não podendo exaltar sua voz em momento de dor), na perda da privacidade (salas de partos coletivas ao invés da própria residência), no afastamento das figuras de afeto, no uso de medicamentos (oxitocina e analgesias), aparelhos e técnicas (fórceps, episiotomia) e de tudo mais que esse corpo, agora **mecanizado**, precise para a execução do parto.

Esse poder se atualiza e se dissemina todos os dias na figura dos especialistas, que sob o viés da ciência instituem **verdades** que expandem o controle da esfera individual para a coletiva, por meio de instituições tutelares que ditam como se deve **ser** e **estar** no mundo. Assim, essas especialidades (médicos, psicólogos, pedagogos, juristas, etc.) exercem um poder e produzem cada vez mais **verdades** sobre a **pessoa**, conhecimentos irrefutáveis que induzem a população a continuar passiva e expropriada de seu próprio processo de vida. Essa profissionalização do saber tornou cada vez mais difícil (ou até mesmo impossível) o diálogo entre diferentes matrizes de pensamento. Os saberes tradicionais, por exemplo, não comungam dos mesmos termos e conhecimentos desenvolvidos nas academias; desse modo, ficam impedidos de participar dessa saúde.

A rigidez colocada sobre os procedimentos tem limitado mulheres a viverem seus partos, exemplo disso pode ser escutado na narrativa de uma mulher Tupinikim, que durante seu parto não pôde sair do leito e permaneceu durante todo o tempo deitada:

[...] isso não me ajudou, parecia que meu bebê não ia sair daquele jeito, eu sentia muita dor, quando mais eu gritava, mais injeções me davam, eles pediam para eu não gritar, mas a dor era muito forte. Pensei que iria morrer (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

Narrativas como essas nos faz questionar o tipo de cuidado que está em jogo, ou mesmo se se trata-se de cuidado. **Uma em cada quatro mulheres sofre algum tipo de violência durante o parto**, segundo pesquisa realizada pela Fundação Perseu Abramo e SESC em 2010 – **Mulheres Brasileiras nos Espaços Públicos e Privados**. Essa foi uma pesquisa realizada no cenário nacional onde mulheres puderam expressar suas vivências, revelando que boa parte foi vítima das mais variadas formas de violência – físicas e psíquicas, sofridas antes, durante e após o parto.

Importante citarmos o que chamamos de violência e, para isso, Chauí (1985, p. 288) nos ajuda afirmando que "violência é a transformação de uma diferença em desigualdade, numa relação hierárquica de poder com objetivo de explorar, dominar e oprimir o outro que é tomado como objeto de ação, tendo sua autonomia, subjetividade e fala impedidas ou anuladas".

O conceito internacional de violência obstétrica define qualquer ato ou intervenção direcionado à mulher grávida, parturiente ou puérpera (que deu à luz recentemente), ou ao seu bebê, praticado sem o consentimento explícito e informado da mulher e/ou em desrespeito à sua autonomia, integridade física e mental, aos seus sentimentos, opções e preferências (Fundação Perseu Abramo e SESC em 2010 – **Mulheres Brasileiras nos Espaços Públicos e Privados**).

Diante dessa cena, percebemos que as vidas se tornaram fragmentadas dentro de estabelecimentos fechados, instituições que conduzem seu rito específico (a escola, o presídio, o hospital, etc.), mas que sincronizados, atualizam lógicas disciplinares, cujo objetivo é torná-las úteis e dóceis, ainda que para isso seja feito uso de força e violência (FOUCAULT, 1995). Trata-se de um funcionamento articulado de exercício de poder. Se, por um lado, temos uma tentativa de regulação e gestão das populações (biopolítica), por outro, temos esse investimento no esquadramento e individualização (práticas disciplinares). Tal lógica articulada não demora a incidir fortemente nas comunidades Tupinikim.

[...] tinha um médico aqui que denunciava as mulheres que faziam partos, uma vez a finada parteira fez um parto e, logo depois, chegou pra ela uma **carta branca**, vinda de longe. Ficamos dias procurando alguém para ler a carta, até que conseguimos. Lá dizia que não poderíamos fazer mais partos porque seríamos presas. Todo mundo

ficou com medo, ninguém quis fazer mais. Às vezes ainda acontecia escondido, mas todo mundo tinha medo (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

Essas são práticas violentas que forçam um processo impositivo sobre diferentes modos de vida, uma passagem abrupta em que o parto deixa de ser integrado à vivência comunitária e passa a compor o universo dos hospitais e suas práticas médicas. No caso da **carta branca** recebida, a violência colocada sobre aquelas parteiras fez com que a transição nos modos de se viver o parto fosse radicalmente alterada, quebrando uma tradição milenar a partir da imposição de forças de um **saber-científico-hegemônico**. Desse modo, analisar os efeitos dessas violências impressas sobre os corpos femininos e indígenas, que sem terem voz são mutilados por uma suposta **prática de saúde**, revela que é urgente produzir um outro cuidado, que abarque outras formas de se lidar com a **vida**.

Evidenciando a questão do medo e o poder de silenciamento, outro exemplo aconteceu em uma mostra cultural indígena na UFES, onde um cacique falava sobre sua mãe, uma anciã, que tinha como função na aldeia ser parteira. Segundo o cacique, a mãe já havia ajudado muitas mulheres a parir, **minha mãe tem muitos afilhados**. No decorrer da história, ele relata que sua mãe parou com o ofício e que não gostava de falar sobre o assunto.

Antes todo mundo ia lá em casa chamar, eu me lembro dela indo longe **pegar menino**, naquela época não tinha carro, nem barco, era tudo a pé mesmo e ela ia a qualquer hora do dia ou da noite, hoje não tem mais isso, todo mundo vai pro hospital antes mesmo de começar. Ela nem gosta de falar que era parteira, acho que tem medo, sei lá (Fragmentos do Diário de Campo, 2017).

O medo marcou a vida de parteiras tradicionais pois, sob pena de prisão, não se podia mais exercer os cuidados aprendidos; passaram a ser recriminadas e até mesmo punidas judicialmente, como mesmo relataram.

Assim, instaura-se o uso de recursos judiciais para lidar com tensões entre os saberes colocados sobre o parto – conflito que gera processo de judicialização e criminalização da vida, novamente uma tentativa hegemônica de governar condutas e práticas.

Assim, por via do medo, o uso de dispositivos de controle fez e faz com que boa parte desse povo seja *assujeitado* a um saber hegemônico – o que na maioria das vezes chega

acompanhado de justificativas que visam a proteção, prevenção e cuidado com a segurança das mães e bebês – mas que tentam por garantir o modo hegemônico e suas práticas, um controle que passa pela tutela do Estado e suas instituições, já que se tratam de corpos "atrasados" e que precisam se desenvolver sob condições de proteção.

Nota-se uma lógica de produção maciça de discursos e práticas hegemônicas que vão se espalhando pelo tecido social (FOUCAULT, 2000), como estratégia de normatização, a fim de garantir uma *superioridade e pureza da raça* pela articulação de saberes biológicos e biomédicos.

Desse modo, equipamentos da educação, a família, a igreja, estabelecimentos de saúde e tantos outros reforçam a ideia de um modo adequado de exercer o cuidado, o que nos sugere novamente uma tentativa de homogeneizar a vida e suas vicissitudes.

## 2.2 PARTO CIRÚRGICO: DORES QUE NÃO CESSAM

É significativa a diferença de opiniões entre os profissionais da saúde sobre o aumento de partos cesarianos no Brasil. Há quem pense que o aumento esteve diretamente relacionado à chamada **medicina defensiva**, como explica a médica representante do Conselho Regional de Medicina de São Paulo (Cremesp), Silvana Morandini. Quando o bebê apresenta algum diagnóstico de possível complicação, como circular de cordão, placenta marginal, feto grande ou alguma intercorrência que o próprio profissional avalie como risco, os médicos se adiantam e marcam uma cesariana como precaução. O que para um obstetra (cesarista) abre uma brecha de autonomia sobre a decisão de fazer ou não a cesaria, já que essa avaliação quase nunca inclui outros partícipes como a própria gestante. Outro ponto é que diagnósticos como circular de cordão, bacia estreita, feto grande ou pequeno, pouco ou muito líquido, pressão arterial alta e diabetes, por exemplo, deixaram de serem considerados risco, embora ainda se indique cesarianas com essas prescrições, já sem respaldo científico, por puro medo.

Além do medo, Silvana Morandini ainda nos fala sobre o predomínio de uma cultura cesarista entre as mulheres brasileiras, que acreditam que o parto cirúrgico é mais seguro (e com menos sequelas) por não deixar o períneo flácido.

Outros profissionais, como o obstetra Jorge Kuhn, acreditam que o aumento se deve a mudanças do modelo obstétrico, pois décadas atrás o parto se concentrava na gestante e o médico só era chamado em caso de risco e que, com a transformação do parto domiciliar em parto hospitalar, por volta dos anos 70, aumentou o número de partos cirúrgicos. Somado a isso ainda teve o aumento da idade das gestantes, gravidez múltipla e outros riscos. Por fim, ele salienta que, com a inserção dos planos de saúde e as muitas conveniências por eles oferecidas, o aumento foi inevitável (pré-natal e parto com o mesmo médico). Desse modo, por múltiplas questões, o parto foi deixando seu modo convencional/fisiológico e passou a ganhar outro modelo, o biomédico – sendo, o parto natural, desconstruído dia após dia pelos profissionais da área. "Foi se criando o conceito de que o corpo da mulher é defeituoso e requer assistência. Que ela precisa ser cortada em cima ou embaixo para poder parir" (VENTURI; GODINHO, 2013, p. 504).

Dando continuidade às muitas narrativas que chegavam até mim, há um caso bastante interessante, relatado por uma senhora Tupinikim de Caieiras Velha que já havia tido outros filhos, mas que rememorava a primeira experiência em um parto cirúrgico. Enquanto ela fumava um cigarro de palha tomávamos um café no quintal de sua casa.

Relata jamais ter vivido coisa parecida e acredita ter desobedecido gravemente os espíritos, de modo a ter sido castigada severamente em seu parto. Com as mãos junto ao peito e com olhar para o céu, agradece aos mesmos espíritos por terem deixado o filho viver.

Começa dizendo que já estava há dois dias com dores e que se sentia diferente das outras gravidezes: **quando já não aguentava mais, apareceu o vizinho querendo me levar para o hospital, com muito custo, fui** (Fragmento do Diário de Campo, 2017). Na ocasião, chega ao hospital acompanhada do marido, mas o mesmo foi impedido de entrar e ela acaba indo parar em um quarto onde fica à espera de um obstetra por horas.

Fiquei horas sangrando, chamava por ajuda e não vinha ninguém, aí, na madrugada um doutor me atendeu. Me levou pra fazer cirurgia. Só consegui me acalmar quando ouvi o bebê chorando. Foi quando pensei, nasceu, agora acabou. Mas, ainda faltava, ainda precisavam fechar minha barriga, foi quando reclamei que tava sentindo dor. Eu sentia ele me costurar. O doutor disse que já estava acabando e que não podia fazer nada. Disse assim: **aguenta, índias são fortes**. Ele me costurou, mesmo sabendo de toda a dor que sentia, (Fragmentos do Diário de Campo, 2017).

Emocionei-me ouvindo aquele relato, principalmente por saber que o parto cirúrgico é uma técnica muitíssimo difundida atualmente, principalmente entre o povo Tupinikim de Aracruz e que o tratamento violento que aquela mulher relata também estava presente nas narrativas de outras Tupinikim.

Participávamos de uma aula do curso de Licenciatura Intercultural Indígena (Prolind), sobre saúde, quando outro caso de violência no parto compareceu. A Tupinikim nos contou sobre suas experiências e como as considerava tão diferentes, em que a primeira gestação não houve intercorrência e o momento do parto foi uma experiência diferente, por ter sido a primeira tudo era novo e cheio de sentidos importantes como mulher. **Eu nunca tinha vivido aquilo, sentia medo, mas me lembrava de minha mãe orgulhosa dizendo que eu era como ela, parideira e isso me dava força** (Fragmentos do Diário de Campo, 2018). Relatou, ainda, que seu filho veio de forma espontânea, sem fazer uso de medicação, parto normal e em um hospital próximo à aldeia. Chegando, assim, à conclusão de que havia experimentado um bom parto, fato que repercutiu positivamente tanto para ela quanto para seu bebê.

Entretanto, em sua segunda gestação, não foi o mesmo que aconteceu. Explicou que o parto foi muito complicado, cheio de eventualidades e desmandos. Relatou com muita emoção sobre a experiência, dizendo:

Cheguei ao hospital com pouca abertura e com fortes dores, o médico que já me acompanhava por algumas horas disse que não me daria remédio para aliviar a dor porque índio aguenta dor. Depois disso começou a forçar entre as minhas pernas, assim, com as mãos me abrindo [fazia um gesto com as mãos], para acabar logo com aquilo, pois já tinham muitas horas que eu estava deitada ali (Fragmentos do Diário de Campo, 2017).

A jovem disse que, com muito sofrimento, conseguiu parir. Ficou com muitas sequelas, dores abdominais por um longo período, feridas no útero e episódios tardios de medo:

[...] eu não conseguia apoiar meu filho sobre a barriga pra mamar, de tantas dores que sentia [...] fiz um negócio de queimar lá dentro, o cheiro era horrível [...] eu não podia dormir que tinha pesadelo, acordava toda suada, molhava a cama, parecia que estava tudo acontecendo de novo (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

O parto Cesáreo é um procedimento médico-cirúrgico utilizado em momentos emergenciais onde haja risco real de morte tanto do bebê quanto da mãe; sua aplicabilidade, contudo, tem sido questionada, haja vista que o Brasil lidera as estatísticas de maior produtor desse tipo de parto, o que supera os índices recomendados pela Organização Mundial da Saúde, que é de 15%, fazendo-nos problematizar sua banalização.

Várias são as explicações para tais excessos. Há discursos que visam a segurança, rapidez, comodidade médica, medo da dor, menosprezo das capacidades femininas, entre tantos outros, além dos possíveis danos no formato da vagina em consequência de um parto natural.

Esses procedimentos que nasceram de uma situação emergencial em uma tentativa de garantir vidas, contudo, acabam por ganhar também outras funções sociais, na medida em que a predileção por tal técnica vai sendo construída e difundida socialmente no Brasil e em muitos outros países. Dados atualizados pelo Ministério da Saúde em 2017 mostram que foram realizados 2,7 milhões de partos cesáreos no país, que segundo dados do Unicef nos coloca em segundo lugar no *ranking* de países que mais executam partos cirúrgicos.

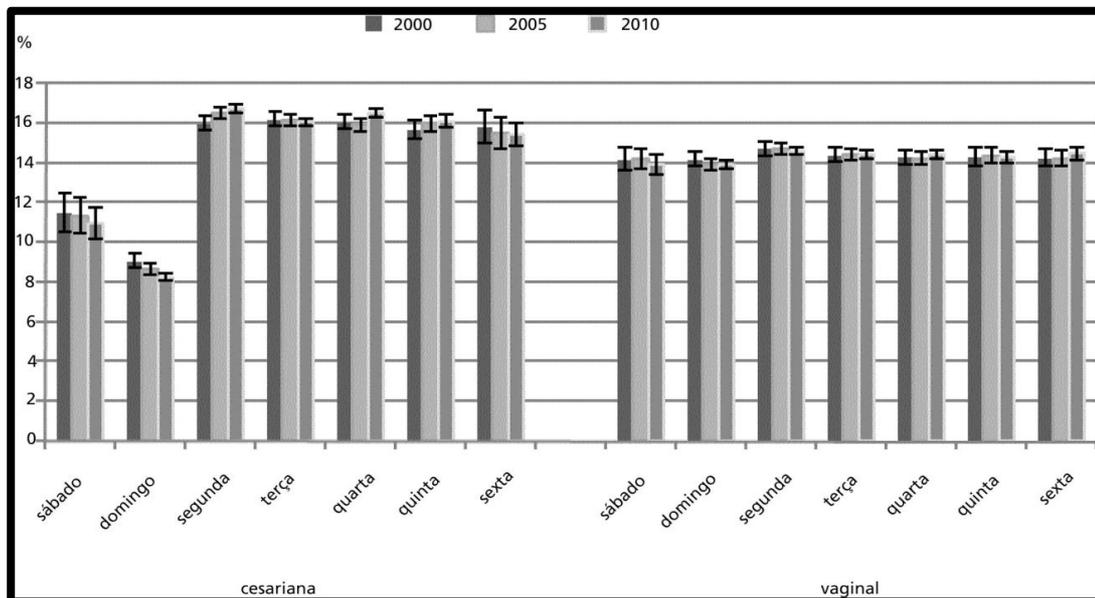
Os efeitos desse excesso são vistos sobre o número de crianças prematuras com 38 e 39 semanas e que precisam de mais atenção logo após o parto (BENZECRY; OLIVEIRA; LEMGRUBER, 2000). Boa parte desse adiantamento no tempo de gestação está intimamente relacionada com a comodidade e conveniência médica que interrompem a espontaneidade do processo, optando pela retirada prematura do bebê, como mostra o artigo de Rattner e Moura (2016).

No gráfico da figura 5 abaixo percebemos que não há aleatoriedade entre os partos cesáreos: eles se concentram preferencialmente nos dias úteis, diferentes dos partos vaginais que são aleatórios. Se a cesariana fosse usada somente na correção de momentos críticos do parto (eclâmpsia, placenta prévia, prolapso de cordão) ela também teria o mesmo padrão do parto vaginal, que se estende com frequências aproximadas durante todos os dias/horários da semana.

Além disso, esse mesmo estudo revela que a cesariana está mais presente no caso de mulheres que apresentam alta escolaridade, maior idade, que residem nas regiões mais ricas do país,

que tem cor de pele branca e que fazem uso dos serviços privados de saúde. Essas mulheres, historicamente, apresentam maiores taxas de parto cirúrgico quando comparadas às gestantes que usam os serviços públicos de saúde. Todavia, mesmo as potenciais usuárias do SUS ficaram acima das recomendações máximas da OMS para este tipo de parto.

Figura 6 - Distribuição (porcentagem e respectivo intervalo de confiança de 95%) dos nascimentos, conforme tipo de parto e dia da semana. Brasil, 2000, 2005 e 2010.



Fonte: Gráfico e legenda adaptados de Rattner e Moura (2016).

Em números reais isso mostra uma prevalência de até 70% no índice de cesáreas entre mulheres altamente escolarizadas em algumas regiões do país. À medida que a escolarização diminui, o número de cesarianas também vai diminuindo, como com mulheres que residem no centro-oeste e sudeste e que estudaram de 8 a 11 anos que tem prevalência de cesárea de 50-60%, chegando a valores de 20-30% naquelas mulheres que apresentam nenhuma escolaridade (RATTNER; MOURA, 2016).

Em outras palavras, o sistema hegemônico ganhou visibilidade no mercado, tornando a saúde uma mercadoria extremamente lucrativa. As instituições de saúde passaram a incorporar mecanismos mercadológicos eficientes, fabricando, inclusive, seus próprios usuários,

consumidores de um padrão biomédico que acreditam ser o melhor que as políticas de saúde podem lhes oferecer.

O que ocorreu foi uma **estatização contínua das relações de poder**, em que essas relações “foram progressivamente governamentalizadas, ou seja, elaboradas, racionalizadas e centralizadas na forma ou sob a caução das políticas de Estado. A noção de governo aponta para a diversidade de forças envolvidas na regulação da vida dos indivíduos, objetivando fins diversos” (FOUCAULT, 1995b, p. 247).

Além da saúde ter se tornado uma mercadoria comum, localizada dentro de um sistema balizado pelo capital, ela é produzida e protagonizada em um cenário machista, branco, elitista, de bases eurocêntricas, em que poucos conseguem acessá-la e muitos precisam se adequar a ela, ainda que sob violência.

A medicina hegemônica não foi pensada para comportar as diferenças, ao contrário, foi criada por brancos e a serviço dos mesmos, que ao invés de cuidar, inserem as pessoas mais efetivamente na lógica do mercado. Para outros grupos étnicos, como os indígenas, o acesso é colocado por vias violentas e excludentes, como mostraram relatos anteriores.

### 2.3 PARTO NATURAL E A CRIMINALIZAÇÃO DAS PARTEIRAS

O parto natural é o desfecho esperado de uma gestação. Antes das muitas tecnologias que agora o envolvem, ele se dava, quase sempre, sem intervenção em ambientes familiares e sob acompanhamento. O que mostra que o corpo feminino possui tudo aquilo que o feto precisa para ser gerado, nutrido e expelido após nove meses. Esse parto tem uma série de vantagens entre os demais, por se tratar de um processo fisiológico e esperado pelo corpo feminino. Por ser natural tem como pontos positivos a rápida recuperação, os baixos índices de infecções e prematuridade.

Temos, entretanto, certa confusão entre as noções de parto normal, natural e humanizado, que tem como umas das principais consequências a reafirmação do saber médico sobre os corpos, devido a não compreensão desses termos por parte de gestantes. O termo **normal** faz referência a um parto que segue a norma, o chamado parto dirigido. Nesse caso a gestante

ainda passa por inúmeras intervenções como o uso de oxitocinas, manobras e cortes facilitadores, além de ficar em posição horizontal para dar maior acesso ao trabalho dos técnicos. Já o parto humanizado fala dos modos como os tratamentos se darão no ato do nascimento. Desse modo, todos os partos podem ser humanizados, sendo eles cirúrgicos ou não, desde que os desejos e as individualidades da mulher sejam respeitados; partos submersos, uso de fototerapias, músicas ambientes e tantos outros meios de tornar o momento o mais agradável possível são bem-vindos.

Diferente das estatísticas no Brasil, o parto natural e humanizado já é realidade em países como Holanda e Alemanha, países precursores em pautas importantes na defesa do protagonismo feminino e que, como efeito dessas lutas, incluem autonomia ao processo fisiológico próprio da mulher. Os direitos sobre o corpo tem sido uma questão levantada principalmente pelos movimentos feministas que ganham o mundo discutindo e trabalhando com mulheres de todas regiões e etnias.

No Brasil, principalmente com o advento da internet, as redes sociais têm ajudado a popularizar experiências importantes sobre o parto natural e humanizado que ganham força e notoriedade entre a população feminina a cada ano. Contudo, esse resgate no modo de nascer tem sido alvo de sistemas capitalistas na medida em que são recolocados como mercadoria. O aparecimento de doulas<sup>27</sup>, artigos para partos na água, efeito de luzes sobre a gestante custam valores que novamente proporcionam uma assimetria no acesso.

As doulas cumprem um papel próximo ao das parteiras, dando apoio e oferecendo cuidados às gestantes antes e durante o parto. O que as diferem radicalmente é que as doulas estão inseridas na lógica do mercado, como profissionais que passam por uma formação e executam uma tarefa; no caso de parteiras Tupinikim, não há cobrança de valores ou uma formação didática, apenas produção e manutenção dos saberes da própria comunidade.

---

<sup>27</sup> A palavra **doula** vem do grego, **mulher que serve**. Mundialmente este nome aplica-se às mulheres que dão suporte físico e emocional a outras mulheres, antes, durante e após o parto (SOUZA; DIAS, 2010).

A perseguição de parteiras e bruxas<sup>28</sup> fez com que o acesso a essas mulheres ficasse ainda mais restrito; o medo as impedia de promover o cuidado entre os mais carentes e precisados dos serviços em saúde. O filme *Freedom For Birth* trata a temática e chama atenção para os problemas enfrentado por parteiras e ilustra o caso de Húngaras que foram criminalmente condenadas em 2011 pelo exercício ilegal da profissão.

A criminalização se tornou uma prática comum no Brasil também, pois se desconsiderava a experiência adquirida por aquelas mulheres e exigia formação técnica e superior para o exercício das atividades relacionadas ao partear. Atribuía-se a essas mulheres os crimes de aborto e infanticídio, fatos que repercutem negativamente e as enquadram em crimes do código penal. Muitas desistiram das atividades ou buscaram por meios velados a execução dessa prática.

A antropóloga americana Robbie Davis-Floyd faz uma crítica a esse modelo, em que o corpo da mulher é tratado como uma máquina e o parto, como um processo mecânico disfuncional que precisa das intervenções médicas para trazer o bebê ao mundo porque não confia na fisiologia natural dele (DAVIS-FLOYD, 1992).

No parto normal, a paciente chega e se interna. São feitos os procedimentos *normais*: a tricotomia<sup>29</sup> quando necessário. Em relação ao atendimento técnico, a episiotomia<sup>30</sup> é praticamente feita de rotina (DAVIS-FLOYD, 1992).

Importante lembrar que há partos que podem apresentar intercorrências e que nesses casos o uso de intervenções médicas são importantes para a garantia das vidas envolvidas. Nesses casos, a experiência de médicos e enfermeiros é fundamental para a continuidade do parto. O problema não é fazer uso de cesárias, a questão é que ao longo da história o que era para acontecer de forma esporádica e em casos de emergência passou a se tornar rotina, ao ponto de atingir estatísticas insustentáveis, como é o caso das cesarianas pré-agendadas que

---

<sup>28</sup> A maior parte dessas mulheres condenadas como bruxas eram simplesmente curandeiras não profissionais a serviço da população camponesa e sua repressão marca uma das primeiras etapas na luta dos homens para eliminar as mulheres da prática da medicina. A eliminação das bruxas como curandeiras teve como contrapartida a criação de uma nova profissão médica masculina, sob a proteção e patrocínio das classes dominantes. O nascimento dessa nova profissão médica na Europa teve uma influência decisiva na caça às bruxas, pois ofereceu argumentos **médicos** aos inquisidores (EHRENREICH; ENGLISH, 1973).

<sup>29</sup> Retirada dos pêlos antes de uma cirurgia através de uma lâmina cirúrgica ou de barbear.

<sup>30</sup> Incisão efetuada na região do períneo (área muscular entre a vagina e o ânus) para ampliar o canal de parto.

umentam o risco de prematuridade, já que muitas vezes não se espera o rompimento natural da bolsa e o início no processo de parto, ocasionando um risco grande de danos de formação e amadurecimento do bebê.

Diante de todos esses procedimentos há o aumento no número de mulheres que procuram um outro modo de parir que não o modo institucionalizado. Contudo, nem todas têm acesso, muitas pelos elevados custos de se ter um bebê em sua residência, hospitais e maternidades com profissionais que possam lhes assistir integralmente. Na atualidade, ganhar os filhos em casa não é uma opção para a maioria das mulheres. As classes mais altas podem desembolsar 30 mil reais para a realização do parto (ou muito mais, caso ocorram complicações). O trecho a seguir, a tabela 1 apresenta os dados divulgados pela revista **Vermelho.org** e mostra em detalhes os custos para se realizar um parto com financiamento próprio.

Tabela 1 - Detalhes os custos para se realizar um parto com financiamento próprio.

	QUANTO SE PAGA	QUANTO GANHAM OS MÉDICOS
SUS	Grátis, independente do tipo de parto	Por plantão, período de 12 horas – R\$ 700,00 valor médio
Hospitais particulares com médicos particulares	De 10 a 30 mil reais o pacote de parto que inclui equipe médica e internação. Independente do tipo de parto. Se houver complicações no parto, mãe ou bebê precisarem de UTI o valor pode triplicar.	De 8 mil a 20 mil reais por procedimento.
Hospitais particulares, via convênio médico	Cesáreas marcadas muitas vezes são cobradas à parte, no valor médio de 3 mil reais. Cesáreas em trabalho de parto e partos normais geralmente são atendidos por plantonistas e não são cobrados à parte.	R\$ 300 por parto normal e R\$ 240 por cesariana - valores médios. <sup>31</sup>
Parto domiciliar	Com o mínimo de intervenções para gestantes de baixo risco – com enfermeira obstétrica e doula – de 3 mil a 5 mil reais em média; com médico e doula – 10 a 15 mil reais.	–
Parto em casa de parto humanizado ONG	Cerca de 3 mil reais incluindo pré-natal, parto com enfermeira obstetra e atendimento pós parto com pediatra durante o puerpério.	–

Fonte: Revista Vermelho (2019).<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Fontes: ANS, MS e profissionais de saúde

<sup>32</sup> Disponível em: <<http://www.vermelho.org.br/noticia/209639-1>>. Acesso em 25 fev. 2019.

Esses dados são indicadores das múltiplas diferenças colocadas sobre o modo de nascer, em que diferentes mulheres acessam diferentes serviços. Pagar pode garantir comodidades que as redes públicas oferecem ainda em pequenas escalas, como o parto em domicílio. Em toda essa paisagem ainda vigora a cultura cesarista, onde mulheres escolhem o tipo de nascimento baseadas em mitos como os que envolvem a segurança de uma cirurgia, a rapidez, a ausência de dor. Um número enorme de mulheres se recusam ao parto natural e enriquecem a multimilionária **indústria do parto**:

[...] as pesquisas indicam que entrar em trabalho de parto aumenta muito o risco de você sofrer violência. É muito interessante o grau de hostilização da mulher em trabalho de parto. No setor privado, acham o fim da picada que aquela mulher queira dar trabalho para eles. Uma mulher contou que como insistiu muito com o médico que queria parto normal, ele indicou um psicólogo dizendo que ela tinha traços masoquistas! (DIP, 2013, p. 1).

#### 2.4 TENTATIVAS DE APROXIMAÇÃO COM O PARTO TRADICIONAL

A portaria 569 de 2000 do Ministério da Saúde, que institui o Programa de Humanização no Pré-natal e Nascimento pelo SUS, diz:

Toda gestante tem direito a acesso, a atendimento digno e de qualidade no decorrer da gestação, parto e puerpério e toda gestante tem direito à assistência ao parto e ao puerpério e que este seja realizado de forma humanizada e segura.

A prática usual de procedimentos médicos dispensados às gestantes, como mostra essa pesquisa da Fundação Perseu Abramo e SESC (2010), fere os direitos fundamentais de proteção à vida por contrariar a legislação vigente. O que poucas mulheres, principalmente as indígenas, sabem é que vigora a Lei nº 11.108, de 7 de abril de 2005, que garante às parturientes a presença de ao menos um acompanhante durante o trabalho de parto, parto e pós-parto imediato nos hospitais do SUS. Segundo estudos divulgados pelo Ministério da Saúde<sup>33</sup>, nascimentos acompanhados por familiares ou **figuras de apego** são céleres e com menor índices de cesarianas. O que se constata na fala de parteiras Tupinikim, que dizem que o parto sempre foi executado e assistido por familiares (figuras do convívio da gestante).

---

<sup>33</sup>Ministério da Saúde – Disponível em: <<http://www.brasil.gov.br/cidadania-e-justica/2017/08/lei-do-acompanhante-garante-que-parceiros-acompanhem-gestantes-durante-o-parto/>>. Acesso em: 6 abr. 2019.

Além disso, após um trabalho bem-sucedido, a parteira ganhava o *status* de madrinha ou ainda avó da criança: elo que os conectam por toda a vida.

Muitas vezes a parteira já pertence às redes de parentesco da mulher grávida (avó, tia, filha). Esse laço está bem ilustrado na seguinte fala de uma parteira das aldeias visitadas: **eu já peguei tanto menino que nem sei as contas, às vezes chega aquele rapaizão aqui me chamando de vó, logo sei que foi um que ajudei**. Essa proximidade entre parturiente, parteira e nascituro se choca radicalmente com aquilo que é observado no cotidiano hospitalar, onde apenas ocorre uma **prestação de serviços** para um paciente que não se conhece. Muitas vezes, a frieza e rispidez dos procedimentos executados causam na mulher efeitos nefastos, estranhamento capaz de prejudicá-la no exercício de suas funções fisiológicas e puramente femininas. Não cabe afeto nesse modo hegemônico de se conceber saúde, pois todo o trabalho se mostra como uma atividade estritamente protocolar.

O desconhecimento dessas e de outras leis acaba facilitando a violência por parte de profissionais da saúde para com a gestante (paciente frágil e quase sempre sozinha), que é impelida por reagir ou impor seu desejo. Para Foucault (1995), **toda relação é uma relação de poder** que se coloca enquanto ação sobre o outro; no caso da medicina, isso se mantém através da sustentação da autoridade médica sobre os indivíduos, uma tentativa de garantir a submissão.

No caso Tupinikim, na medida em que se desconhece os protocolos impostos por um modo hegemônico de vida torna-se mais **fácil** a tentativa de dominação, tudo isso porque a visão histórica de **incapacidade** comparece na relação. No caso da parturiente indígena, ela participa desse **jogo de forças** numa posição de desvantagem em relação aos profissionais que detêm outro tipo conhecimentos sobre aquele corpo.

Eu não queria ir, mas fui obrigada. Quando cheguei lá uma moça disse que não havia vaga, desesperados fomos até outra cidade para conseguir ganhar meu filho. Fiquei em uma sala fria no final do corredor esperando por ajuda, sozinha. Meu acompanhante não pôde entrar comigo. Depois que o médico chegou não vi mais nada, ninguém me dizia o que estava acontecendo, vi meu filho depois de 5 horas, fraquinho, fraquinho (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

A parturiente indígena adentra um espaço desconhecido, em que as **forças** em jogo são radicalmente assimétricas – nas aldeias a relação não se coloca sob uma hierarquia, ou a hierarquia possui outro sentido. Uma vez no hospital, a paciente é obrigada a seguir as normas impostas pela equipe que o assiste e quase nunca participa de seu próprio processo; nas aldeias, ao contrário, o xamã ou a parteira, embora conhecedores de modos de cuidado, atuam apenas sugerindo um **caminho de cura** que respeita as singularidades.

A Lei de n. 9.836, que institui o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena (SASI), garante o cuidado e prevê o uso da medicina tradicional para os indígenas. O artigo 275 da Constituição Federal institui 13 medidas fundamentais que deverão ser seguidas nos equipamentos de saúde para que a assistência a esses pacientes respeite suas tradições e cultura. As parturientes têm direito a intérprete, cardápio específico, acompanhante, acesso diferenciado e priorizado aos indígenas de recente contato, instalação de ambulatórios especializados em saúde indígena (Anexo I), medidas que fazem valer conceitos fundamentais e garantidos pela constituição. Conforme lei constitucional nº 11.634, de 27 de dezembro de 2007, a parturiente precisa ser informada com certa antecedência em qual local será prestado o serviço de acompanhamento da gestação e parto, para minimizar possíveis intercorrências (RODRIGUES *et al.*, 2015).

Nessa direção, o governo brasileiro criou a portaria MS/MG, n. 1.459, que institui a Rede Cegonha, para garantir os direitos das mulheres no **planejamento reprodutivo e a atenção humanizada à gravidez, ao parto e puerpério, bem como a criança e o direito ao nascimento, crescimento e desenvolvimento seguro** (BRASIL, 2000), que inclui o respeito à diversidade cultural, garantia aos direitos humanos, étnicos e raciais, juntamente com a promoção da equidade.

Nesse ponto já podemos perceber uma tímida iniciativa para garantir a diversidade no modo de produzir a assistência ao nascimento, que se estende tanto para o parto hospitalar quanto para o domiciliar, podendo incluir assistência a familiares e às parteiras, bem como o uso de práticas tradicionais de cada povo. No caso de Aracruz, especificamente no Hospital Maternidade São Camilo, já acontece a entrega do *invide* (cordão umbilical) para as gestantes, mostrando um movimento em direção à percepção das tradições indígenas locais – um modo de criar uma brecha entre o modelo de atenção hegemônico que domina a saúde e saberes

cultivados e transmitidos por outras matrizes de pensamento, que incluem práticas espirituais de xamanismo, benzimentos, uso de chás, ervas, emplastos, **esfreguição**<sup>34</sup> e tantas lógicas de produção da cura.

Quando uma mulher Tupinikim ganha seu bebê em estabelecimentos como o hospital, muitas práticas tradicionais nem sempre são seguidas por conta das padronizações de atendimento desses estabelecimentos, como, por exemplo, as restrições alimentares das parturientes indígenas. Os hospitais oferecem cardápios pré-estabelecidos que não atendam as demandas dessa população, trazendo muitos desafios para a vida daquela família e conseqüentemente para a comunidade que se faz incumbida de produzir novos sentidos diante da desobediência.

O saber Tupinikim não se enquadra nos protocolos e procedimentos hegemônicos convencionais; isso porque há lógicas distintas colocadas sobre a produção de saúde, que não se separa o físico do espiritual, mostrando um contato imanente entre a terra, o corpo, o espírito e tudo mais que existe. O que os leva a seguir princípios e ritos na produção de uma saúde que agrega os mundos, como nos lembra a parteira

[...] depois que nasce a mãe precisa tomar um copo de cachaça com pimenta preta para esquentar o corpo, aquecer o bebê e expulsar os espíritos (Fragmento do Diário de Campo, 2018).

Nesse caso, a saúde está ligada à conexão com os espíritos – corpo e instâncias espirituais se misturam, de modo que a **cachaça com pimenta preta** se torna **combustível** para a produção de uma saúde conectada com a vida.

Esse esmagamento das culturas tradicionais e a imposições de modelos hegemônicos faz com que o modo de produção e perpetuação dos saberes de povos tradicionais sejam dificultadas, já que o cultivo das tradições e sua espiritualidade, pontos que compõem sua cosmologia, são impedidos de serem manifestados em ambientes institucionalizados por um saber científico – o que tem como efeito (ou ao menos uma tentativa) a extinção de um povo.

---

<sup>34</sup> É uma prática comum entre as Tupinikim, uma espécie de massagem intensa sobre o ventre da mulheres, mais usada para colocar o bebê na posição de nascer, ajudá-lo a virar no ventre da mãe.(Fragmentos do Diário de Campo, 2017).

### 3. SOBRE A SAÚDE TUPINIKIM

#### 3.1 PRÁTICAS E CUIDADOS TRADICIONAIS

A medicina tradicional cultivada pelos povos Tupinikim deve ser compreendida como parte de um conjunto maior de práticas, saberes e crenças que incorporam o uso de ervas, animais e minerais, além de exercícios, trabalhos espirituais, restrições alimentares, sexuais, benzimentos, encantamentos e feitiços. Uma gama de manejos ligada a sua cosmologia e origem mítica.

Segundo Dominique Buchillet (1991), o modo como gozam sua saúde, como manifestam as doenças e como os membros do grupo reagem a ela nos mostra o funcionamento daquele coletivo, os modos como organizam seu pensamento e sua complexidade.

De imediato podemos afirmar que a medicina tradicional cultivada por aldeias Tupinikim no Estado do Espírito Santo difere radicalmente do modelo biomédico ocidental, por apresentar lógicas singulares de tratamento que não se enquadram (e nem pretendem) ao crivo epistêmico e metodológico de produção do conhecimento hegemônico.

Para a lógica ocidental, o adoecimento está vinculado exclusivamente ao corpo, onde disfunções e anomalias comprometem a estrutura corpórea. Além disso, o adoecimento acomete todos de um mesmo modo independente de seu contexto social e cultural. Uma concepção puramente organicista e bio-fisiológica, que não se vincula ao contexto daquele indivíduo, de modo a destacá-lo de sua sociedade, religião e crenças. Clavreul (1978, apud ZEMPLÉNI, 1982; 1985) afirma que para se constituir a medicina ocidental tal como a conhecemos hoje (uma disciplina científica), foi preciso haver uma constante **negação da singularidade tanto individual como social do paciente e sob o efeito da afirmação da Universalidade do Homem**. Na tentativa de padronizar o indivíduo, ocorreram rupturas importantes no modo humano de existir (aquele que leva em consideração os espíritos e o sobrenatural); o tratamento hegemônico desconsidera a cultura como uma forma de produzir ditas curas.

Na medicina tradicional, o adoecimento é algo inscrito no coletivo, implicando questões relativas às **representações do homem, suas atividades em sociedade e seu meio natural, fatos históricos e míticos** (BUCHILLET, 1991). Toda interpretação da doença é, assim, imediatamente inscrita na totalidade de seu quadro sócio-cultural de referência (BUCHILLET, 1991). No mesmo texto, Buchillet (1991) cita Dozon e Sindzingre (1986) "apesar de sua inegável especificidade como processo orgânico interno [...], a doença [...] é imediatamente inscrita num contexto pragmático e simbólico, num corpo socializado".

Para a anciã em Caieiras Velha, o adoecimento vem da falta de harmonia entre os integrantes da comunidade **Quando briga com o parente, grita com o filho, tudo isso causa a doença** (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

A farinha era de todo mundo junto, os mais jovens plantavam, os mais velhos cuidavam das crianças e faziam farinha, éramos uma só família; [agora] tá tudo mudado, a gente adocece desse jeito e nem consegue dar de comer os netos (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

A causalidade do adoecimento nas comunidades Tupinikim tem relação direta com **agentes humanos e não-humanos**, podendo estar relacionados a espíritos, magias, animais. Quase sempre uma causa exógena, mas que não retira do indivíduo adoentado sua responsabilidade sobre o próprio adoecimento. Isso pode estar relacionado a comportamentos sociais, infrações de regras culturais, desobediência e o descumprimento de atividades coletivas, de modo a fazer muito mais referência à religião e cultura do que propriamente a sentidos orgânicos no indivíduo. Como afirmam Glick (1967) e Foster (1976) **o fato mais importante a respeito de uma doença é menos o reconhecimento do processo patológico (o como) do que de sua causa**. Um processo que envolve uma causalidade dos fatos e uma continuidade das relações em um sistema de interligação entre **humanos e não-humanos**.

Estariam submetidos, portanto, a agentes exteriores humanos, como feitiços, uso de agrotóxicos, ingestão desregrada de alimentos ou ainda não-humanos, como animais, divindades, o frio, o calor, o vento, a lua.

Não há necessariamente divisão entre as causalidades, podendo um só indivíduo apresentar tanto adoecimento por questões exógenas como também endógenas, pois há diferentes níveis de causalidade que preexistem a doença.

Para os Tupinikim, a **causa** seria o mecanismo pelo qual o corpo ou o espírito adoeceu. Se seguirmos mais adiante por essa lógica veremos que esses indígenas ainda consideram mais dois pontos investigativos sobre a doença: seu **agente e origem**.

É importante para a medicina tradicional entender as **etapas** do adoecimento para se conseguir produzir as etapas de cura, num processo que envolve o indivíduo adoentado e sua comunidade. A autora resume da seguinte forma:

A preocupação, neste nível, é unicamente o alívio dos sintomas, o tratamento por meio de plantas ou mesmo de remédios. No caso do agravamento, da persistência ou aparição de novos sintomas, etc., a doença será reclassificada e procurar-se-á a causa última, que é aquela que vai relacionar a doença particular do paciente ao seu meio físico e social de modo a poder responder à questão do **por que eu**. A busca desta resposta motivará o recurso a um especialista, um xamã, por exemplo. Em outras palavras, é o caráter crônico que colocará a doença num nível de interpretação mais profundo. Neste nível, a causa da doença é divorciada do sintoma, contrariamente ao esquema biomédico ocidental, e o tratamento visará mais a causa da doença (cosmológica ou social) que o sintoma ou a manifestação física da doença. (BUCHILLET, 1991, p. 28).

Enfatizo que cada etapa de tratamento é diferente e alcançam instâncias distintas. Os medicamentos herbais, por exemplo, estão no registro do **efeito**, enquanto que as rezas, feitiços e encantamentos estão no registro da **causa** que levou ao adoecimento.

Zempléni (1982; 1985) defende que esse modo de produzir a cura tem relação com **arte dos usos sociais da doença**. Como se trata de uma sociedade sem a hierarquia convencional de Estado, encontrou na doença um modo de controle social. É pelo medo do adoecimento que as regras sociais são respeitadas. A cura do corpo envolve o arranjo social, a espiritualidade e toda a paisagem da comunidade; este complexo sistema justifica para os índios a fé em seu próprio modo de cuidar. Fazer o **ritual de cura** é o principal modo daquela sociedade interagir entre si, firmar laços entre seus membros, produzir símbolos e se organizar politicamente; a cura é um processo de afirmação social.

As tradições ameríndias encontram no natural e no sobrenatural o modo de cuidar das necessidades que porventura o corpo venha a padecer, como explica a anciã como, por exemplo, sobre a viscosidade de uma determinada erva para facilitar o parto; o "azedume para desinfetar e ajudar na cicatrização de uma ferida; a cor preta para esconder uma queimadura ou uma ferida na pele do indivíduo; a dureza da carapaça do jabuti para proteger o corpo de uma criança, etc" (BUCHILLET, 1991, p. 31).

A escolha dos objetos, animais e ervas tem relação com a característica da doença ou anomalia que se busca cuidar. O uso da **trançagem** em chá ou emplastos sobre feridas, por exemplo, justifica-se tanto pelos conhecimentos místicos colocados sobre a planta como pela sua potencial composição anti-inflamatória. Outros exemplos seriam: casca do cajueiro, do ingá ou do cipó alucinógeno *yagé* (BUCHILLET, 1991). Esse cipó tem propriedades alucinógenas e pode ser utilizado na cura de feridas pelo corpo.

As crenças se ampliam para todo o espectro humano nessas sociedades. Um bom exemplo é a convicção de que uma parte da placenta deve ser enterrada logo após o nascimento da criança, num canto próximo da casa onde houve o parto. A placenta não pode ser comida por animais e nem levada pela água, sob pena de morte da criança ou sequelas de dores pelo corpo. Acredita-se que o parto é sempre duplo: nascem duas crianças por vez, uma viva e outra morta.

O enterro da placenta simboliza o destino da criança morta, que veio apenas para cuidar daquela que sobreviveu. A outra parte da placenta deve ser utilizada para o preparo de um chá com propriedades contraceptivas para espaçar as gravidezes ocorridas. Outra crença é a de que os pais e o bebê são ligados pelo cordão umbilical da criança (*invide*). Ao nascer, ocorre a ruptura do cordão, desencadeando uma ferida aberta no abdômen de cada um; por isso, é importante que todos descansem após o parto (até que se finalize o período de puerpério).

Desse modo, para os indígenas é impossível diferenciar o empírico, o natural, ou o objetivamente eficaz do mágico-religioso, sobrenatural ou simbólico, porque "os resultados da experiência se inserem na lógica simbólica e essa lógica nunca contradiz a experiência e, mesmo, se fundamenta parcialmente sobre ela" (AUGÉ, 1986, p. 81).

A metamorfose existente nos mitos indígenas tem muito mais a intenção de guiar o modo indígena de ser, trazer-lhes conhecimento sobre a vida da comunidade do que se ater apenas a uma **origem**, fazendo um trabalho social de fonte e produção de conhecimento vivo e atuante junto às gerações.

Nesse ponto podemos entender que mais do que por mera funcionalidade, o tipo de saber desenvolvido por parteiras, anciões e xamãs se coloca como uma forma de dar sentido e ordem ao universo em que se relacionam (LEVI STRAUSS, 1970).

Um saber guiado pela intuição e pelo desejo de relação, que não se limita aos seres de mesma espécie, ampliando-se para outros seres e também outros mundos. Para Lévi Strauss, esse modo de relação estabelecida pelos indígenas passa por uma composição que se mistura com a arte, com a invenção e com o desejo de conhecer. Para o autor esse seria o conceito do **pensamento mágico**. Um pensamento que se coloca enquanto conexão e não como uma necessidade de produção de funcionalidades. Descartando a ideia de que a produção de saber por esses povos estava vinculada apenas à necessidade, descobre-se que a intuição é o que lhes indicavam caminhos com vistas para o conhecimento (LÉVI-STRAUSS, 1970). A partir desse pensamento, o autor cria um conceito chamado **bricole** – um termo francês que nos ajuda hoje a entender de que modo as práticas utilizadas pelo povo Tupinikim podem ser percebidas para além do caráter funcional, contendo muito mais de uma conexão.

O termo usado por Lévi Strauss nos ajuda a compreender lógicas que não se aplicam sobre o modo eurocêntrico de produção de conhecimento, pois o **pensamento mágico** tem relação com a intuição sensível, a curiosidade e o desejo de conexão, já outras práticas de conhecimento limitam a experiência pelo controle das variáveis, produção de métodos rígidos e a validação de procedimentos, ainda que para isso se precise entrar em completa desarmonia com o ambiente, como no caso de testes que usam animais como cobaias, os desmatamentos para produção de novas plantações e tantos outros modos de sustentar esse tipo de ciência que não se dão por conexão, mas sim por apropriação.

Para o autor, os indígenas também produzem ciência, contudo sobre outras bases, bases de um **pensamento mágico**. Essa relação profunda com o quesito espiritual também se estende para

outros pontos da vida, como no caso Guarani<sup>35</sup>, a educação dos mais jovens. Não há um momento específico para a educação, para a espiritualidade ou para o cuidado com a saúde. Todas as esferas da vida estão integradas,

[...] a casa de reza é a nossa escola, lá é onde temos conselho, orientação, regras; no futuro isso reflete na vida e na saúde. Mas também sei que sem estudo [refere-se à escolarização] a gente sofre nessa vida (Fragmento do Diário de Campo, 2017).

A anciã da aldeia de Areial, atingida pelo crime ambiental da Samarco, em Mariana<sup>36</sup>, explica como o adoecimento tem acontecido; que quando o rio morre, eles morrem também. Menciona, ainda, a introdução de diferentes alimentos na dieta da população daquela localidade e os males causados pelos agrotóxicos:

[...] a gente não vive bem, não come a comida da terra, natural, hoje em dia só quer comer arroz, gordura, refrigerante e açúcar, aí o corpo não aguenta, fica fraco e adocece... hoje não se come uma caça que não esteja envenenada, até a comida, a água, a lavoura e até o ar, a empresa joga doença no vento (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

A anciã faz menção aos produtos químicos que as chaminés da Fibria, antiga Aracruz Celulose, liberam todos os dias. Ela acredita que essa poluição é propositalmente produzida para dizimar a sua aldeia.

### 3.2 O PARTO TUPINIKIM

O objetivo desse tópico foi evidenciar os cuidados em saúde que a comunidade produzia junto a seus membros, chegando a esse compilado de experiências que trago ao leitor. O texto abaixo foi construído a partir da transcrição de trechos das falas de mulheres indígenas, pertencentes a uma das três aldeias, público alvo deste estudo, compilados do diário de campo e que foram coletadas ao longo da realização da pesquisa de campo. Começa assim:

---

<sup>35</sup> Em Aracruz, as aldeias Tupinikim e Guarani são próximas umas das outras, o que faz que com as trocas culturais aconteçam expressivamente; dessa forma as narrativas se misturam e produzem significações em ambas as etnias.

<sup>36</sup> Fundão foi onde ocorreu um dos maiores desastres ambientais já sabidos na história. O rompimento de uma barragem de rejeitos da mineradora Samarco S.A foi noticiado dia 5 de novembro de 2015. Com o acidente, toneladas de resíduos tóxicos seguiram o curso do Rio do Doce e seus afluentes mais próximos até desaguar no mar, inviabilizando o acesso a tudo o que o rio oferece. Além disso, o desastre tirou a vida de dezenas de pessoas (FREITAS *et al.*, 2016).

— O parto que faço começa bem antes. Quando elas sabem que tão cheia vem aqui me avisar, eu fico alegre, porque é mais um guerreiro ou guerreira nessa terra Tupinikim.

— Eu ajudo no que posso, ensino a contar as luas, a não comer coisa que atrasa e a não ficar chateada com o marido. Já no comecinho eu converso com o bebê, às vezes nem barriga tem, mas já tem espírito lá, aí a gente conversa, pra quando ele tiver que sair já conheça a gente e não estranhe meu rosto velho (gargalha).

— A mãe não pode parar de trabalhar não, quanto mais serviço pesado melhor o parto, eu mesmo carregava muita lata d'água na cabeça e sempre tive meus partos bem, hoje em dia as mulheres só querem ficar deitadas e não é bom, nem pra ela nem para o bebê.

— Quando a barriga já está maiorzinha, passo óleo de rícino e faço uma esfreguição pra baixo e digo ao neném por onde ele vai passar, tem que ensinar, porque ele ainda não sabe, eu digo e mostro com as mãos. Por essas mãos aqui já passaram muitas crianças, eu nem sei como, mas às vezes parece que elas já sabem o que fazer (gargalhada).

— Eu faço minhas rezas e não como, de jeito nenhum, coisa que atrapalha, pra quando me chamarem eu estar pronta. Eu me preparo, mas quem prepara a gente é Deus.

— Quando vai chegando próximo e a mulher já está toda inchada, a gente vai dando o chá de abre passagem, todo dia um pouquinho e dali pra frente não tem volta mais (sorri). As mulheres têm medo, mas é uma dor gostosa. Eu sempre digo: é só seguir o que a gente fala, é não comer abóbora e carne de tatu, que dá tudo certo. Abóbora incha demais, tem muita água, atrapalha o parto e tatu cava para baixo, confunde o bebê, faz ele se perder na barriga.

— As parteiras mais experientes sabem que é só contar a lua que sabe quando vai nascer, chegando na oitava lua, a gente se prepara, prepara a mulher e o bebê, vai dando o chá de mato, pedindo a Deus e conversando com o bebê, ele não pode ter medo, tem que ajudar a mãe.

— Quando menos espera, chega alguém aí chamando, não tem hora, eu me preparo e vou. Pego o barbante defumado, uma tesoura amolada passada no fogo e óleo de amêndoa. Não esqueço de Deus, coloco a mão na água gelada para [a mão] acordar e vou.

— Quando chego lá, olho bem pra ela e já sei se vai demorar, mando preparar um café bem forte pra dar força e a gente começa. Dou um pouco de chá de abre passagem para beber e depois dou banho nela da cintura para baixo bemquentinho na gamela, depois banho de sabão branco virgem, levo pra dentro e dou a esfreguição, na frente e atrás.

— No momento do parto, há mulheres que preferem ficar de cócoras e segurar no pescoço da parteira ou no do marido, quem tiver mais forças, isso ajuda a mulher a ficar na posição de parir. A parteira canta, faz esfreguição e ajuda o bebê a encontrar a saída, o resto é o com a mãe e o bebê.

— Ela vai ficando quietinha no canto, perdendo a cor, aí dou mais chá e mais café e mais esfreguição com óleo de amêndoa. Quando vai chegando mais perto, ela vai agachando e pendura no pescoço da parteira, se ela aguentar, ou na corda pendurada no quarto. Tem que fazer força. Agacha e faz força. Se você pensa que é bonito, não é bonito não, no dia que faço um parto não consigo beber e nem comer. Por isso não deixo o marido vê, a mulher não tá pronta ainda, sai muita coisa difícil de ver de dentro dela, não é bom.

— Depois de muitos tempos, a criança vem apontando devagar, aí faz mais força e ela nasce. Primeiro nasce a criança viva, depois a mulher coloca pra fora a criança morta, o irmãozinho que vem abraçado. Ele vem abraçado ao irmão vivo, protegendo.

— Depois que nasce, eu depressa, enrolo o bebê no pano defumado e vou cuidando, corto o invade, três dedos pra cima da criança e amarro. Imediatamente precisa cobrir os ouvidos da mãe e do bebê com um lenço para evitar dor. Assim tem que ficar por vários dias. A mulher que não sabe cuidar dos ouvidos corre o risco de aquebrantar o resguardo, porque o bebê vai sentir dor e ela vai ter que se esforçar, o que não é bom nem para o bebê e nem para a mãe.

– Depois que ajeitei o bebê, pego o irmãozinho morto e dou pro pai enterrar, ele cava um buraco no esteio da casa ou vai no mato enterrar, só não pode deixar bicho comer ou a água levar, porque isso não faz bem. Depois vou cuidar da mãe, olho dentro dela e vejo se ficou alguma coisa, se ficou, dou banho e deixo ela sentada no chá de transagem<sup>37</sup>, [a transagem] ajuda a limpar ela todinha por dentro, se não tiver nada dou o banho de sabão virgem, dou uma esfreguição boa na barriga para a “mãe do corpo” voltar para o lugar, amarro uma faixa e coloco pra deitar.

– Aí o marido fica responsável de fazer o pirão, pega a parte branca da galinha, coloca na beira do fogão à lenha até secar, depois, com aquela carne faz o pirão branco com bastante pimenta, além disso ainda toma um copo de cachaça com pimenta preta porque assim ela vai suar até expulsar os espíritos.

– Enquanto ela sua, o corpo vai ficar quente, pegando fogo, aquele calor da mãe é o que vai aquecer o bebê e também proteger dos espíritos.

– Depois disso, todo mundo tem que ter descanso: o pai sente tudo o que o bebê sente, ele precisa ficar deitado vários dias e não pode fazer esforço. Os três ficam ligados, quando o bebê nasce fica uma ferida aberta na mãe, no pai e no recém-nascido. Não pode desobedecer, tem que cuidar, tomar chá pra ferida fechar logo e comer pirão de Catutu pra dar força.

– Essas coisas fia, ninguém fala pra vocês, a gente é que sabe.

### 3.3 COSMOLOGIAS E PRÁTICAS DO PARTO TUPINIKIM

Nos relatos compilados acima podemos perceber o modo singular com que indígenas Tupinikim estabelecem relações com os muitos mundos, transitando por múltiplos sentidos

---

<sup>37</sup> Planta conhecida pelos seguintes nomes: **Tansagem, Tanchagem, Transagem, Tranchagem, Tanchagem-maior, Plantagem, Língua-de-vaca, Cinco-vervos, Sete-nervos e Erva-de-orelha**. Devido às mucilagens das suas folhas, exerce uma ação protetora das mucosas inflamadas e das vias respiratórias, impedindo a atividade de substâncias irritantes e promovendo a diminuição do processo inflamatório. Age sobre as vias respiratórias superiores, protegendo a mucosa e auxiliando a expectoração (MOCHIZUKI, 2013).

que essas relações lhe trazem, sejam vegetais, animais, espirituais, humanas, mitológicas e tantas outras.

Isso mostra uma perspectiva sobre a vida que influi no modo de relação desses povos com os demais **entes** do universo. Para Viveiros de Castro (2002), a forma com que os indígenas se relacionam com tudo mais que existe é peculiar por dar-lhes uma humanidade que as demais sociedades não consideram; sendo assim, afirma que há **uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos**.

Tudo que existe, portanto, partilha de uma humanidade em si e o que nos diferencia está no estereótipo, como uma espécie de camuflagem, distinta e peculiar a cada espécie. Como, por exemplo, uma onça que apresenta uma forma singular (com pêlos característicos, garras, dentes grandes e pontiagudos). Para os indígenas essa onça se reconhece como humana e reconheceria em nós humanos, uma presa (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). Diante da própria perspectiva, todos se reconheceriam como humanos e os demais, possíveis presas. A referência seria sempre a humanidade existente em cada espécie.

O que difere exponencialmente do modo hegemônico de perceber e se relacionar com o diferente, já que no modo ocidental a relação entre humanos e não-humanos parte do princípio de que os animais são parte de um processo evolutivo em que os humanos se encontram em **vantagens**, o que lhes concebe uma certa **superioridade** em relação aos demais, afirmando a ideia de que o humano é a versão mais bem **acabada** e evoluída de tudo que existe no reino animal. Para os indígenas o contrário seria o correto, onde a evolução partiria do humano, o comum a todos os seres seria uma humanidade universal e as formas corpóreas seriam secundárias nesse processo; desse modo, todos os seres teriam uma humanidade de princípio: "o referencial comum a todos os seres da natureza não seria o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição" (DESCOLA, 1986, p. 120).

Avança com a concepção de que a diferença entre humanos e não-humanos esteja no **grau** e não em **natureza**. Assim, tudo que existe possui humanidade e é o que há em comum que lhes permite experimentar emoções e fazer, inclusive, troca de mensagens, podendo ser com a mesma espécie ou ainda com espécies diferentes – o que demonstra não haver divisão rígida entre os mundos, mas uma constante intercessão entre eles. Há quem possa transitar essas

instâncias sem provocar danos, contudo de maneira controlada e normalmente com ajuda de cantos, defumações, ingestão de estimulantes naturais, orações, danças e outros meios mais.

Os Xamãs são seres sensíveis aos dois universos e por meio dessa acessibilidade travam diálogos possíveis que reverberam no intuito de reconectar com a sabedoria interior da multidimensionalidade do ser, capazes de gerar conexões com seres espirituais que produzem efeitos de limpeza dos corpos físicos e harmonização junto ao ambiente – o que gera uma conscientização do aspecto espiritual de cada um e de sua inter-relação com a natureza e com o planeta a que pertence.

Segundo os Tupinikim esse processo de interação entre o ser e suas divindades atualizam suas habilidades de coragem, força e sabedoria para lidar com questões generalistas, curas (enquanto algo interior) e prevenção de doenças.

No caso Tupinikim, por conta das muitas mudanças no seu modo de vida, não há Xamãs declarados; contudo como diz, Brunelli (1996) pode existir uma situação de xamanismo sem Xamãs, enfatizando a persistência das visões coletivas sem a presença de Xamãs praticantes como produção de um coletivo no cultivar de práticas de uma sabedoria que se dá pela conexão enquanto um estilo de vida e não como algo centrado no indivíduo.

O xamanismo é a instituição reguladora da ordem e paradigma da fabricação da pessoa, representando o eixo de articulação simbólica das dimensões extraordinária e ordinária da existência da sociedade e do sujeito, sendo seu papel determinante tanto na condução dos processos migratórios quanto na orientação da vida social (BULCHILLET, 2006).

No xamanismo, conhecer bem alguma coisa é ser capaz de atribuir o máximo de intencionalidade ao que se está conhecendo. O bom conhecimento é aquele capaz de interpretar todos os eventos do mundo como se fossem ações, como se fossem resultado de algum tipo de intencionalidade.

Para nós [referindo-se à ciência moderna], explicar é reduzir a intencionalidade do conhecido. Para eles [xamãs], explicar é aprofundar a intencionalidade do conhecido, isto é, determinar o objeto de conhecimento como um sujeito (BULCHILLET, 2002, p. 487- 488)

O modo como as parteiras se relacionam com as ervas que doam aquilo que possuem para se integrar ao corpo de outro **ente**, diz-nos de uma comunicação direta com o espírito daquela erva. Quando a parteira conversa com a planta ou sonha com algo que lhe sugira um potencial de cura, não há o que duvidar, pois há uma conexão já firmada, através do sonho ou mesmo de uma intuição. O contato é estabelecido diretamente, entendendo que a própria humanidade da planta, em contato com humanidade do homem, ensina-lhe sobre seu engajamento com a vida do coletivo – que no caso do adoecimento, a erva se doa para se integrar ao outro. Isto nos sugere uma prática xamânica.

A parteira explica como se conecta com a erva que deseja para o tratamento de alguma enfermidade:

Saio andando nesse pedacinho de mata que ainda resta aqui, pedindo e cantando aos espíritos da mata para me ajudarem a achar a planta certa, as que mais me ajudam eu já tenho no quintal, as outras eu busco lá no chapadão (Fragmentos dos Diários de Campo, 2018).

Para o povo Tupinikim, a fala humana, proferida de especial maneira, tem o poder de abrir canais de comunicação. No caso das plantas é como se a palavra falada despertasse a humanidade presente e, a partir dessa conexão, firma-se uma espécie de acordo e troca. Do mesmo modo acontece com os animais. Quando necessário, **sangra-se um animal** para que dele possa se extrair alguma parte que possibilite a cura de outro ser; antes que o sacrifício aconteça, há um diálogo através de cantos e reza ou até mesmo um balbuciar de palavras inaudíveis. **É um pedido de permissão**, diz a parteira:

ele tá vivo como nós. Se uma criança está com tosse e precisa de óleo de galinha pra passar nos peito, a gente tira da galinha, esquenta bem quentinho e passa, o animal entende, sabe que depende dele (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

Aqui podemos perceber que humanos e não-humanos estão conectados em um mesmo ciclo de vida onde há **reciprocidade** e doação (DESCOLAR, 1992).

Há ainda regras homólogas às regras humanas, como no caso da janaúba que enfeitiça **mulheres-moças** e as engravida. Os Tupinikim acreditam que animais podem se tornar humanos e, da mesma forma, humanos se tornam animais em específicas situações. Desse

modo, se uma moça, após sua primeira menstruação, desobedece as regras de prudência de seu povo, ela corre o risco de engravidar de uma cobra que se **disfarça** de humano. Isso lhe servirá de punição e controle sobre a conduta dos demais membros da aldeia que encontram nessa tênue relação entre mundos uma forma de pactuar suas regras sociais.

Vale ressaltar que o polimorfismo vai variar diante de cada específica situação que se apresenta – por exemplo, quando se comete alguma infração, como no caso da Janaúba (a forma de punição ao descumprimento da regra seria engravidar de um não-humano e ser responsável, juntamente com sua família, pelo ocorrido). Isso lhes traria complicações que somente com abdições de prazeres, defumações, restrições alimentares, cuidados com o corpo e contatos espirituais seria possível restabelecer-se.

Para os Tupinikim tudo que existe está munido de espiritualidade, incluindo objetos inanimados, que comportam e agem segundo essa conexão. A parteira conta sobre colocar a tesoura na cama junto ao bebê que acabou de nascer, pois há na tesoura espíritos que cortam o **mal-olhado**, espíritos que podem **entristecer a criança**, podendo levá-la até a morte. A anciã Tupinikim acredita que os objetos são dotados de intencionalidades e que o ato de colocar a tesoura sobre a cama faz com que proteja o recém-nascido de energias ou espíritos ruins que alguém possa ter trazido.

### 3.4 PARTEIRAS TUPINIKIM E SEU PROCESSO DE FORMAÇÃO

O ato de partejar é quase que exclusivamente desenvolvido por mulheres, um ofício importante e respeitado em comunidades tradicionais.

A formação de uma parteira não é algo pontual, mas sim um aprendizado que se adquire ao longo da vida, um processo gradual que envolve **aquilo que ouve falar**, as vivências com parteiras mais experiente e até sua primeira emergência. Quando uma menina se torna capaz de sozinha acompanhar um parto, cuidando da mãe e do bebê, para a comunidade Tupinikim está pronta para **apanhar menino**. Esse ofício requer da mulher um constante processo de aprendizado, em cada parto novas práticas são colocadas em ação acrescida de novas experiências e saberes.

Uma parteira de Caeiras Velha narra como foi seu **processo de formação** e os caminhos percorridos até acompanhar seu primeiro parto:

Eu era bem novinha, mas já sabia que levava jeito para **pegar menino**, me lembro que quem fazia os partos lá me casa era meu pai ou minha avó. Uma noite minha mãe estava passando mal, meu pai já sabia do que se tratava, então disse assim para mim e para meus irmãos: hoje vocês irão dormir cedo, porque um avião vai jogar um bebê. Eu tinha por volta de 7 a 8 anos, mas não era boba, sabia que ele estava mentindo. Logo, meu pai nos colocou para dormir e entrou para o quarto com nove brasas quentes, um prato de esmalte branco, panos brancos limpos, uma tesoura afiada e óleo de rícino. Eu era muito curiosa e não consegui dormir, fiquei a noite toda com o ouvido no barro prestando atenção em tudo que acontecia lá dentro (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

A parteira Tupinikim nos mostra uma formação construída sob o viés ético da produção de um corpo que se deu situado nos desafios cotidianos em que vivia, cuja qual encontra ferramenta para sua formação na audição advinda por entre o barro, além de sua perspicaz intuição – que lhe sinaliza para o evento e para as experiências compartilhadas, ainda que veladas pelos anciões da família.

Além disso, contou-me que sempre observava outras mulheres ao ganharem seus bebês, admirava o trabalho de parteiras e que esse interesse foi lhe dando uma certa **vivência**, que não imaginou lhe ser útil como ofício.

Contudo ao fazer visita a uma senhora grávida, deparou-se com a mulher em dificuldades para parir e que naquele momento não teve dúvidas sobre o que faria. Pediu, então, que a mulher segurasse seu pescoço (de modo a ficar de cócoras), enquanto cantava e tocava seu abdômen ensinava o bebê o caminho. Terminou dizendo, **a mãe quase morreu, mas conseguiu dar à luz a um menino saudável, que hoje é um adulto casado** (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

A parteira que narrou essa história aparenta muito orgulho da coragem que teve, pois era a primeira vez que havia **pegado menino** e que na hora do acontecimento se sentiu pronta para ajudar a mulher em apuros. Fez, de modo a produzir e inventar sua própria ação, pois o que estava em jogo era se aproximar de um saber, até então, desconhecido.

Desse modo, compor com parteiras Tupinikim, é entender que o saber por elas desenvolvido não passa por manuais ou qualquer outro modelo prévio, mas sim por saberes inscritos sobre a própria pele, oriundos da experiência incorporada que compõem narrativas e memórias vivas que se atualizam nas práticas cotidianas do cuidado coletivo junto aos membros da aldeia.

Vale ressaltar que a formação de parteiras não pode ser entendida como um suporte de identidade, mas sim,

[...] como instrumento que articula significações sociais e cosmológicas, onde, talvez, possamos dizer em corpo matriz de símbolos e práticas que compõem o coletivo (SEEGGER *et. al.*, 1979)

Desse modo, atores que assumem essas funções estão dispostos na comunidade como instrumento de organização da experiência social, como construção coletiva que dá sentido ao vivido. Tais designações de pessoa, como parteira, no âmbito indígena, são melhores entendidas quando pensados no coletivo como agregador de funções sociais e não na formação individual como acontece na profissionalização. Tanto é que, no início do trabalho, não havia mulheres que se identificavam como parteiras. Muitas vezes, perguntávamos sobre as parteiras e muitas vezes a resposta era que não existiam mais parteiras. No decorrer do trabalho, essas parteiras (que não existiam num primeiro momento) começam a aparecer. E elas surgem exatamente na convivência.

À medida que se constituía um território comum, uma terra comum, certa memória de um povo dava nascimento a essas parteiras. Mais uma vez me dou conta que as parteiras não existem como pressuposto de um mundo já dado, mas como efeito de uma memória que se atualiza dos gestos mais sutis às lutas e pautas mais abrangentes.

Nesse ponto, o Grupo de Mulheres também foi um dispositivo importante de acolhimento e atualização dessa memória viva, que se atualiza como um **ser Tupinikim**. De certo modo, esse lugar de luta (luta em relação a um hegemônico que visa o extermínio dos modos de vida singulares) que as parteiras ocupam, ganha uma visibilidade importante. Digo importante não para as aldeias, pois lá elas ocupavam um lugar, digo no sentido político em que essas mulheres passaram a brigar por direitos de suas comunidades. **Hoje os alunos todos me**

**convidam para falar nos lugares, aí eu falo do que já fiz, eles ficam de butuca assim quando sabem que sou parteira** (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

Portanto, entender a produção de saúde e a formação de uma parteira passa por entender os muitos sentidos de corporalidade e produção de aspectos coletivos concentrados em um papel social, entendendo ainda tratar-se de princípios que operam ao nível da estrutura social de uma comunidade, já que a formação está intimamente ligada a uma produção de cunho coletivo.

### 3.5 SANGUE QUENTE E SANGUE FRIO, O NASCER DE UM TUPINIKIM

Os cuidados com as mulheres Tupinikim começam desde a infância no ensinamento de atividades como fiar, produzir artesanatos, cuidado com os irmãos. Com o seu crescimento, outros cuidados e deveres são acrescidos a sua rotina: no momento em que alcança a primeira menstruação, passa por um período de reclusão que dura em média 15 a 20 dias, sob o cuidado das mulheres da casa. Nesse período a **menina-mulher** não pode sair de casa, banhar-se em água fria, tomar vento e deve comer sem o acréscimo de sal, óleo e pimenta.

Não se deve banhar no rio e nem fazer xixi no mato, pois corre o risco de engravidar de uma Janaúba, uma cobra que entra na mulher (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

Além disso, a reclusão é importante, pois segundo as anciãs a mulher tem um cheiro e esse cheiro pode atrair espíritos, sentimentos e situações. Desse modo, quando a mulher está menstruada, o homem normalmente se afasta, em respeito a essa mulher e também para não ser afetado. Durante esse período, a mulher não faz comida, não lava o cabelo, não pega peso e não frequenta lugares com muita gente, pois tudo isso pode abalar sua cabeça. Até mesmo o modo com que se pisa no chão precisa ser suave, para evitar que o sangue suba, porque quando ele sobe, a mulher pode ter dores na cabeça, esquecimento, sentimentos incompreendidos e até mesmo ficarem loucas.

Por isso ficamos em silêncio, ele [o silêncio] nos ajuda a colocar isso tudo em ordem dentro de nós. Quando as mulheres enlouquecem é porque alguém nos enlouqueceu, alguém atingiu nosso silêncio e tocou nossa dor, nós não nascemos loucas (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

Após esse momento, um banho de ervas lhe ajudará a purificar o corpo e os cabelos serão amarrados e permanecerão até o próximo ciclo. A mulher será assistida até que aprenda a se cuidar sozinha e, todos os meses que a menstruação novamente comparecer, ela precisará guardar seus dias reclusa. Com o avanço da idade e o fim da menstruação, as mulheres sentem-se livres como os homens, a anciã diz que é uma felicidade o fim de seus ciclos.

Há mitos, como esse Guarani, que esclarecem o porquê das mulheres precisarem de um cuidado especial:

*Niandeci* foi abandonada pelo *Nianderu*, o que nos mostra que não existe *ser* perfeito, mas sim equívocos. *Nianduru* deixou sua esposa grávida e ela frágil foi atrás do marido, nesse caminho ela se perdeu e morreu. Por que ela seguiu *Nianderu*? Porque ela não estava bem, segura e equilibrada em seu próprio ser. Se ela estivesse, certamente não iria atrás do *Nianderu*. Por isso precisamos nos fortalecer para não nos perdermos, as mulheres precisam saber dos alimentos e das regras, como segue e como aprende a viver do nosso modo. Um aprendizado que se dá por etapas, aos poucos, que depende do momento e do espaço em que a gente tá vivendo (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

Nesse tempo, quando aprende seus afazeres e a se cuidar, já pode casar, pois para os Tupinikim está pronta para construir sua família. **Quando casa, a gente ganha mais um filho, diz a anciã. O genro passa a compor diretamente a família da mulher, ajudando continuamente nos afazeres da família que agora também é dele, como plantar, colher, caçar, pescar. É uma felicidade.** O menino também passa pelo seu ritual de passagem, que nesse caso é bem diferente, segundo as anciãs. As meninas têm **sangue frio**, por isso precisam ficar reclusas, em silêncio e mexendo com coisas miúdas, para que sintam sua própria dor e aprendam a dominá-la sozinhas. Já os meninos são de **sangue quente** e por isso precisam **castigar o corpo**. O que seria isso? O menino, quando começa a engrossar a voz, tem que construir o corpo; o homem verdadeiro é aquele que tem mais paciência, mais tolerância, que mais consegue dialogar com as mulheres.

**Os homens falam baixo, principalmente os mais jovens; falam pouco, porque precisam ouvir mais e tem a ver com o ritual** [quando sua voz engrossa, é tempo de fazer a perfuração de seu lábio inferior (no caso Guarani), assim ele será obrigado a se calar e escutar mais].

Se o menino for disciplinado, fazemos o furo e já passamos banha para não infeccionar e ele recuperar mais rápido, mas caso ele seja desobediente, deixam que

infeccione para que ele saiba o valor de suas palavras e de suas dores. Ainda assim ele precisa estar em ação o tempo todo, estar em movimento; faz casa, caça, levanta cedo, toma banho no rio gelado, tudo isso para torná-lo mais tolerante [...] ele tem sangue quente, precisa judiar desse corpo e desfazer o que pode representar como risco depois (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

Todo esse preparo faz do homem mais forte, mais ágil e tolerante, uma espécie de educação para a vida. No decorrer dessas atividades o homem vai adquirindo características fundamentais para compor sua própria família. E por fim, quando ele já consegue **construir sua casa e cuidar do seu roçado ele já está pronto**.

**A gente já sabe também que, não demora, vem indiozinho**, (gargalha a anciã). Segundo a tradição Tupinikim, a criança é formada no útero da mãe partir do acúmulo de secreções: sêmen e sangue menstrual. Toda vez que executam o ato sexual essas secreções são somadas a fim de formar o novo Tupinikim.

Quando, então, a mulher se descobre grávida, começa um preparo que envolve o casal e se estende para toda a comunidade. Nos primeiros meses há momentos de abstinência sexual, pois se acredita que o bebê precisa de maior energia. É nesse momento que a mulher se afasta um pouco do marido; ele pode sentir enjoos, náuseas e fraquezas, pois o bebê está **puxando energia** do pai também. Os membros da comunidade o ajudam nesse momento difícil, encorajando-o a passar por essa etapa; meses depois tudo se normaliza.

O casal indígena precisa seguir os direcionamentos dos anciãos, principalmente das parteiras, pois na cultura dessa sociedade a desobediência causa sérios problemas para os pais e o bebê, que podem ser castigados com doenças, anomalias e até mesmo a morte. São restrições alimentares, de comportamento e de condutas durante toda a gestação do casal. Nesse período, a mulher continua suas atividades normalmente, catando lenha no mato, carregando lata d'água na cabeça, carregando os filhos no colo (ou na cacunda, até que consigam andar), além dos muitos afazeres domésticos, pois acreditam que este esforço prepara o corpo para o momento do parto.

Na minha época fazíamos de tudo, hoje as mulheres só ficam deitadas, comem o que sobra nas panelas, aí não conseguem ganhar seus bebês e precisam do hospital (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

A anciã alerta para a introdução de alimentos processados (e em excesso) no dia a dia das aldeias e dos danos que isso tem causado:

Antes comíamos o pirão da galinha nova, sem alho e sem sal, peixe feito na fogueira e coisas que achávamos no mangue, isso não deixava inchar o bebê na barriga (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

No período da gravidez, a mulher é acompanhada por outra mais velha que pode ser sua mãe, sua avó, uma vizinha ou uma parteira experiente. Essa mulher ajuda ensinando os chás, avaliando a posição do bebê, contando as luas e fazendo **esfreguições**. Os cuidados são uma espécie de **pré-natal** Tupinikim, que ajuda a garantir a saúde física e espiritual do bebê e de sua família. No caso dos Tupinikim, o contexto do nascimento é central na formação de mundo, do comum e da pessoa. Por conta disso imprimem regras, ritos, cantos, condutas, uso de ervas, massagens, restrições alimentares, que vão desde antes à própria concepção, passando por toda a gestação e resguardo. Pai, mãe e filho Tupinikim estão ligados, de modo que todos precisam cultivar restrições desde o período de concepção, passando pelo nascimento indo até, aproximadamente, o primeiro ano de vida.

Como lembra a parteira:

o pai não pode fazer armadilha nesse período, nem a mãe pode amarrar colar e pulseira, pois quando eles amarram coisas no corpo ou fazem armadilha, o bebê também se amarra no invide, aí a mulher não consegue parir. (Fragmento do Diário de Campo, 2017).

Desse modo, quando as regras cultivadas são quebradas, a produção do adoecimento vem como consequência da desobediência, esclarece a parteira Tupinikim, que pode acometer tanto os pais quanto o bebê. Além disso,

[...] o bebê não pode sair de casa durante sete dias, porque se não pega o **mal de 7 dias**, ele precisa ficar só com a gente da família; ninguém vai visitar antes disso (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

A comunidade produz os ritos que ajudam a segurar o bebê no ventre da mãe, de modo a todos serem responsáveis por aquela gestação.

Se uma grávida sonha ou aparece em um sonho pra você, dizendo o que precisa fazer e você não faz, o bebê dela fica prejudicado. Quem quer isso? Quando o

bebê nasce e a mãe vai se alimentar do pirão branco todo mundo que estiver ao redor também precisa comer um pouco do seu prato, isso é que vai dar fartura de leite para o bebê (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

Aqui podemos perceber o entrosamento dos membros da comunidade para garantir a vida do novo membro e a produção de um espaço comum, onde as relações compunham a chegada do novo integrante ao grupo e proporcione a atualização de condutas, ritos e práticas próprias da cultura daquela comunidade.

O bebê só se tornará um Tupinikim quando receber um nome, que poderá fazer menção a virtudes, como a qualidade de um animal, uma erva ou um ofício.

A nossa ligação com a terra é tão forte que só se dá nome à criança quando ela começa a andar, quando já está mais forte e fixa na terra; antes disso não faz sentido, pois o nome nos ajuda a entender por onde será sua caminhada e é a partir do nome que a gente vai entendendo o modo dessa pessoa (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

As crianças quando nascem são tratadas da mesma forma, não existe distinção entre os sexos, pois não existe, para nós, ela ou ele, para nós existe alguém. Se precisa especificar vai dizer fulana ou fulano, dando o nome e se referindo diretamente à pessoa. Para nós não existe gênero (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

Os cuidados com aquela vida se iniciam na gestação e perduram até a fase adulta: os Tupinikim sabem que desde a infância não se pode gritar com as crianças, deixar que tomem vento forte, atravessar o rio sozinhas ou se perder no mato, pois seu espírito pode se assustar e não voltar mais. Há espíritos do outro lado que podem **pegá-lo**,

[...] não por maldade, mas porque é da mesma família e o bebezinho gosta de brincar com eles, daí vão embora juntos, por isso é muito importante cuidar e ficar perto da gente (Fragmentos do Diário de Campo, 2018).

### 3.6 CHEGO PESQUISADORA, TORNO-ME AMIGA E PERMANEÇO MADRINHA

Era uma noite de festa. Viajamos por horas, atravessamos o rio a remo, até que chegamos a uma faixa de terra iluminada. Aquela não era minha primeira vez naquele lugar, mas era a primeira para muitas das minhas companheiras de trabalho na pesquisa. Eu já praticamente encerrara o primeiro ano no mestrado, caminhava para o último, ainda partilhando daquela

angústia comum de estar no meio do caminho – contudo bem mais administrável do que em tempos anteriores.

Comboios é um estreito de terra, uma faixa entre o rio e o mar, um lugar privilegiado já que tem uma abundância em água doce que lhes permite cultivar algumas hortaliças e água salgada que lhes garante fartura de peixes/mariscos. Além disso há um certo isolamento geográfico, já que seu principal acesso é por via de barcos.

O rio ainda tem predadores naturais, peixes piranha, uma espécie carnívora que habita água doce e que protege o vilarejo dos aventureiros que se arriscam através do nado. Na outra margem, o mar, que é demasiadamente agressivo, garante-lhes ainda mais segurança e proteção de suas terras.

Éramos convidados e por isso já nos aguardavam na margem do rio; atravessamos todo percurso com a ajuda de um jovem Tupinikim que, remando até a outra margem, levou-nos. Comemorávamos o aniversário da mãe do cacique, uma senhora gentil que, junto de seu marido, décadas atrás, ajudou a fundar aquele vilarejo. Guiomar é mãe de 12 filhos e já perdeu a conta de quantos netos e bisnetos tem. Além disso, foi parteira na região mas atualmente deixou de **apanhar menino** pois suas **vistas**, como ela mesma diz, não a ajudam mais.

A casa estava cheia. Do lado de fora preparavam um churrasco que perfumava todo o ambiente. Na grelha haviam peixes do rio e do mar, pescados pelos próprios moradores que montavam um verdadeiro banquete. Estávamos todos muito alegres, bebíamos e dançávamos... vários casais rodopiavam no quintal da casa de Dona Guiomar.

Percebo que dentre o círculo dos filhos da aniversariante, a esposa de um deles estava grávida, uma boa oportunidade para conversar um pouco. Aquela seria uma chance para agregar mais informações à pesquisa para a qual eu estive ali ao longo de tantos dias.

Aproximo-me e descubro que aquela gravidez já beirava os sete meses e que para minha surpresa já havia data marcada para o parto acontecer. Demonstro interesse por entender como haveria uma data se ainda faltava um tempo considerável para o parto. A gestante me

explica que a médica havia dito que provavelmente não teria passagem, por ser nova demais e que por isso já garantiria sua vaga marcando seu parto cesáreo para a data do dia 16 de janeiro de 2018. Data que me surpreendeu de tal maneira que se tornou uma marca em mim. Essa informação aguçou meu interesse por entender o que levava aquela médica a meses antes marcar uma cesárea para uma mãe que não apresentava nenhuma intercorrência. Naquele momento a festa deixou de ser interessante e converso por mais de duas horas com a gestante; ela, muito atenciosa, respondia aquilo que conseguia e, cada vez mais, percebo que não havia motivo para tal procedimento.

A gestante me olhava como quem não entendia o porquê de tanto interesse. Por fim encerramos a conversa e fomos dançar, cantar os parabéns e comer os doces que havia sobre a mesa da festa.

Aquela história não saiu da minha cabeça; eu não tive, contudo, mais contato físico com a mãe e seu bebê, pois ela reside em outra aldeia que eu ainda não havia visitado. Desde aquele dia, porém, fiz contato semanalmente com o cacique, tio da criança, para perguntar sobre a chegada do bebê. Sempre me atualizavam que o bebê estava bem. Já em janeiro, bem próximo da data marcada pela médica, a gestante teve alguns problemas de saúde por conta da ansiedade: sua pressão arterial descompassou e ela precisou cuidar disso antes de fazer o parto. Foi quando adiou a cirurgia. Juliana resolve que não marcaria data e que somente quando a placenta rompesse iria ao hospital e que assim decidiria qual seria seu parto junto com o plantonista do dia.

Foi quando o parto deixou de acontecer no dia 16 de janeiro (prazo sugerido anteriormente), passando pela espontaneidade do corpo de Juliana e Vinícius, para o dia 24 de janeiro: 8 dias à frente do que havia sido agendado! Oito dias que representariam prematuridade, oito dias a mais de vida intrauterina e maturação daquele corpo.

Segundo dados da OMS cerca de 15 milhões de bebês nascem prematuros<sup>38</sup> todos os anos no mundo, o que equivale dizer que 10% dos nascimentos acontecem antes da hora. No Brasil

---

<sup>38</sup> São considerados prematuros os bebês que nascem antes de completar 37 semanas. Eles são classificados de três formas: bebê prematuro tardio, nascido entre 34 e 36 semanas; prematuro precoce, nascido antes de 34 semanas e o prematuro extremo, que nasce antes de 28 semanas de gestação (BRASIL, 2017).

esses dados são ainda piores, um montante de 340 mil nascimentos por ano (40 por hora) segundo o Sistema de Informações sobre Nascidos Vivos (SINASC, 2017).

Outro dado importante é que a **cada dia a mais do bebê no útero da mãe equivalem a três dias a menos na UTIN – Unidade de Tratamento Intensivo Neonatal**, segundo Dr. Mario Macoto, coordenador científico do departamento de obstetrícia da Maternidade Pro-Matre Paulista, o que mostra a importância de uma gravidez ser acompanhada por profissionais sérios e comprometidos com a saúde da mãe/bebê e não somente com suas agendas e ganhos financeiros.

Pude entender que Juliana confiara na médica e que, por desconhecimento, timidez e medo de contrariá-la, seguia todas as suas recomendações sem questionar, o que a levou a marcar seu parto para uma data anterior ao que previa seu biológico. Contudo, por providências de um biológico atento, os planos de antecipação não se concluíram e Vinícius veio ao mundo quando enfim desejou. Eu me sentia muito feliz, senti-me orgulhosa daquele pequeno Tupinikim, que de algum modo sentiu as energias de um diálogo preocupado e deu um jeito de ficar mais um tempo dentro de sua mãe.

Após esses oito dias, Juliana sente sua bolsa romper, vai até o hospital e dá a luz a um bebê saudável. Um lindo menino de olhos levemente puxados e cabelos pretos esvoaçantes. Contentei-me com a felicidade de que Vinícius e a mãe passavam bem.

Após 21 dias recebo uma ligação: era o cacique, tio do recém-chegado Vinícius. Ligou pois precisava me dar um recado de Juliana. **Ela mandou dizer que o bebê nasceu muito bem, com muita saúde e mandou perguntar quando a doutora irá vê-los.** Eu, feliz pela notícia, disse que assim que pudesse iria até Areal. O cacique insiste que Juliana ainda mandara uma segunda pergunta, se eu aceitaria ser madrinha de seu garoto. Eu não sabia o que dizer, jamais imaginei que seria madrinha de uma criança, ainda assim prontamente respondi: claro que aceito. Isso será uma honra! Senti-me completamente encantada com tal proposta e muito feliz por ter sido aceita naquela comunidade. Hoje, quando me chamam de comadre, eu realmente sinto que componho um lugar junto daquelas pessoas, em meio àqueles amigos que conquistei.

Vinicius nasce para mim como uma força que resiste às imposições médicas, aquele que insiste e não se permite esmorecer diante de uma ordem. Um pequeno valente que lutou contra o calendário cartesiano, contra o tempo dos hospitais e o desejo do especialista. Isso é ser Tupinikim!

Dessa narrativa ficam alguns pontos importantes que analiso agora, como o modo como me incluo no grupo, pois assim como Vinicius, fui também capaz de nascer para eles. Talvez seja possível começarmos desconstruindo os padrões tradicionais que conhecemos de família, já que as relações entre os indígenas apresentam outras particularidades, diferentes daquelas instituídas pela cultura hegemônica, que compreende **família** enquanto um lugar heterotópico e composto por padrões já muito naturalizados. O que está em jogo no caso Tupinikim são as **pluriparentalidades** e o **parentesco autoconsciente** que produzem os laços peculiares entre os membros da comunidade e tantos outros, que porventura, venham a se somar. Esse modo mais fluido de produzir vínculos e laços subvertem padrões e causam certa estranheza aos olhares externos.

A dinâmica de vivência nas aldeias Tupinikim apresentam outras prioridades, começando pela posição das casas, que são construídas de modo tradicional visando a socialização do grupo. Elas são feitas umas de frente para as outras, de modo a preservarem um espaço central comum. O cuidado uns com os outros acontece diariamente, pois a proximidade (e os laços que se produzem) faz com que todos sejam responsáveis pela vivência entre eles.

Um exemplo disso envolve o cuidado com crianças, que são da alçada de todos que residem ali. A circulação de crianças e de pessoas de outras origens é comum, elas não estão restritas apenas aos cuidados de parentes próximos, mas de todos, como se cada um ali detivesse responsabilidades sobre aquele do grupo. Essa liberdade é impedida apenas quando os Tupinikim estão atravessando algum rito de passagem, como a menina que não pode sair de casa nos dias de sua menarca ou os meninos que precisam ficar reclusos quando passam pela puberdade. Da mesma forma, são integrados ao grupo visitantes, andarilhos, pesquisadores, amigos e tantas outras pessoas que abandonam outros estilos de vida para se juntarem aos indígenas, sendo acolhidos como parentes.

Ao longo de periódicas visitas, fui ficando; no começo me sentia ignorada, como se ninguém ali me visse de verdade, mas com o passar do tempo fui sendo incluída nas atividades, até que em um determinado momento me tornaram madrinha de uma criança, o que me chegou como uma grata surpresa! Agora eu era mais uma em quem confiavam responsabilidades, desde ajudar nos afazeres até o cuidado com os mais novos.

Quando penso sobre esse gesto percebo alguns significantes em evidência, pois o modo como incluem o recém chegado é a forma que encontram de controlar as alteridades, aproximando-se daquilo que lhes é diferente, trazendo o estrangeiro para mais perto, em alguns casos em posição de destaque, a fim de conhecê-lo melhor e experimentá-lo enquanto “membro”.

Voltando à organização interna das aldeias: o circular de pessoas livremente, principalmente de crianças, faz com que a noção de cuidado seja uma medida ampliada e que desse modo não se coloque em jogo somente criar os próprios filhos, mas também em perpetuar o modo de vida através de gerações; uma responsabilidade coletiva em prosperar o grupo. Reproduzir é algo maior: não significa apenas ter filhos, mas criá-los, assim como sua inteira geração (MODELL, 1998).

Ter filhos [...] envolve um aspecto político de reprodução particularmente sensível já que diz respeito à redistribuição das crianças e não apenas sua produção (FONSECA, 2006).

Ao circular em diversos grupos, as crianças adquirem novas referências, sem esquecer das anteriores, o que faz ampliar o seu universo social sem que haja perdas. Esse é um fato que não é comum somente nas aldeias Tupinikim; há pesquisas realizadas por Fonseca (2006), que mostram esse fenômeno em outros lugares como nas periferias de grandes cidades ou até mesmos em localidades interioranas.

Há nesses lugares o hábito de se agregar mais pessoas ou até mesmo doar crianças ao cuidado de terceiros ou instituições, que passam a ser consideradas mães, madrinhas, tias. Essa mesma pesquisa, contudo, mostra que, no caso das periferias, esse fenômeno está diretamente ligado à condição social; muitas mães entregam seus filhos aos cuidados de outras mulheres ou instituições por impossibilidades financeiras, o que torna diferente das circulações em aldeias indígenas em que todos têm uma **mesma** condição de vida e que circular/socializar ganha um

outro sentido, um sentido exclusivo que é o de conviver. E isso se estende para além da infância; a circulação de pessoas acontece de forma mais natural ao estilo de vida daquela comunidade; não se tem a noção de propriedade ou de espaços restritos como em algumas culturas. Pessoas chegam, ficam ou se vão, e junto com elas as diferenças se misturam à vida local, propiciando uma pluralidade de vivências importantes, já que a dinâmica cultural está constantemente sendo reelaborada em função de novas circunstâncias.

Depois de todo esse acontecido, pensei que essa narrativa merecia ser o desfecho de minha dissertação – ganhar lugar de destaque, como uma experiência que deu vida aos momentos que tivemos junto; que foi capaz de transformar essa pesquisa em afeto, amizades, tornando-nos mais próximos, criando vínculos que se estenderam para além do trabalho. Fui buscar em Spinosa (2009) um modo de explicar os afetos envolvidos, as palavras que dão sentidos às experiências e chego à mesma conclusão: de que a vida se dá por conexão e que é através dos encontros que é possível transformar escolhas e produzir acontecimento.

Assim, desejar a alegria dos contatos, como o que existe entre Vinícius e eu é apostar em forças potentes, capazes de nos nutrir em bons encontros, deixando-nos mais capazes de agir no mundo. Esse é o verdadeiro conhecimento, aquele que vem por meio dos afetos, na medida em que conhecer é fazer parte, é se conectar, fazendo da razão um instrumento de virtude. Os afetos oferecem subsídios para aumentar a capacidade de agir e de ser atuante em relação à própria vida (SPINOSA, 2009).

#### 4 CONCLUSÕES PARCIAIS

Este trabalho produziu um espaço fecundo, dentro de um equipamento de Estado (CRAS), em que mulheres, crianças, parteiras, gestantes, cônjuges, profissionais e pesquisadores puderam trocar experiências do parto e nascimento Tupinikim aos moldes tradicionais, através de narrativas. Narrar é o meio mais ancestral de produção de memórias e transmissão de saberes desses povos.

Foi a partir da abertura desse espaço que mulheres se sentiram mais seguras para falarem das violências sofridas no momento da gestação e do nascimento que visivelmente comprometia o desejo por futuras gravidezes. Isso tornava-se um *controle* de natalidade na medida em que o medo se fazia presente naquelas mulheres, modificando a estrutura habitual das comunidades Tupinikim.

Acessar espaços como o do CRAS foi um desafio grande já que o equipamento é atravessado por normas pré-estabelecidas e rígidas, diferentes dos modos com que a vida Tupinikim é pensada nos processos de produção de um território. De modo geral, esse equipamento é um braço importante na assistência social de famílias no Estado e por isso funciona segundo um modelo hegemônico, que se apoia na figura do especialista para produção de protocolos, enquadramentos e verdades sobre o indivíduo.

Em detalhe, o CRAS situado em Caieras Velha funciona sem que a questão indígena tenha a menor relevância ou qualquer acompanhamento específico. Naquela situação, propusemos um novo funcionamento para o grupo por oportunizar que participantes Tupinikim ajudassem a reformular o espaço, priorizando a figura das parteiras em detrimento do especialista. Elas, então, ocuparam outro lugar que não o de ouvintes, propondo uma saúde sob outro viés, verdadeiramente Tupinikim.

Construímos uma rede de troca de experiências mais centrada no próprio território, capaz de produzir conhecimento e prevenir violências sobre os corpos indígenas – uma aposta na produção de um novo nascer.

Além de partilharem das singularidades de seus modos de vida, o grupo ainda pôde tomar conhecimento das legislações relacionadas ao parto indígena, criando estratégias contra as violências sofridas nos equipamentos de saúde. Outro avanço significativo foi que as parteiras passaram a compor o grupo de mulheres no CRAS de forma permanente e a cada semestre novas gestantes são cuidadas aos moldes tradicionais por mulheres da própria comunidade. Assim, as anciãs são comumente consultadas sobre cuidados típicos da gestação-nascimento, construindo laços mais sólidos entre os mais jovens e os mais experientes da própria localidade.

Cartografar foi o modo mais interessante que encontrei de me misturar ao grupo, de chegar mais perto da realidade indígena – o que outras ferramentas certamente não me proporcionariam por colocar quase sempre o pesquisador em uma postura de trabalho sem afeto. A etnografia, ao contrário, foi capaz de nos deixar impregnar pela vivência, permitindo transformação junto ao campo, quebrando esses protocolos. Foi assim que pude tecer diálogos ímpares, criar laços firmes e me conhecer um pouco mais, aprendendo novos modos de produzir relações com o mundo. A cada dia juntos entendia como o corpo é preparado para lidar com as próprias transformações, sendo capaz de sustentar as próprias dores – e que essas são melhor cuidadas junto aos nossos.

Conjuntamente com seu povo, as mulheres lutam contra o avanço dessa saúde hegemônica e se unem aos cuidados das vítimas de violências sofridas no processo de parto. Espaços comuns em que nutrem a solidariedade e a reciprocidade garantindo ativismo político e afirmação de seu modo de vida. Essas mulheres garantem conexões que barram os avanços desse projeto hegemônico global, sendo elas capazes de uma organização potente que revela uma disponibilidade para o enfrentamento de questões, atualizando o **bem-viver** desejado que outrora compunham esse cenário.

## REFERÊNCIAS

- ACHEBE, C. **No longer at ease**. Londres: Heinemann, 1960.
- BARCELLOS, G. H. **Desterritorialização e r-existência Tupiniquim: mulheres indígenas e o complexo agroindustrial da Aracruz Celulose**. 2008.
- BENEVIDES, R.; PASSOS, E. **Por uma política de narratividade**. In: PASSOS, E. KASTRUP, V.; ESCÓSSIA, L. (Org.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2009.
- BENZECRY, F. ; OLIVEIRA, H. C. ; LEMGRUBER, I. **Tratado de obstetrícia**. Rio de Janeiro: Revinter; 2001.
- BERGSON, H. **Introdução a Metafísica**. Hackett Publishing Company, 1999.
- BERGSON, H. **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Nova Cultural, 1989.
- BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. . **Bebês Prematuros**. 2017. Disponível em: <<http://portalms.saude.gov.br/noticias/823-assuntos/saude-para-voce/40775-bebes-prematuros>>. Acesso em: 12 fev. 2019.
- BUCHILLCT, D. **Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia**. Belém, MPEG/ CNPq/SCT/PR/CEJUP/UEP, 1991.
- BUCHILLET, D. **A antropologia da doença e os sistemas oficiais de saúde**. In: BUCHILLET, D. (org.). *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém: MPEG/CNPq/CEJUP/UEP, 1991.
- BUCHILLET, D. **Bibliografia Crítica da Saúde Indígena no Brasil (1844-2006)**. Institut de Recherche pour le Développement. França, 2007.
- CAMPOS, G. W. S. **Tratado de saúde coletiva**. São Paulo: Hucitec, 2006.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. A noção de colonialismo interno na etnologia. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 8, p. 105-112, 1966.
- CESARINO, L. **Colonialidade interna, cultura e mestiçagem: repensando o conceito de colonialismo interno na antropologia contemporânea**. Santa Catarina, 2017.
- CICCARONE, C. Um povo que caminha: notas sobre movimentações territoriais guarani em tempos históricos e neocoloniais. **Dimensões**, vol. 26, 2011.
- CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. Tradução de Theo Santiago. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.
- CUNHA JR., D.; NOVELINO, M. **Constituição Federal para concursos**. 3 Ed. Salvador: JusPodivm, 2012.

CUNHA, M. C. **Política indigenista do século XIX**. In.: CUNHA, M. C. (Org.) História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CUNHA, M. C. **Índios no Brasil** : história, direitos e cidadania. 1 ed. São Paulo : Claro Enigma, 2012

DAVIS FLOYD, R. **Birth as an American Rite of Passage**. Berkeley: University of California Press, v. 10. n. 2, 1992.

DELEUZE, G, **Espinoza**: filosofia prática. Editora Escuta. São Paulo, 2002.

DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

DESCOLA, P. **La nature domestique**: symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar. Paris: Maison des Sciences de L'Homme, 1986

DIP, A. **Na hora de fazer não gritou**. 2013. Disponível em:  
<<http://www.vermelho.org.br/noticia/209639-1>>. Acesso em: 31 mar. 2013.

DOZON, J. P.; SINDZINGRE, N. **La santé dans le tiers-monde**. Prévenir, 1986.

DUTRA, I. L.; MEYER, D. E. Parto natural, normal e humanizado: termos polissêmicos. **Revista Gaúcha de Enfermagem** 28(2): 215-22, 2007.

EHRENREICH, B; ENGLISH, D. **Bruxas, parteiras e enfermeiras**: uma história das curandeiras. The Feminist Press, 1973.

FERNANDES, F. **A Organização Social dos Tupinambá**. São Paulo, Difusão Européia do Livro. 1963.

FERREIRA DE SOUZA. K. R., DIAS. M. D. História oral: a experiência das doulas no cuidado à mulher. **Acta Paul Enferm**, 23(4):493-9. Recife, 2010.

FOUCAULT, M. **A governamentalidade**. In.: Michael Foucault, Microfísica do poder. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

FOUCAULT, M. **O sujeito e o poder**. In.: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. (Orgs.), Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, M. **Uma trajetória filosófica**: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FREITAS, M.; ALVES, E.; SANTO, M.; PORTELLA, S. O desastre da Samarco: análise crítica de alguns discursos, racionalidades e percepções. **Cienc. Cult.** vol.68 no.3 São Paulo jul./set. 2016

FREYRE, G. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal.** 481 ed. rev. São Paulo : Global, 2003.

GOLDMAN, M. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. **Revista de Antropologia**, v.46, n.2. São Paulo, 2003.

GOMES, H.; OVERBEEK, W. **Aracruz Credo: 40 anos de violação no ES.** 1 ed, Vitória, 2011.

KASTRUP, V. **O método da cartografia e os quatro níveis da pesquisa-intervenção.** In CASTRO, L. R.; BESSET, V. L. (Orgs.) Pesquisa-intervenção na infância e juventude. Rio de Janeiro: Trarepa/FAPERJ, 2008.

KASTRUP, V. PASSOS, E. ESCÓSSIA, L. **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade.** Porto Alegre: Editora Sulina, 2009.

LEIRIS, M. **L'Afrique Fantôme.** Paris: Gallimard, 1934.

LÉRY, J. **Viagem à Terra do Brasil.** Editora Biblioteca do Exército. Coleção General Benício, v. n. 5, 1961.

LOURAU, R. **Objeto e método de análise institucional.** In ALTOÉ, S. (Org.). René Lourau, Analista em tempo integral. Campinas: Hucitec, 2004.

MOCHIZUKI, R. Y. **Tanchagem.** 2013. Disponível em: <<https://docplayer.com.br/42000051-Tanchagem-nome-botanico-plantago-major-l-familia-plantaginaceae.html>>. Acesso em: 29 jun. 2019.

MOREIRA, V. M. L. A produção histórica dos vazios demográficos: guerra e chacinas no vale do rio Doce (1800-1830). História – **Revista do Departamento de História da UFES**, Vitória, n. 9, 2001.

MOTT, M. L. Assistência ao parto: do domicílio ao hospital. **Projeto História**, 25:197-219, 2002.

MUTIZÁBAL, M. P.; MAPUEXPRESS. **Lutas, resistências e rebeldias das mulheres indígenas.** 2017. Disponível em: <<http://www.resumenlatinoamericano.org/2017/12/26/latinoamerica-luchas-resistencias-y-rebeldias-feministas-de-mujeres-de-los-pueblos-indigenas/>>. Acesso em: 29 dez. 2017.

OLIVEIRA, J. P. de. **Muita Terra para pouco índio?** MEC/Unesco: Brasília, 1995.

PASSOS, E., KASTRUP, V. E ESCÓSSIA, E. **Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade.** Porto Alegre: Sulina, 2015.

PEREIRA, A. L. F & MOURA, M. A. V; Hegemonia e contra-hegemonia no processo de implantação da casa de parto no Rio de Janeiro. **Rev Enferm da USP**, 2009.

PORTO, A. A. S.; COSTA, L. P.; VELLOSO, N. A. Humanização da assistência ao parto natural: uma revisão integrativa. **Rev. Ciência e Tecnologia**, Rio Grande do Sul, v.1, n.1, 2015.

RAMINELL, R. **Imagens da colonização**. Tese (Doutorado) defendida no Departamento de História da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1994.

RATTNER, D.; MOURA, E. C.; Nascimentos no Brasil: associal do tipo de parto com variáveis temporais e sociodemográficos. **Rev. Bras. Saúde Mater. Infant.** v.16. n. 1, 2016.

RODRIGUES DE SOUZA, E. **A morte sob outro ponto de vista**: transformação do líder morto em mártir-encantado. Vitória, 2002.

RODRIGUES, D. P.; ALVES, V. H.; PENNA, L. H. G.; PEREIRA, A. V.; BRANCO, M. B. L. R.; SILVA, L. A. **A peregrinação no Período Reprodutivo**: uma violência no campo obstétrico. Biblioteca Virtual em Saúde, Rio de Janeiro, n. 1, 2015.

SANTOS, B. **Um discurso sobre as ciências**. Porto: Afrontamento, 2002.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SEEGER, A., DA MATTA, R.; CASTRO E. B. V. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. Boletim do Museu Nacional. **Série Antropologia**, n. 32, p. 2-19, 1979.

SÊNECA, L. A. **A economia do tempo**. *In.*: Aprendendo a viver. [trad. Lúcia Sá Rebello]. Porto alegre: L&PM, 2010, p. 15-16.

SIMONDON, G. **Introduction**. *In.*: L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Paris: Édition Jérôme Millon, 1958.

URIARTE, U. M. O que é fazer etnografia para os antropólogos. **Ponto Urbe**, v. 11, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena**. *In.*: A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **O chocalho do xamã é um acelerador de partículas**. *In.*: Encontros. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Pronomes cosmologicos e o perspectivismo amerindio. **Print version**, vol. 2 n.2. Rio de Janeiro, out. 1996.

**ANEXO**

## ANEXO I

## OS 13 OBJETIVOS:

## Art. 275.

- I – viabilizar o direito do paciente indígena a intérprete, quando este se fizer necessário, e a acompanhante, respeitadas as condições clínicas do paciente;
- II – garantir dieta especial ajustada aos hábitos e restrições alimentares de cada etnia, sem prejuízo da observação do quadro clínico do paciente;
- III – promover a ambiência do estabelecimento de acordo com as especificidades étnicas das populações indígenas atendidas;
- IV – facilitar a assistência dos cuidadores tradicionais, quando solicitada pelo paciente indígena ou pela família e, quando necessário, adaptar espaços para viabilizar tais práticas
- V – viabilizar a adaptação de protocolos clínicos, bem como critérios especiais de acesso e acolhimento, considerando a vulnerabilidade sociocultural;
- VI – favorecer o acesso diferenciado e priorizado aos indígenas de recente contato, incluindo a disponibilização de alojamento de internação individualizado considerando seu elevado risco imunológico;
- VII – promover e estimular a construção de ferramentas de articulação e inclusão de profissionais de saúde dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI/SESAI/MS) e/ou outros profissionais e especialistas tradicionais que tenham vínculo com paciente indígena, na construção do plano de cuidado dos pacientes indígenas;
- VIII – assegurar o compartilhamento de diagnósticos e condutas de saúde de forma compreensível aos pacientes indígenas;
- IX – organizar instâncias de avaliação para serem utilizadas pelos pacientes indígenas relativamente à qualidade dos serviços prestados nos estabelecimentos de saúde;

X – fomentar e promover processos de educação permanente sobre interculturalidade, valorização e respeito às práticas tradicionais de saúde e demais temas pertinentes aos profissionais que atuam no estabelecimento, em conjunto com outros profissionais e/ou especialistas;

XI – promover e qualificar a participação dos profissionais dos estabelecimentos nos Comitês de Vigilância do Óbito;

XII – proporcionar serviços de atenção especializada em terras e territórios indígenas; e

XIII – em relação especificamente aos hospitais universitários:

a) Instalar ambulatórios especializados em saúde indígena, visando promover a coordenação do cuidado especializado ao usuário indígena, porta de entrada diferenciadas e a qualificação de profissionais em formação;

b) Realizar projetos de pesquisa e extensão em saúde indígena; e

c) Realizar projeto de telessaúde.