

RESUMO

O presente trabalho propõe uma contribuição para um tema pouco estudado na Etnologia brasileira: o sistema de parto. O parto é analisado não como um fato isolado, mas sim inserido em um sistema mais amplo onde o nascer dialoga com uma multiplicidade de outros eventos relacionados à sexualidade, gênero e a promoção da saúde tais como os resguardos alimentares e comportamentais, os rituais, a cosmologia e as práticas de auto-atenção utilizadas pelos povos Timbira (Krikati, Gavião, Canela; Krahô e Apinajé). Exploro as tensões entre a valorização da questão de gênero na conjuntura de “projetos” e as formas políticas do grupo, analisando as potencialidades das parteiras na promoção da saúde materno-infantil e na saúde da mulher, especialmente em temas relacionados com as DST Aids.

Palavras- Chave: Sistema de parto, Timbira, gênero, sexualidade

Sexualidade, Gênero e Sistema de Parto nos povos Timbira do Maranhão e Tocantins

Thiago Ávila¹

ACT Brasil

Este trabalho apresenta os conceitos centrais aqui utilizados como “sistemas médicos”, “práticas de auto-atenção”, “sistema de parto” e “articulação de sistemas médicos”. Esses processos serão iluminados com a postura sociocultural dos povos Timbira.

O sistema médico é entendido como um sistema cultural (Kleinman 1978). Aqui é trabalhada a dimensão simbólica do sistema médico Timbira, especialmente as relacionadas com parto e nascimento. A auto-atenção é um conceito que transversalmente compõe o artigo. Esse conceito, formulado por Menendez (2003) aborda os fenômenos culturais que uma sociedade lança mão para prevenir, controlar, medicar, enfrentar episódios de doença, bem como outras formas sociais de garantia da manutenção à saúde.

O “parto” não será analisado isoladamente, mas sim inserido em um “sistema” mais amplo, ou seja, um conjunto de aspectos e fatos coordenados entre si e que colaboram para a formação de um todo. “Sistema de parto” é, portanto, uma noção culturalmente situada que envolve especialistas indígenas, grupos sociais com influencia no processo terapêutico (clãs, famílias extensas e nucleares, metades cerimoniais) e por outros momentos fundamentais para formação da vida e manutenção de saúde. O sistema de parto Timbira relaciona-se com outros aspectos da cultura tais como cosmologia, história, parentesco, economia, política, rituais, religião e mitologia.

Como aponta Cecil Heman (2003: 146 - 170), muitos estudos antropológicos têm revelado as diferenças entre os sistemas de parto das sociedades ocidentais com outras sociedades, como os povos indígenas amazônicos. Essa diferença metodológica, epistemológica, cosmológica e cultural – em última instância – é o epicentro de conflitos interculturais como os da atenção à saúde indígena².

¹ “Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.”;

² O exemplo da explicação da morte das 14 crianças do povo Apinajé revela a importância dos aspectos

A proposta aqui é analisar o parto entre os Timbira como um sistema cultural, inserido em um sistema médico maior com práticas de auto-atenção, ideologia, cosmologia e representações do processo saúde/doença/enfermidade.

Aqui entendo o parto como um conjunto de microeventos que formam um sistema, desde a iniciação sexual Timbira; passando pelos modos locais de entendimento da concepção da vida; crescimento do feto; práticas de auto-atenção relacionadas com a saúde; relações de substancialidade; parto; cuidados de puerpério e pós-parto; e aos rituais relacionados a esse sistema.

O sistema de parto será percebido como um “evento comunicativo” (Daniel 1996), ou seja, um evento capaz de nos comunicar e revelar aspectos da cultura e/ou realidade de determinado local. As lógicas de eventos e de fenômenos sociais só são compreensíveis quando perspectivadas a um determinado sistema cultural que fornece os sentidos das ações, crenças, comportamentos e práticas. O sistema de parto de algum grupo social, portanto, só se faz entender quando situado em um contexto sociocultural mais amplo³.

Há diversas possibilidades teóricas de apreender o fenômeno do parto. Davis-Floyd (2003) trata o parto norte-americano como um rito de passagem, enquanto outros estudos, como o de Brigitte Jordan (1993), tomam os partos em uma perspectiva transcultural. Reitero que, aqui, serão exploradas a simbologia que os Timbira lançam mão para entender e explicar o fenômeno de formação da vida, do nascimento e os cuidados de saúde necessários para as gestantes, pré-parto, parturientes e pós-parto.

A apresentação aparece em tópicos, onde serão discutidos os temas da iniciação sexual e sexualidade; concepção, co-paternidade e diferentes modelos de família; o nascer e

culturais na mediação entre profissionais de saúde e usuários indígenas: o então Coordenador Regional da FUNASA no Tocantins e o chefe do DSEI TO declararam que o principal problema era a sazonalidade (dado que há um aumento de infecções respiratórias no início da estação chuvosa na região) e que esse problema natural era agravado por uma tendência cultural dos Apinajé em recusar tratamentos nos hospitais municipais de Tocantinópolis.

³ De acordo com Jordan (1993), o parto é um evento que deve ser analisado sobre o prisma biossocial, na medida em que os fenômenos biológicos podem ser tomados como universais, mas a universalidade biológica é explicada diferentemente pelas diversas culturas. Crianças nascem em todas as sociedades existentes, mas cada uma delas tem caminhos de explicação e entendimento desse fenômeno.

os especialistas em partos. Passo a seguir a oferecer informações sobre os dados etnográficos sobre nascimento e parto para, posteriormente, a detalhar cada um dos pontos.

- Dados etnográficos sobre parto nos grupos envolvidos:

Uma das principais contribuições teóricas da Antropologia brasileira é a noção de “substancialidade”, cunhada desde etnografias realizadas junto aos grupos da área etnográfica do “Brasil Central”⁴. É justamente no horizonte da noção de pessoa e da construção social dos corpos que a informação sobre resguardos, comportamentos, técnicas e crenças relativas ao nascimento e parto aparecem na etnografia sobre os povos Timbira⁵.

De maneira geral, os estudos enfocam os modos para tratar da saúde, inclusive o nascimento. Abordam a relação de união dos corpos entre parentes próximos, assim como a importância dos rituais para a formação da pessoa Timbira. Trazem dados sobre as práticas de auto-atenção e proibições comportamentais relacionadas ao nascimento e parto.

- Iniciação Sexual e Sexualidade:

A tarefa aqui é apresentar informações sobre como os Timbira são socializados nas questões de sexualidade e gênero de acordo com seus padrões culturais. Considero importante tecer comentários sobre esse tema já que a sexualidade e as relações sexuais têm importância e impacto para a saúde da mulher.

Entendo que existam duas questões quando se aproxima da sexualidade e cultura junto aos povos Timbira. A primeira seria a ampla liberdade sexual no contexto local, sendo inclusive aceito, como um aspecto cultural, a existência das relações sexuais extra-matrimoniais⁶. O outro eixo fundamental seria que o processo de iniciação sexual deva se dar entre indivíduos mais velhos que iniciam os(as) mais jovens.

⁴ Esses estudos estavam no âmbito do Projeto Harvard Brazil Central, coordenado por David Maybury Lewis, e que formou diversos pesquisadores de renome como Roberto Da Matta, Julio César Melatti, Anthony Seeger, Terence Turner. O foco desse projeto era o estudo dos grupos Jê, sociedades consideradas como tecnologicamente simples, mas com uma organização sócio-cultural refinada e complexa.

⁵ Roberto Da Matta (1976 e 1979) sobre Apinajé, Lave 1967 sobre Krikati e Gavião Pyhcojê, Melatti (1976 e 1978) sobre Krahô, Crocker (1990) sobre Apanjekra-Canela e Ramkokamekra-Canela. Posteriormente, aparecem reflexões em etnografias sobre parentesco e gênero (Ladeira 1982 e 1992).

⁶ Vários rituais demonstram os “outros” parceiros sexuais tanto de mulheres como de homens Timbira. Julio César Melatti nos mostra como nos rituais da laranja, as mulheres jogam laranjas nos seus parceiros sexuais (fora seus maridos). No fim do rito de Pempcahóc (uma das etapas de iniciação dos jovens), os

Há uma divisão de gênero entre esses grupos, mas que não coloca em oposição homens X mulheres, como mostra o estudo de Maria Elisa Ladeira e a noção de “complementaridade de gênero” (1992). De fato, em rituais masculinos (como os de iniciação masculina dos jovens da aldeia) sempre possuem mulheres associadas⁷. O mesmo acontece em rituais destinados às mulheres que vão selecionar alguns homens para acompanhá-las nas expedições de coleta de frutos, por exemplo.

A iniciação sexual e, o que o etnógrafo William Crocker (2003: 109- 111) define como “socialização das virgens”, é bastante precoce para os nossos padrões, girando em torno dos 10 - 12 anos de idade para as meninas e 12 anos para os meninos⁸. Vale mencionar que a menarca (primeira menstruação) é entendida pelos Timbira como um sinal que a menina já teve relações sexuais.

A relação sexual seqüencial é outro costume dos povos Timbira. Uma mulher, principalmente quando está sendo iniciada sexualmente e socializada enquanto mulher, pode ter relações sexuais com mais de um homem sequencialmente. Os Timbira chamam esse comportamento de “sexo em fila”, onde um homem tem a relação sexual, cedendo espaço para um outro homem realizar a relação sexual com a mesma mulher⁹.

A ampla liberdade sexual dos Timbira trazem aspectos que reverberam nas questões de saúde da mulher e da gestante. As mulheres Timbira têm muitos dos aspectos considerados fatores de risco e prevalência de câncer de colo-uterino tais como iniciação sexual precoce, alto número de partos, histórico de doenças sexualmente transmissíveis, histórico de vários parceiros sexuais e precariedade na assistência à saúde (INCA 2007).

jovens devem ser levados nos ombros de seus pais da casa na periferia da aldeia até o centro da aldeia. Nesse momento, mulheres vão buscar os “pais” de seus filhos (entenda-se não os maridos, mas aqueles que durante a gestação mantiveram relações sexuais com ela). É um momento de extravasar os ciúmes e as mulheres (esposas desses homens convocados publicamente a assumir a paternidade) costumam brigar nesse momento.

⁷ No caso do Pemp cahöc (jovens iniciandos) existem duas jovens chamadas de Pemp cahae (as mulheres do Pemp), sendo que elas devem ser virgens.

⁸ A perda da virgindade de uma menina deve ser recompensada com um dote volumoso para os padrões locais (geralmente 01 rês) destinada à família extensa da menina. A iniciação sexual precoce é também um fator de favorecimento de câncer do colo uterino.

⁹ Em muitos casos esses homens se consideram *icunõ* (termo para designar amigos).

- Concepção e Formação da Vida entre os Timbira:

A cultura Timbira entende que a junção do sêmen com o sangue menstrual (que fica retido no útero da gestante) são responsáveis pela formação dos ossos e da carne de uma nova vida¹⁰. O sêmen (chamado de *nin*) percorre um caminho até chegar ao útero (*cahãe x`y*) e ficar armazenado, misturando-se ao sangue menstrual (*caprô*). Minha interpretação dos entendimentos locais sobre a formação da vida é que não basta somente sangue (*caprô*) e sêmen (*nin*) para gerar uma nova vida, é também preciso estabelecer uma relação social e, o tempo para tanto, constitui uma dimensão importante.

Explico melhor meu argumento já que tenho um entendimento distinto de outros autores que associaram sexo com transformação (Souza 2004). A distinção é tênue, mas as implicações etnográficas advindas da diferenciação são nítidas. Entendo que a visão Timbira concebe que o sexo por si só não tem o poder de transformar, mas ele é um meio por onde a transformação pode ser realizada¹¹. É a repetição do ato sexual e a continuidade da relação entre parceiros (sexual, afetiva, emocional) que é capaz de transformar um indivíduo, situando o tempo/ciclo como central nesse processo. A transformação acontece em uma *relação socialmente construída, estabelecida e mantida*. É justamente a manutenção da relação social (ou a sociabilidade em outros termos) que produz a transformação. Portanto é a continuidade, a intermitência e a aceitação das relações que modificam a condição social dos indivíduos Timbira e a maneira como os outros de sua comunidade passam a vê-lo¹².

¹⁰ Roberto Da Matta apresenta um estudo interessante sobre a ideologia Apinajé ligada à concepção (1979).

¹¹ A exceção seriam as relações sexuais com os *meh carõ* (espíritos) que um único contato pode transformar o indivíduo e matá-lo.

¹² A dimensão temporal parece, a meu ver, uma questão fundamental também na formação da pessoa Timbira por meio dos grandes *amnj kin* (festa rituais) de iniciação dos jovens. Os três principais (Ikreré – festa da prisão dos jovens; Pempcahyc – festa dos jovens; e Ketwajê) duram meses e são realizados em ciclos contínuos e sequenciais, envolvendo hoje em dia jovens de 03 a 17 anos de idade). Se a vida biológica precisa de tempo para ser gerada, a vida social – diríamos – precisa de tempo para ser produzida. Da mesma maneira, em um conto de guerra colhido por Melatti entre os Krahô, mostra como um índio Gavião-Pyhcopjê (inimigo tradicional dos Krahô) passou a viver anos junto com os Krahô e ficou com medo de encontrar seus antigos parentes que iriam matá-lo por não mais o reconhecer. Assim, o tempo transformou a identidade étnica de um Gavião, tornando-o Krahô (Melatti 1974). Vários textos etnográficos apresentam relatos locais que relataram como indivíduos Timbira tornaram-se animais por terem relações sexuais contínuas com mãe, irmãs reais e classificatórias, amigas formais recebidas pelos nomes (*pintxwyj*) e/ou sobrinhas/netas. Para os Apinajé ver Da Matta (1976 e 1979: 110); para os povos Canela ver Crocker (1990: 162-163); para os Krahô ver Carneiro da Cunha (1978: 126). Para uma análise comparativa sobre parentesco Timbira ver Ladeira (1982).

A formação da vida para esses indígenas, ao contrário dos entendimentos ocidentais, não pressupõe que uma única relação sexual possa fazê-la. Para que um feto seja formado no interior do útero, é necessário que uma quantidade grande e contínua de sêmen seja disponibilizada dia após dia. Quando uma gestante deseja qualidades ao seu filho(a) ela irá procurar parceiros que as detenham. Uma mulher somente é considerada *meh tyc* (grávida, ou literalmente

“as que estão cheias”) depois de três meses de gestação. Em parte, isso explica a dificuldade das EMSI em diagnosticar as gestações no primeiro trimestre, pois as mulheres grávidas (no nosso padrão) ainda não se consideram “grávidas”, de acordo com seus costumes. Tal comportamento não se trata apenas de uma poética local, mas de um simbolismo cuja leitura atenta e em diálogo com os valores, comportamentos e crenças pode apontar aspectos da visão que os Timbira possuem sobre gravidez, gestação, formação da vida que são fundamentais para ações de saúde da mulher.

- Co-paternidade e Substancialidade: a construção social contínua dos corpos.

A possibilidade de co-paternidade é outro ponto que merece destaque no entendimento do sistema de parto Timbira. Ela está relacionada com aspectos que esses grupos reconhecem para a produção da saúde em seus indivíduos e o princípio da substancialidade que une corpos de parentes próximos. A co-paternidade é produzida através das relações sexuais com uma gestante¹³.

O entendimento da co-paternidade Timbira está associado com princípios das relações de substancialidade entre parentes próximos (*i kwá*). Quando uma criança está doente, por exemplo, seus parentes próximos (pai, mãe, irmãos e filho) devem manter certos comportamentos alimentares e sexuais para a melhoria da saúde da criança.

As relações que ligam corpos de pais (homens) com seus filhos são construídas desde a fecundação (já que o sêmen carrega as características individuais, sendo um vetor

¹³ Outro tipo de paternidade, que defino como paternidade classificatória, relaciona-se com o parentesco já que os “irmãos do pai” são chamados de *intxun* (pai), diferenciando somente em relação à idade. Essas relações não serão esmiuçadas já que os pais classificatórios não estão inseridos na comunidade de substancialidade.

de união desses corpos), estando presente nos cuidados com as gestantes. Um pai deve fazer resguardo inclusive quando o feto está no útero materno. Essa responsabilidade é por toda a vida e expressa um entendimento diferenciado de “biologia” que os Timbira adotam, fazendo lógica – aos seus olhos - a possibilidade de um corpo (o do pai ou da mãe) ter efeitos sobre outro (filhos).

Assim é possível um indivíduo Timbira ter os ditos “pais que ajudam”, uma expressão local dita por eles, em português, a uma pesquisadora (Ladeira 1982: 11). O verbo “ajudar” aqui tem o sentido de “contribuir”. Os “pais que ajudam” são chamados de *intxun cahöc*, onde *intxun* significa “pai” e *cahöc* é um termo/conceito bem discutido na etnografia sobre os Timbira e sobre os Jê. Muitos desses estudos indicam o termo como adjetivando um terceiro objeto de “falso”. O abacaxi é traduzido como *nana cahoc re*, traduzido, nesse sentido, como o “pequeno ananás falso”, o que a meu ver é um engano. Concordo com a postura etnográfica adotada por Vanessa Lea (1995) que considerou que traduzir *cahöc* como “falso” é um equivoco. Não me parece ser exatamente a idéia de falso que os Timbira têm quando qualificam um objeto ou uma relação social como *cahöc*¹⁴.

Os “pais que ajudam” (*intxun cahöc*) são todos os homens que tiveram relações sexuais com a mulher gestante (desde que o sangue menstrual não desceu mais) e são, por isso, co-responsáveis pela construção do corpo do feto, daí não podendo ser “pais falsos”. Os Timbira acreditam que determinadas qualidades e características são passadas pelos “pais que ajudam” e as mulheres chegam a procurar relações sexuais com homens que tem atributos que elas julgam interessantes para seu filho possuir. A ligação entre uma criança no útero materno e os “pais que ajudam” não costuma durar mais do que os primeiros cuidados no pós-parto. Isso está associado com o fato que tanto o filho como o “pai que ajuda” geralmente não estimulam essa relação, distanciando-se socialmente um do outro,

¹⁴ Explico esse ponto que é fundamental para entender os valores da co-paternidade e da substancialidade. O termo *cahöc* pode ser lido como um conceito não autônomo já que sua existência está condicionada a um outro ponto que é a referência para aquilo que foi designado como *cahöc*. Quando taxamos algo de falso, estamos afirmando que aquilo não é verdadeiro e construímos uma ruptura semântica, desqualificando o que é falso, inclusive com uma conotação pejorativa. Entendo o sentido de *cahöc* de uma maneira diferente. Ao invés de romper com a referência à qual a relação conceitual se estabelece, o conceito constrói uma continuidade - uma ligação semântica - com a referência, dizendo que o objeto é “quase o outro” e que possui praticamente todas as características que definem o objeto matriz (assim, o abacaxi seria praticamente um ananás, já que os dois frutos são espinhosos e tem um formato parecido). É ao enfatizar as ligações entre dois pontos (e não o distanciamento) que o conceito opera, fazendo com que eu prefira traduzi-lo como “parecido” e não como falso.

diluindo assim os laços que uniam seus corpos¹⁵. À medida que esses laços vão diminuindo, os relacionamentos com o marido de sua mãe vai sendo reforçado pela convivência e sociabilidade, da mesma forma que os laços com seus irmãos são reforçados. Por isso, a substancialidade que une os corpos de parentes próximos vai delimitando socialmente a família nuclear entre os povos Timbira e está intimamente relacionada com convivência e sociabilidade.

Pelo mesmo motivo da sociabilidade, convivência e troca de fluídos corporais faz com que a substancialidade não se restrinja aos familiares consangüíneos, mas possa ser estendida em um processo social que inclua os parentes afins. Maridos e esposas casados há muito tempo (e que por isso compartilharam sangue, suor, sêmen), passam a adquirir relações de substancialidade. Isso leva a análise a uma dimensão onde os corpos são permanentemente formados e transformados, não sendo uma categoria estanque e dada à priori. As transformações estão relacionadas com o modo como as relações são mantidas e construídas¹⁶. Fazer com que esse conceito consiga adentrar nas práticas da saúde indígena torna-se um ponto fundamental para o avanço da construção de uma prática de atenção à saúde indígena diferenciada, como preconizam as legislações nacionais e internacionais.

- Parentesco, família e sistema de parto:

Discutir a noção de família é adentrar no universo do sistema de parentesco, um dos mais influentes na organização das sociedades indígenas. Mas, o que corrobora uma análise que pretende explorar a relevância de abordar parentesco, família e sistema de parto?

A resposta está centrada na importância do sistema de parentesco na composição social de uma aldeia Timbira e na organização social de sua sociedade. Parentesco é o sistema que separa e classifica socialmente indivíduos em grupos de

¹⁵ Isso reforça meu entendimento que é o tempo de manutenção de uma relação social que vai paulatinamente criando os laços de substancialidade entre indivíduos.

¹⁶ Até mesmo um parente consangüíneo pode se tornar um potencial parceiro matrimonial, bastando que o indivíduo altere seu comportamento para com esse parente e passar a chamá-lo pelo nome pessoal (e não pelos termos de parentesco), marcando assim a distância socialmente aceita e necessária para que duas pessoas possam se relacionar sexualmente.

“casáveis” e “não-casáveis”. É pela via do parentesco que a alteridade interna à sociedade Timbira (os seus “outros”) é tecida¹⁷.

Entre os Timbira é possível diferenciar três grupos distintos de “família”: a família nuclear, a família extensa e o segmento residencial. A organização da produção e do sistema econômico Timbira é baseada na família extensa, envolvendo pais, irmãos, filhos, avós, sobrinhos, netos, genros e cunhados. É uma unidade importante no cotidiano das aldeias, mas os Timbira não a denominam.

Suas casas comportam mais de uma família nuclear, mas igualmente não há um nome específico para esse grupo. Essas famílias nucleares se ligam matrilinearmente já que a uxorilocalidade é uma marca da organização sociocultural Timbira, fazendo com que mães (reais e classificatórias) e filhas (igualmente reais e classificatórias) tendam a morar em casas uma ao lado da outra, formando o “segmento residencial”. A família nuclear aparece dentro das unidades domésticas, já que cada uma delas tem seu espaço físico delimitado, com seu fogo próprio para cozer seus alimentos e esquentar do frio. O segmento residencial aparece como um grupo corporado na espacialidade das aldeias, onde é possível delimitar a família de determinadas pessoas e mulheres.

Pontuar brevemente essas questões se faz importante pois as especialistas em partos dos Timbira (parteiras) são as mulheres mais velhas do segmento residencial e, por isso, detêm um controle interno por meio da oralidade expressa nos conselhos, discursos e oratórias sobre comportamentos de todos no segmento residencial¹⁸.

¹⁷ Parentesco não se faz entender somente pelos parentes sanguíneos e os adquiridos pelas relações sociais advindas do casamento entre um homem e uma mulher Timbira. Outra expressão fundamental no universo sociocultural desses povos é o sistema de nominação, amplamente abordado pela etnografia especializada nesses grupos indígenas (Melatti, 1978; Ladeira 1982). Os nomes Timbira não são criados aleatoriamente, mas passados de geração em geração em uma transmissão preferencialmente daqueles à quem Ego denomina de *keti*, incluindo os tios maternos (Irmão da mãe).

¹⁸ Melatti (1978) apresentou dados sobre autoridade doméstica baseada no homem mais velho da casa que coordena os trabalhos de roça e caça da família extensa. O sogro é chamado de *ikrantumjê* onde “*ikran*” é o nome dado à cabeça, levando a sua análise a considerar o sogro como o cabeça de um grupo doméstico. Esse processo acontece, mas percebo, todavia, que a autoridade que expressa a voz é masculina, mas por trás há os palpites e desejos das mulheres da casa (notavelmente a esposa e sogra). Assim como as roças, que são propriedades femininas, mas organizadas pela atuação masculina do sogro, a autoridade doméstica parece-me seguir o mesmo caminho.

A ligação entre parentesco, família e sistema de parto é percebida quando uma mulher assume diversos papéis sociais como avó, sogra, mãe, parteira. Os partos que uma mulher realiza estão, geralmente, dentro do círculo de parentes sanguíneos (chamados de *ikwá gurendi*, ou seja, os “parentes verdadeiros”) preferencialmente os filhos nascidos de suas filhas e netas. Os netos nascem nas mãos de suas avós e toda família extensa (ou melhor, todo “segmento residencial”) tem pelo menos uma parteira e em toda família nuclear há, pelo menos, uma potencial parteira.

- Os eventos sociais do sistema de parto:

Um ritual que marca a pretensão à união estável entre um homem e uma mulher Timbira acontece na festa da batata-doce (*jôt jô pin*). Esta festa marca o início dos trabalhos de roça e está associada à fertilidade, reprodução e crescimento populacional (Melatti 1978). As famílias do casal preparam o alimento tradicional dos rituais Timbira, chamado de *kwyr kupu* (paparuto), um bolo de mandioca recheado de carne e preparado no moquém. O alimento fica enterrado durante uma noite inteira. Ao final da festa, as famílias dos futuros casais de uma aldeia trocam os alimentos preparados e sinalizam para toda a comunidade a pretensão de união do casal.

Um outro momento na conceitualização de um sistema de parto é o processo de definição da gravidez por parte da gestante e da sua família. Vários são os fatores analisados para a divulgação do fato, uma vez divulgada dificilmente a mulher irá interromper a gestação. Essa avaliação não é feita exclusivamente pela gestante, seu posicionamento é apenas um dos mais relevantes na continuidade de uma gestação. É uma questão da família da mulher, principalmente dos pais, tios maternos/tias paternas e dos avós (avô e avó)¹⁹. Os tios maternos e as tias paternas são acionados por conta da importância do sistema de nomeação nesses povos (onde não se criam nomes, mas se transmitem um conjunto de nomes que inclui os indivíduos aos grupos rituais). Os avós, por outro lado, junto com os pais, avaliam se a gestação é com uma pessoa respeitável, de família com bons relacionamentos, se a criança terá condições de crescer e ser bem

¹⁹ Todos quem a gestante chamar de *tuj* e *keti*.

cuidada. Em caso de aceitação, inicia uma negociação que culmina com um diálogo que legitima o casamento.

Os familiares dos avós do pai vão na casa da futura esposa fazer a proposta e contam que uma vida está sendo formada e sobre a importância do matrimônio. Essa conversa acontece do lado de fora da casa, em uma área íntima chamada de terreiro. Os “noivos” ficam entre as duas famílias e, caso haja acordo, lhes é oferecida comida. Ao comerem estão considerados casados, afirmando que compartilhar alimentos é proceder a uma aproximação. Os dois deitam em um *katu* (esteira feita de talo da palmeira buriti) e o homem passa a perna por cima da mulher, simbolizando a consumação do matrimônio. O rapaz volta com sua família para casa de sua mãe, pega seus pertences pessoais e segue para a sua nova residência: a casa dos pais de sua esposa.

Os povos Timbira têm regras sociais que preconizam uma gestação a cada dois ou três anos em média. Quando uma criança nasce, o pai deve se afastar de uma vida social com a mãe do seu filho e com a família de sua esposa. Isso é expresso publicamente pelo retorno para sua casa de origem (onde nasceu, cresceu e se mudou ao casar), permanecendo semanas longe da esposa²⁰. O retorno é feito pelo pátio da aldeia, uma maneira de fazer com

que toda a aldeia veja esse movimento. Após os primeiros cuidados com o recém-nascido, o pai retorna para a casa de sua esposa, mas não pode dormir com ela. As relações sexuais são proibidas, seja com a esposa seja com outras mulheres sob pena de provocar choros, coceiras e feridas na criança²¹.

O *curti* é o ritual que simboliza o retorno do casal à vida conjugal. Esse ritual é uma festa que a família nuclear da criança deve oferecer para toda a aldeia, afirmando o término do resguardo. Devem providenciar uma vasta quantidade de comida, preparando o *kwyr kupu* (paparuto, bolo de mandioca e carne moqueado). Além de oferecer alimentação, a família deve obter panos e cortes de tecidos para serem oferecidos à aldeia²².

²⁰ Isso não implica que o pai não deva visitar sua esposa ou seu filho recém nascido.

²¹ Muitos desses costumes estão em plena modificação pelos Timbira, sendo que tem havido um aumento das gestações em sequência o que pode estar contribuindo para questões da saúde da criança.

²² As mulheres Timbira usam somente um corte de pano envolto na cintura que elas chamam de *cupentiê* (*tiê* é o cinto de corrida feito com a parte superior de cabaças e/ou unhas de veado; *cupen* é o termo dos não-indígenas). Ou de *cupenkä* (literalmente a “pele/casca dos não indígena”).

A festa acontece na casa da família da mulher e é realizado o primeiro corte de cabelo da criança, segundo os padrões tradicionais Timbira. Todos seus familiares próximos têm os cabelos cortados, evidenciando o grupo de parentes que compartilham substâncias corporais e cumprem resguardos. Os alimentos preparados e os cortes de pano são distribuídos logo ao amanhecer, após uma noite de cantorias no pátio da aldeia (*kä*). Ao final, há uma corrida de toras de buriti que encerra o ritual.

- O trabalho das “parteiras” Timbira e o domínio do nascimento das crianças.

As parteiras Timbira são chamadas de *akrairé jô pancate*, literalmente: “aquelas que dominam os nascimentos das crianças”. *Akrairé* é o termo que designa as crianças *jô* é um elemento de ligação. O termo *pancate* remete, simultaneamente, ao nascimento e queda (*pan*) e *cate* é um sufixo que circunscreve um grupo de pessoas que dominam determinada região ou ofício²³. Domínio não pode ser entendido como uma forma repressora de poder, mas sim como um conhecimento pleno das práticas e técnicas de determinada função.

O verbo nascer é chamado pelo mesmo termo de “*pan*”. A diferença entre “*cair*” e “*nascer*” é dada pelo contexto das afirmações. O termo afirma que os nascimentos devem ser de cócoras para que os filhos possam “*cair/nascer*”.

Isso é expresso inclusive em práticas de auto-atenção que eles utilizam para um bom parto, como a lagarta verde que a gestante consome nas proximidades do parto (já com as dores) para ter um parto tranquilo²⁴.

.Entender que nascer é um movimento de queda é compreender aspectos das críticas que as mulheres Timbira fazem em ter seus filhos deitadas nas camas dos hospitais. Tanto nascer nas mãos masculinas, consideradas como desajeitadas para os trabalhos de parto, como nas práticas e tecnologias do sistema de parto ocidental são dissonantes com

²³ Os *Iromcateyê* são “o povo da mata”, como são conhecidos os Gavião na língua Timbira, por justamnete dominarem uma porção territorial mais próxima da Floresta Amazônica. Os *Tepcate* são “os que dominam os peixes” e são bons pescadores. *Krincate* é o termo que eles designam os “prefeitos” de suas aldeias (que não são os chefes de aldeia chamados de *pahi*) e é traduzido por aqueles que “dominam a aldeia”. Domínio não é no sentido impositivo, mas sim de dispor de controle técnico sobre determinada atividade. Dominar não é mandar.

²⁴ A ligação positiva entre um parto considerado como bom e o consumo dessa lagarta na hora do parto se deve ao comportamento do animal que somente anda de cima para baixo, no mesmo trajeto que a criança deve fazer de cima (barriga da mulher) para baixo (mãos da parteira).

padrões culturais locais. Há uma resistência de alguns povos Timbira e talvez esteja aí o fato de que somente os povos Timbira no DSEI TO continuam nascendo prioritariamente nas suas aldeias e não nos hospitais.

O parto é um evento público, geralmente, realizado na casa da gestante²⁵. A parturiente fica de cócoras, sendo segura preferencialmente por um homem (o marido). A parteira e o acompanhante vão ajudar a mulher a ter força, circunscrevendo o trabalho da parteira em “segurar a criança”, conforme a fala dos próprios indígenas. Eventualmente, em partos mais complicados podem ser chamados os *wajaca* (curadores indígenas). A parteira dá um banho morno na mãe e na criança, sendo que antigamente era utilizada uma cabaça cortada ao meio, como cuia, para transportar água²⁶.

O corte do cordão umbilical é realizado pela parteira e, antigamente, era utilizado o talo de uma planta parecida com o bambu, que é conhecida regionalmente como “tanajuba”. Hoje em dia podem ser tesouras, facas ou giletes. A parteira é responsável por entregar a placenta que deverá ser enterrada na casa da família da mãe do recém-nascido³². A parturiente, por sua vez, inicia o processo de reclusão e o mesmo acontece com o pai, que vai para a casa de sua família de origem. A placenta é enterrada em casa.

Os povos Timbira atendidos pelo DSEI TO (Apinajé e Krahô) são os grupos indígenas com maior vulnerabilidade no distrito frente às questões nutricionais, sobretudo em crianças menores de 05 anos. A desnutrição em grupos indígenas é um processo com múltiplos fatores influentes dentre os quais estão a desestruturação do sistema produtivo (com a redução das roças, diminuição da caça e da coleta), exclusão social (dificuldade de renda para obter alimentos), problemas fundiários (invasão, limites fundiários pequenos, não demarcação/homologação das Terras Indígenas, etc.), aumento populacional. Todavia, gostaria de explorar mais um outro aspecto para compreensão da desnutrição infantil em povos indígena: a relação entre cultura indígena, processos de auto-atenção e impacto nos indicadores de saúde.

As parteiras fazem um trabalho de atenção às gestantes de modo contínuo porque estão permanentemente acompanhando-as (já que as gestantes são suas netas e

²⁵ Eventualmente o parto pode ocorrer em outro local como nas casas de roça, mas isso é um acontecido não programado.

²⁶ Atualmente, apesar de ainda ser utilizada a cabaça, muitas vezes as parteiras estão utilizando bacias de plástico.

filhas). Como visto, por tradição, as mulheres de uma mesma família Timbira residem em casas contíguas. As parteiras acompanham os comportamentos dos genros e futuros pais, observando seus hábitos. Várias vezes presenciei avós repreendendo maridos de suas netas com veemência, preocupadas com a saúde do neto. Esse controle interno opera por meio da noção de vergonha (*paham*) que é algo extremamente evitado pelos Timbira.

Sentir *paham* não é desejado, é constrangedor e deve ser resolvido por pagamento (quando a vergonha é propiciada por um terceiro agente, a própria pessoa e/ou seus familiares próximos devem assumir o fato) ou através de um retiro da sociabilidade das atividades cotidianas da aldeia (quando provocada pela ação da própria pessoa, que passa a ficar em casa, não mais utiliza as pinturas corporais e não participa das corridas de tora e dos *amnj kin* – festas rituais). Pode-se dizer que a vergonha atua como um luto social.

As parteiras dominam um vasto conhecimento sobre uso de plantas e ervas do cerrado, sendo que as plantas não são cultivadas em pomares, hortas ou roças²⁷. Isso está em sintonia com um tipo de organização social que valoriza a mudança de locais, com deslocamentos periódicos de aldeias para um outro espaço com mais recursos³⁵. Durante uma das Oficinas de Parteiras inseridas no Projeto “Akrairé-jô-Pancate: Ajudando nossas mulheres a segurar nossos kraré (filhos)”, financiado pelo Iniciativas Comunitárias em Saúde Indígena e executado pela Associação Comunidade Indígena Mãkraré, as parteiras apresentaram algumas plantas utilizadas na gestação, parto e póstparto. Todas foram colhidas a não mais que 30 metros do local onde o evento era realizado: a sede da associação na aldeia Nova na própria aldeia²⁸.

Pela configuração social e os arranjos que estruturam a vida cotidiana nas aldeias Timbira, as parteiras/mulheres/avós são fundamentais para a promoção, cuidados e atenção à saúde da mulher, gestante e recém nascido. É preciso que os médicos das EMSI, os médicos da rede hospitalar do SUS e os diretores/gestores dos hospitais que atendem a população Timbira entendam a importância das mulheres no acompanhamento das

²⁷ Muitas plantas estão em volta da casa ou nos locais de roça, mas não possuem nenhum trato especial ou cuidados com seu crescimento.

²⁸ Além das plantas, as mulheres em geral, mas sobretudo as parteiras, tem um profundo conhecimento sobre ervas que nós consideramos abortivas. O pronome “nós” é proposital por marcar a diferença já que para os Timbira não se trata de um aborto, mas sim da interrupção de um processo incompleto de formação da vida, fazendo com que o *caprô* (sangue menstrual) voltasse a descer.

gestações e que haja um diálogo recíproco entre ambos especialistas para o trato e cuidado desses pacientes, inclusive em instâncias hospitalares quando for o caso.