

Doenças da Terra e doenças dos espíritos: versão cultural Fulni-ô sobre o
processo de Reprodução humana

Palloma Cavalcanti (UFPE)

1. Apresentação

Este artigo pretende abordar parte de um estudo acadêmico¹ que analisa o entendimento dos povos indígenas *Fulni-ô* sobre *conceber, gerar e parir* e os aspectos naturais e culturais que se relacionam a esses processos. Nesse sentido, as representações culturais aqui apresentadas sintetizam a lógica cultural de um povo indígena sobre a reprodução humana e fazem perceber a influência do mundo exterior no processo de tratamento com o corpo. Por conseguinte, as considerações levantadas neste artigo é uma contribuição a mais dos estudos de Etnicidade no diálogo sobre uma nova abordagem de tratamento de saúde destinado aos povos indígenas no Brasil.

Os povos *Fulni-ô* são índios bilíngües² que habitam em aldeia demarcada na cidade de Águas Belas (PE), cidade situada há 273 km de Recife (em linha reta), são contados em aproximadamente cinco mil índios. O território da aldeia se divide em duas partes: a casas da aldeia principal e as casa do *Ouricuri* (espaço de reclusão religiosa). Nas casas do *Ouricuri* passam parte do ano: no período da reclusão religiosa (cinco de Setembro à 04 de Dezembro) e no período das ‘noites furtadas’ (trinta de Janeiro à trinta de Março)³.

¹Pesquisa de mestrado em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco, sob a orientação de Marion Teodósio Quadros e financiamento da FACEPE.

²Falam e escrevem em Português e *Yaathê* (língua nativa).

³O período das noites furtadas no *Ouricuri* não tem a mesma intensidade populacional que o período de reclusão oficial, pois nem todos os índios participam. A reclusão na época das *noites furtadas* duram de dois à cinco dias, são como sucessivos espaços de pequenos cultos. Segundo explicou um Fulni-ô, o período das *noites furtadas* depende do chamado do cacique ou do pajé e nem todos na aldeia tem as mesmas idéias ‘faccionais’ das pessoas do cacique ou do pajé da aldeia por isso não atendem o chamado.

Os Fulni-ô têm na religião tradicional secreta⁴ os ensinamentos que necessitam para conduzir a vida cotidiana, baseiam-se na filosofia religiosa de que Deus é a própria natureza, associando assim aspectos da religião- da força social coletiva- com aspectos do ambiente natural. Dessa forma, a relação entre a *natureza e cultura* no pensamento Fulni-ô está na própria maneira com a qual compreendem a vida e o mundo, isso é logo entendido estando entre eles, quando concluem o diálogo dizendo: “*Foi vontade de Deus*”; “*foi natural...*”; “*Deus que sabe das coisas, é natural.*”; “*só quem sabe disso é Deus, é a natureza*”; “*... a vida dentro da barriga só quem sabe é a natureza, Deus é quem sabe...*”, são frase que definem na análise relações entre construções culturais e ambiente natural.

Essa interdependência *natureza e cultura* no pensamento Fulni-ô é, conseqüentemente, deflagrado nos processos de cuidado com o corpo e com a cura de doenças, o que, notoriamente, torna aparente as diferenças culturais na região do Semi-Árido brasileiro. Assim foi demonstrado na observação ao tratamento tradicional durante o período gestacional e durante o parto, distintos conhecimentos sobre o corpo e múltiplas lógicas na interpretação de *saúde e doença* na sociedade Fulni-ô. O campo da Antropologia da Saúde vem ressaltando teorias de Durkheim (1996) e Mauss (1974) sobre a força da consciência coletiva para explicitar representações culturais sobre *saúde e doença*, difíceis de serem diagnosticadas através da metodologia positiva (Minayo: 1998). Com respeito ao entendimento diferenciado sobre a reprodução humana, verificado em diversas sociedades indígenas (Maccallum, 1998; Belaunde, 2005; Overing, 1999; Martins, 2003; Guzmán, 1997; Gow, 1991; Crocker, 1989) é correto lembrar que as lógica diferenciadas dos processos reprodutivos não está apenas presentes em sociedades étnicas, mas também em sociedades urbanas onde o acesso é complicado⁵ (Leal, 1994).

⁴ Uma pessoa Fulni-ô evita falar detalhes da religião, dentre tantos motivos desse silêncio há o temor de serem mal interpretados novamente, conforme foram mal interpretados no passado por escritores que escreveram sobre eles. De fato, o segredo Fulni-ô sobre a reclusão no *Ouricuri* em alguns relatos é citado de maneira bruscamente estúpida, dando margem a antipatia Fulni-ô por Antropólogos. Em investigações mal arranjadas, nas mãos de ‘Antropólogos’ que esqueciam o método antropológico de ‘ficar de fora’: Vianna (1966), por exemplo, trata os Fulni-ô em diversos trechos do seu livro como “índios promíscuos”, impondo o olhar da investigação cristã. Estevão Pinto (1955) cita a reclusão religiosa no *Ouricuri* como uma união para “baixar espíritos”. Esta última obra é até hoje a principal referência sobre os povos Fulni-ô, teve influência direta no trabalho lingüístico sobre a língua yaathê do professor Geraldo Lapenda (1965).

⁵A análise qualitativa de Ondina Leal (1994) demonstrou que as mulheres na cidade de Vitória deram ênfase ao discurso de que o período menstrual é propício para a fecundação (Leal, 1994: 130) e que não se deve lavar a cabeça quando se está menstruada (Idem, Ibidem: 132).

No espaço Fulni-ô, as mulheres representam o corpo de maneira diferenciada, mediante intervenções condizentes aos ensinamentos tradicionais específicos.

Os dados qualitativos apresentados nesta ocasião foram obtidos nas várias conversas com homens e mulheres Fulni-ô durante parte do período etnográfico da pesquisa⁶, das quais participaram o curandeiro Fulni-ô (Wisho), a parteira Fulni-ô (Dona Jerônima) e profissionais da Casa de Parto ‘Verônica Pereira Neves’, na cidade de Águas Belas, onde as mulheres Fulni-ô tem seus filhos na atualidade.

1. O sistema etiológico

Segundo a etiologia dos povos Fulni-ô, existem dois tipos de doença: as *doenças da terra* e as *doenças do espírito*. As *doenças da terra* são curadas pelo médico no hospital, enquanto que para afastar as *doenças do espírito* é preciso da cura de especialistas xamânico. Os Fulni-ô sustentam a versão de que as *doenças do espírito* ocasionam diferentes sintomas no corpo: “são as doenças da alma, que também afetam o corpo”, explicou o curandeiro Wisho. As *doenças do espírito* são ocasionadas por explicações que vem do outro mundo, tem a ver com os ancestrais e com os ensinamentos sagrados, “*não é coisa da terra*”. O médico tem o dom de cuidar das doenças ocasionadas pelas coisas da terra, assim é que o ferimento com arma de fogo ou um acidente de carro deve ter logo a intervenção de um médico no hospital: “*O médico foi preparado pela terra, pelos ensinamentos das pessoas da terra, ele pode resolver as doenças da terra*”, afirma Wisho. Outro índio, que na ocasião acompanhava o curandeiro, completou: “*O médico é divino, entende? Porque ele tem o dom de curar, mas ele usa o que tem na terra mesmo para curar, ele usa a tecnologia do hospital*”.

Logo a conversa tomou o rumo esperado, perguntei então como se cura as *doenças do espírito* e Wisho respondeu: “*com o que vem de Deus, com as ervas, com as plantas, as*

⁶ Nos meses de Fevereiro, Março, Junho, Agosto e Setembro.

sementes (...) tem tanta coisa (...) tem a palavra, tem o que nos disseram nossos avós”. Em seguida perguntei quais seriam as *doenças dos espíritos* e a resposta do curandeiro foi conclusiva: *“uma pedra nos rins pode ter sido ocasionada porque a alma está doente (...) pode ser uma coisa que te deixe sem chão, entende? como uma depressão... afeta a cabeça da pessoa, tem gente que já até se matou”.*

Nos diálogos apresentados com pessoas *Fulni-ô* é constante as referências que indicam o natural interferido pelo cultural e vice-versa, a representação sobre o corpo é uma dessas referências, o corpo é um objeto físico/natural constantemente influenciado por aspectos da sociedade envolvente, pelas construções culturais da sociedade *Fulni-ô*. Nesse sentido, entendem que as doenças que afetam o corpo podem ter sido originadas de duas maneiras: ou pela ação de agentes ligados ao cosmo ou por ação de agentes ligados ao plano terrestre. Os dois planos possuem constantes conexões com o corpo humano, já o corpo humano precisa ser submetido ao tratamento condizente com o diagnóstico da doença, pois assim torna-se mais fácil a eficácia do tratamento, ou seja, cabe ao médico utilizar as tecnologias da terra para curar ou ao curandeiro ou xamã utilizar-se da natureza e das palavras de Deus.

A idéia *Fulni-ô* sobre a eficácia do médico no que concerne curar determinadas doenças que atribuem ser *doenças dos espíritos* faz referência a uma análise de Lévi-Strauss (1996a) acerca da eficácia do tratamento psicanalítico. Segundo o Antropólogo a comparação da eficácia xamânica com a eficácia do terapeuta torna-se esdrúxula se se considerar que o paciente ao consultar-se com um xamã vai embora com a fé de que tudo vai bem, enquanto que o paciente que foi ao especialista médico sabe que está com sérios problemas. Observando o diálogo com Wisho sobre a eficácia do tratamento tradicional, devo considerar que entre os *Fulni-ô* há um alto grau de confiança na cura de doenças com agentes da natureza: *“a natureza é a mãe de tudo, dela dá tudo, tudo que o corpo precisa para ficar bom”*, explicou Xcê, coordenador da casa laboratorial da aldeia⁷.

A confiança da cura xamânica prosseguiu ao adentramos na questão da saúde reprodutiva na aldeia, o curandeiro demonstrou a inconfiabilidade com remédios anticoncepcionais:

⁷ A casa Laboratorial produz porções medicinais com recursos naturais caatingueiros.

“A minha prima, bem, ela foi ao médico porque não tava conseguindo engravidar, daí o doutor falou para ela que ela tinha o útero sujo e deu a ela remédio para limpar o útero. Mas ela não teve muita paciência de esperar, sabe? Veio me procurar, daí eu deu a ela um chá e a gente rezou, quando foi depois ela me ligou dizendo que tava grávida (...). Eu sei é que ela engravidou foi com anticoncepcional e tudo, nasceu gêmeos (...) se eu não tirar eu coloco”.

(*Wisho*-curandeiro *Fulni-ô*)

O valor denotado pelo índio *Wisho* na citação acima ao tratamento tradicional de infertilidade é uma noção de cura não considerada nos programas de saúde destinados para os indígenas no Brasil, esse distanciamento ajuda a manter constantes os índices problemáticos referentes a saúde reprodutiva dos ameríndios, não existe ao menos a preocupação em considerar a participação de profissionais ginecologistas e obstetras durante as intervenções de saúde em áreas indígenas⁸.

Tive a possibilidade de conversar com as parteiras da Casa de Parto da cidade de Águas Belas e presenciar o distanciamento entre o sistema médico vigente na Casa de Parto e o sistema etiológico *Fulni-ô*. Na parte seguinte, exponho a relação de alteridade entre os pacientes *Fulni-ô* que frequentam a Casa de Parto e as parteiras não indígenas que atendem na Casa de Parto.

2. O processo de parto

Fazem três anos que as mulheres *Fulni-ô* têm seus filhos na Casa de Parto, local onde são realizados por mês de cinquenta a sessenta partos de mulheres indígenas e não-indígenas. Existem no corpo de funcionários da Casa de Partos: seis parteiras; dois enfermeiros

⁸ A Funasa divulga a quantidade de profissionais médicos atuando nas aldeias de todo o país em relatório disponível no endereço eletrônico. Não há na tabela menções de médicos ginecologista para o atendimento especializado que contemple a situação da saúde reprodutiva entre os indígenas.

(externos); uma enfermeira chefe (que é diarista), senhora Lusinete; e dois médicos obstetras, que, segundo disseram, vão até a casa de parto dois dias na semana (Dra. Marluce e Dr. Sales). Todos trabalham pelo PSF (Programa de Saúde Familiar). A Casa de Parto funciona 24 horas e só realiza partos ‘normais’, os casos que necessitam de parto ‘cesariano’ são encaminhados para o hospital no município de Garanhuns. Durante as vezes em que fui até a Casa de Parto só percebi a presença das parteiras no local⁹ e da funcionária que administra, senhora Margarida, a primeira com quem conversei.

Os partos das mulheres *Fulni-ô* eram realizados anteriormente na própria aldeia com uma parteira *Fulni-ô*, Dona Jerônima, que hoje é uma senhora de 94 anos. Entretanto, o que mudou no parto da índia *Fulni-ô* foi o local de ter o filho, pois ainda são atendidas por parteiras e vivem o processo de parto como nos tempos passados (com rezas e utilização de ervas). Isso foi notificado comparando as entrevistas realizadas com Dona Jerônima e com as parteiras não indígenas da casa de Parto, senhora Aparecida e senhora Joselma. As respostas obtidas durante os diálogos indicam que os *Fulni-ô* acreditam na interferência do meio externo na hora do parto e na necessidade da união do grupo para que o corpo da mulher assistida reaja bem ao parto.

As parteiras da Casa de Parto situam que a maior diferença entre um parto com indígenas e um parto com não-indígenas é a quantidade de pessoa que acompanham a paciente gestante até o local, as parteiras argumentaram em entrevista que os índios vêm com mais uma porção de outros índios acompanhando a gestante, disseram que os índios invadem o local e atrapalham a equipe toda na hora do parto. Joselma, uma das parteiras, fala que os *Fulni-ô* aceitam se afastar momentaneamente, mas ficam pelos arredores da Casa de Parto: “*Aparece primo de toda qualidade, fica um aglomerado de gente aqui dentro, fica gente colocando a cabeçinha até nas janelas*”. Joselma conta que acaba concedendo que mais um ou outro indígena assista o parto, advertindo aos índios que o local não comporta a quantidade de pessoas, “*a gente deixa alguém acompanhar a mulher, mas todo mundo quer entrar*”, contou Aparecida, parteira com trinta anos de profissão. Dessa forma, a maneira coletiva do viver indígena foi o primeiro ponto de alteridade identificado na relação entre as parteiras que atendem as mulheres *Fulni-ô* e as índias que procuram o local para ter seus filhos.

⁹ Os partos não são realizados por obstetras.

A coletividade indígena também é apontada nos comentários das parteiras sobre a amamentação durante o tempo de internação pós-parto, segundo dizem, as mulheres *Fulni-ô* quando têm seus filhos e, conseqüentemente, leite e colostros no seio amamentam outras crianças que estão com outras índias que visitam a mulher em resguardo. Uma prima, uma irmã, uma cunhada, uma amiga, vem com seus filhos mamar na mulher internada, outras vezes há um troca-troca de peito nítido entre os bebês da aldeia: “*De vez enquanto elas trazem o filho aqui para outra mamar*”. As parteiras falam que interferem nessa troca, tiram a criança do peito de quem não é mãe dela: “*cada menino no peito certo, o menino deve mamar na mãe, o leite novo só serve pro recém-nascido*”. Assim, os comentários das parteiras da Casa de Parto identificam que o local onde as indígenas têm seus filhos na atualidade não segue a mesma lógica oferecida na Casa do Parto. Por outro lado, as parteiras da Casa de Parto, trabalhando pelo PSF, não tem obrigação de entender a lógica *Fulni-ô* em torna da amamentação, do parto e do tratamento particular com o corpo.

Outro assunto discutido com as parteiras da Casa de Parto diz respeito aos ritos e rezas utilizados pelas mulheres *Fulni-ô* durante o parto, elas falaram sobre o cachimbo que as mulheres *Fulni-ô* fumam defronte da Casa do Parto, antes de entrar na sala para parir:

“toda vez que uma Fulni-ô vem ter seu filho ela primeiro fuma um cachimbo do lado de fora com as companheiras, depois entra para a sala de parto, já chegam prontas para parir, e as outras continuam fumando o cachimbo lá na frente da casa, passando o cachimbo de uma para a outra”.

(Aparecida, parteira da Casa de Parto)

Conforme explicou Dona Zuleide, mulher *Fulni-ô*, o cachimbo fumado pelas mulheres no processo de parto chama-se *xanduca*, é fumada em conjunto de modo a realizar uma prece. As mulheres se unem para fumar a *xanduca* porque assim elas terão mais forças para fazer com que o parto ocorra bem. A *xanduca* é um cachimbo de ervas que serve para *abrir o corpo* da mulher na hora do parto, ela age como um agente natural facilitador do processo de parto.

As parteiras da Casa de Parto associam que as altas taxas de hipertensão entre as mulheres *Fulni-ô* nos exames pré- parto pode ser a influência da fumaça provocada pela

xanduca, disseram que aconselham as mulheres a banir a fumaça antes do parto. Perguntei para as parteiras também sobre o que as mulheres *Fulni-ô* falam na hora do parto e Aparecida relatou que falam muitas coisas na língua *Yaathê*: “*elas colocam as mãos para o céu e gritam coisas naquela língua delas (...) perguntei um dia o que elas falavam e uma índia explicou que pedia ajuda para os deuses do vento, a deusa do fogo, da chuva, bem, para esses deuses delas*”.

Aparecida relatou na conversa que certa vez uma índia falou palavras grotescas ao ver o filho nascer: “*saiu, esse peste saiu... ainda bem! Esse peste não queria sair*”. A parteira da Casa de Parto diz que essa jocosidade entre mãe e filho *Fulni-ô* em geral não acontece, mas que quando acontece, pensa sempre que algo pode está por trás desse tratamento jacoso.

De acordo com a parteira *Fulni-ô* Dona Jerônima, o nascimento de uma nova pessoa é um “*sinal bom, pois Deus concedeu que mais uma pessoa se renove*”. Assim, para as pessoas *Fulni-ô*, a re-entrada do espírito no mundo através do nascimento significa uma nova oportunidade para um ancestral, uma nova chance de renovar a alma durante uma nova vida. Esse pensamento dos *Fulni-ô* em torno do nascimento se aproxima dos princípios da religião espírita, que tem como um dos mais importantes fundamentos a aceitação da morte e do destino. Para o espiritismo, morrer ou não renascer dependerá do que uma alma necessita num dado momento do destino, reencarnar pode não ser cabível a um espírito que se fez viver durante uma fecundação humana. Acredito que a descendência patrilinear¹⁰ *Fulni-ô* e a relação com os ancestrais podem explicar certas posições de jocosidade de mãe para filho na hora do parto, já que o nascimento parte de uma idéia de reencarnação dos ancestrais.

As parteiras da Casa de Parto contam que em geral as índias preferem o parto ‘normal’ e relatam a decepção das mulheres *Fulni-ô* quando precisam fazer um parto ‘cesariano’ e são encaminhadas para Garanhuns: “*Elas chegam já prontas, certas de que vão ter o filho (...) são fortes, mais corajosas do que as não índias, chegam prontas*”, relata Cida. Nesse sentido, as mulheres *Fulni-ô* são retratadas pelas parteiras da Casa de Parto como

¹⁰ Em outra ocasião (II REA/2009-GT 02) comentei que a descendência *Fulni-ô* poderia ser matrilinear, mas agora tenho certeza de que é patrilinear, pois ouvi tal afirmação dos próprios índios *Fulni-ô*.

mulheres boas de enfrentar a vida, mais corajosa que as não-indígenas, não sentem medo da dor:

“Teve uma Fulni-ô aqui bem pequenininha que já tinha três filhos até, ela chegou de São Paulo com o esposo para participar do Ouricuri e acabou parindo aqui em Águas Belas. Enquanto o homem tava lá no Ouricuri, a mulher veio sozinha com as três crianças para parir. Ficou aqui sozinha, acho que ninguém sabia que ela ia ter filho (...). Pense numa bichinha corajosa!”.

(Joselma, parteira da Casa de Parto)

3. Nascer e morrer entre os pequenos

Como já foi citado anteriormente, na cultura *Fulni-ô* nascer envolve noções em torno da renovação do espírito numa nova pessoa física e regras de descendência que, como dizem: *“só interessam aos próprios Fulni-ô”*. Tal versão cultural em torno do nascimento pode ter confortado os *Fulni-ô* ao longo dos anos frente ao número absurdo de mortes de recém-nascido na aldeia. As mortes dos bebês prematuros eram encaradas como a impossibilidade dos espíritos de retornar ao mundo dos vivos, um pensamento cultural bem conveniente aos responsáveis pela saúde dos índios nessa região, que não sofreram e ainda hoje não sofre pressão quanto ao atendimento em trono da saúde reprodutiva entre povos indígenas.

Dona Jerônima, parteira *Fulni-ô*, já realizou em torno de mil partos na aldeia, viu acontecer muitas mortes de crianças recém-nascidas: *“por causas desconhecidas”*, mas, diz, nunca pôde ter um filho por nunca conseguiu engravidar: *“Deus quis assim, ele sabe o que faz, ele sabe onde coloca as coisas”*, afirmou. A parteira conta que quando uma mãe grávida dava luz a um filho morto era uma cena muito triste, mas não havia nada mais a dizer se não *“Deus quer assim, logo virá outro”*, *“quem sabe das coisas é a natureza, se ela quis assim tenque se conformar”*, nas palavras da parteira a mãe logo se confortava com a morte do filho.

Outra entrevistada, Dona Ducineia, 68 anos, teve três filhos, apenas um sobreviveu, o filho Sebastião: *“a menina nasceu com o ombro quebrado, viveu treze dias e morreu (...)*

foi o meu marido quem me deu uma queda e eu cai com a barriga do cangalho”, disse Dona Dulcineia. O segundo filho morto ela diz que foi *“por causa desconhecida”*. Dona Dulcineia diz que teve barriga apenas para renovar um só espírito.

A violência doméstica é outro motivo pelo qual as mulheres Fulni-ô mais velhas queixam a perda de filhos logo após o parto. Dona Jerônima diz que as mulheres que perdem os filhos têm a ajuda da violência do marido em casa, não só a violência física, mas a violência moral. *“Fazer raiva numa mulher é o mesmo que fazer raiva ao neném na barriga”*, em outras palavras, não se pode magoar ou irritar uma mulher grávida para não mexer com a saúde do filho. Dona Jerônima diz que se uma mulher não pratica exercícios durante a gravidez *“a criança fica preguiça para nascer”*, nesse sentido, para os Fulni-ô a criança na idade uterina herda a maneira como a mulher se comporta durante a gravidez e caso a mãe fique aborrecida por algum motivo a criança também ficará aborrecida no útero, por isso, é necessário que também o esposo tenha muita responsabilidade com a gravidez da mulher:

“O pai é o mestre do filho, o pai tem que ensinar coisas boas pra os filhos. Ainda na barriga, a criança sente a presença do pai. Aconselho a esse pai não fazer raiva a mãe quando estiver grávida para que este sentimento ruim não passe para a criança (...) o desgosto, o sentimento de raiva, mágoas... tudo isso prejudica a criança”.

(Dona Jerônima, parteira Fulni-ô)

Perguntei a outras mulheres Fulni-ô que perderam filhos logo após o nascimento o que elas achavam que poderia ter ocorrido com seus filhos, todas apresentaram versões cujas causalidades da morte relacionam aspectos da biologia humana com o ambiente exterior. Dona Zuleide, por exemplo, contou que os bebês morriam porque sentiam muitas cólicas que eram provocadas pelo vento que entra pelo umbigo ‘aberto’ da criança. Segundo Dona Zuleide, a criança com cólicas ‘provocada pelo vento’ só para de chorar quando morre ou quando, por sorte, conseguem se curar mediante as técnicas tradicionais. Uma dessas técnicas era colocar sob a barriga da criança uma quantidade boa de cebola branca para fazer a cólica passar.

Dona Zuleide afirma que as parteiras não cuidavam muito bem do umbigo da criança depois que se cortava o cordão umbilical e que as mães de antigamente também não sabiam cuidar direito dos seus filhos, principalmente quando ‘quebravam o resguardo’: “*A mulher que quebra o resguardo fica com muita dor em cima de uma cama e joga seu filho de lado para os outros cuidar, daí o bebê morre porque que não consegue viver sendo cuidado por qualquer um*”. Dona Zuleide contou que quando uma mulher ‘quebra o resguardo’ é necessária colocar em baixo da cama em que repousa efêmera uma aliança na água fervida, além de massagem na barriga com aroeira e chá feito com nove pimentas pequenas. Segundo ouvi de vários índios *Fulni-ô*, qualquer bebida amarga ajuda a espantar o que afeta o corpo, chá de pimenta, por exemplo, é tão amargo que é utilizado na prática do aborto: “*o bebê não agüenta o chá forte e desce*”, contou um índio.

Conversando sobre a mortalidade infantil entre os *Fulni-ô* com as parteiras da Casa de Parto elas explicam que os altos índices de mortalidade entre crianças com poucos dias de nascido acontecia porque as mães tinham (e ainda tem) o hábito de sarar o umbigo do filho com fumo, saliva e etc. Porém declaram que esse não é um hábito apenas das mulheres *Fulni-ô*, as mulheres da região também o fazem: “*De vez enquanto a gente pega uma ou outra fazendo isso aqui na Casa de Parto*”. As parteiras garantem que a maior causa das mortes entre bebês *Fulni-ô* ocorrem depois que a mãe tem alta e volta para a aldeia: “*eles nascem aqui bem e o que acontece depois que eles saem daqui eu não sei*”, contou Joselma.

Segundo declararam as parteiras, a Casa de Parto não tem números grandes de mortes de bebês na hora do parto: “*é muito triste vê a criança parar de respirar, mas já aconteceu isso aqui*”, contou Aparecida. As parteiras disseram que as mortes na Casa de Parto acontecem quando a gestante não ajuda no trabalho de parto, não estimulando a força para a criança sair: “*a mulher na hora h trava e fecha o corpo*”, contou Aparecida. Quando a mulher não ajuda, a criança fica presa com o nariz e a boca num lugar sem oxigenação e vem ao mundo sem vida. Segundo as parteiras, o correto é fazer com que a criança venha a nascer aproveitando a posição de encaixamento, pois se a mulher trava na hora do parto, quando ela deve fazer mais força para dar o empurrão final, a criança

fica apenas com a metade da cabeça para o lado de fora, sufocada. Para as parteiras, as mortes de crianças na hora do Parto são culpa da mãe preguiçosa.

Entretanto, na versão *Fulni-ô*, nascer e morrer entre pequenos pode ser compreendido como a permissão que alguém do passado adquiriu ou não para retornar ao mundo dos vivos, o corpo da mulher possibilita a lógica da natureza nesta versão, a fisiologia feminina é o complemento necessário para fazer o corpo nascer e tomar uma alma renovada. Os bebês que nascem vivos tiveram uma vida uterina, que segundo Dona Jerônima afirmou, a vida uterina é um grande mistério, pois só Deus sabe o que de fato acontece no útero da mulher, os humanos apenas precisam se preocupar em cuidar do próprio corpo e do próprio espírito para que tudo ocorra bem na hora do parto. As mulheres grávidas e seus esposos devem tomar certas precauções na vida diária, devem assumir uma vida tranqüila para que o processo reprodutivo seja também tranqüilo.

As parteiras da Casa do Parto não se recordam de ter percebido doenças venéreas nas índias *Fulni-ô*: “*eu nunca presenciei doenças venéreas em nenhuma índia, só nas mulheres que não são índias, ah... isso tem!*”, contou Aparecida. As parteiras dizem não acreditar que isso possa ter ligação com a morte de crianças *Fulni-ô* com poucos dias de nascido, como, por exemplo, as mortes provocadas por sífilis. Na verdade, as parteiras fornecem as mesmas explicações que as mulheres *Fulni-ô* sobre as causas das doenças entre recém-nascidos, como a questão do tratamento com o umbigo.

4. A mãe-do-corpo Fulni-ô

Mas há uma força interna natural no corpo da mulher que provoca dores, cuja versão *Fulni-ô* apresentada sobre isto se aproxima de versões já demonstradas sobre a *dona-do-corpo* no entendimento de outros povos indígenas, como entre os Kariri-xocó, conforme escreve Sylvia Martins (2003) e entre os Akitum, demonstrado por Geórgia Sylvia (2004). Entre os Kariri-xocó e os Akitum, a existência da *dona-do-corpo* é identificada

pelas mulheres indígenas através da dor, o discurso principal é de que a *dona-do-corpo* se move pelo corpo inteiro da mulher como provocando as dores características das causadas pela ação do útero durante o parto.

As mulheres *Fulni-ô* mais velhas comentam sobre um corpo dominado por uma doença, que toma no discurso a forma de uma entidade espiritual, provocando reações de dor no corpo: “*não sei bem o que é, mas sei que toda mulher tem, está lá*”, falou a parteira *Fulni-ô* Dona Jerônima. A parteira explica que para curar as dores provocadas pela *mãe-do-corpo* são necessários chás caseiros e rezas: “*A mãe do corpo é quase um segredo, só as pessoas que tem é que sabe*”.

Perguntei para as parteiras da Casa de Parto se elas sabiam o que era a *mãe-do-corpo* e as três que se faziam presente respondeu quase que na mesma hora: “é o útero”. Margarida, a administradora da Casa de Parto completou: “*mas isso não é só índio que acredita não, a mãe-do-corpo é uma coisa que todo mundo aqui sabe (...) a minha avó já falava sobre isso*”. Indaguei com as parteiras se era possível que a *mãe-do-corpo* fosse a placenta ou todo o sistema reprodutivo, mas elas me falaram que não, que tinham absoluta convicção de que a *mãe-do-corpo* era a representação da dor uterina:

“sei disso porque a mãe-do-corpo aparece nas mulheres mais velhas, quando o útero desce, daí ela tem a mãe-do-corpo para fora (...) você sabe que tem mulher que fica mesmo com o útero para fora? eu conheci uma, é muito feio, o negócio fica lá em baixo mesmo, pra fora”

(Margarida, administradora da Casa de Parto)

Segundo explicou Raoni, neto do cacique *Fulni-ô*, a *mãe-do-corpo* é uma noção que conhece nas vacas, das trompas de falópio. Quando a vaca tem filhote, ela coloca as trompas e tudo para fora, e fica saindo apenas o líquido da placenta. Daí usa-se um cacto para colocar as tropas das vacas de volta para dentro (*coloca a mãe-do-corpo na vaca de volta*). Raoni disse que isso é muito praticado na região e que o teste com o cacto provavelmente foi feito primeiramente com os humanos (“*os humanos foram os cobaias na técnica de colocar a mãe do corpo de volta*”). A placenta vai pra fora, os seus restos são jorrados da vaca durante dias, mas a *mãe-do-corpo* volta para dentro da vaca. Dessa forma, nas vacas, as trompas de falópio têm a ver com a *mãe-do-corpo*.

Nos humanos, as versões sobre a ação da *mãe-do-corpo* não cita as trompas de falópio e nem outros órgãos que fazem parte do sistema reprodutivo como órgãos que provocam dor, a *mãe-do-corpo* dessa forma se apresenta similarmente ao que é conhecido sobre a *dona-do-corpo* (Martins: 2003; Silvia: 2004). Dona Zuleide, por exemplo, diz que a dor do útero no resguardo seria a *mãe-do-corpo* procurando o neném que já saiu: “*ela fica procurando o camarada dentro dela por isso dói tudo*”, antes se colocava na barriga da mulher receitas com *aroeira* para aliviar a dor, também havia uma receita que era feita com nove pimentinhas para aliviar a dor provocada pela *mãe-do-corpo* na mulher.

Entretanto, nem sempre a versão sobre a *mãe-do-corpo Fulni-ô* se aproxima do que é conhecido sobre a *dona-do-corpo* (idem; ibidem), pois esta é uma entidade espiritual da imaginação coletiva que em alguns discursos aparece como independente de processos reprodutivos. Segundo Dona Ducineia, a *mãe-do-corpo* fica quietinha na gestação e na hora do parto, mas que em estado normal, a *mãe-do-corpo* provoca grandes incômodos em diferentes lugares da mulher: costas, barriga e vagina. Segundo dona Ducineia, a dona do corpo desce e provoca a pancada d’água na vagina, *incomoda demais, mas isso se cura com banho Samba Cautai e Aroeira e se tiver uma duchinha ainda é melhor, fica boazinha...a sua ta dando lá?*”. Além do banho é bom tomar chá de Aroeira três vezes ao dia, porque daí vai sumir o que a *mãe-do-corpo* provocou na vagina. Dona Ducineia estava falando certamente de doenças venéreas, só não sabia disso e nem sabia me explicar o que era a *dona-do-corpo*, mas sabia que era ela a responsável pelo problema que teve na vagina e por outros problemas ocasionados no seu corpo.

Dona Ducineia, uma senhora de 68 anos, com aparência de ter mais idade, com a mente e linguagem um pouco confusa, pode vir a ter proporcionado com algumas declarações uma intriga no meu material de análise a respeito da *mãe-do-corpo*, que, sendo verificado como verdadeira posteriormente no retorno ao campo, impossibilitaria a utilização teórica da *mãe-do-corpo Fulni-ô* como um personagem inerente do corpo feminino que representa *per se* um fenômeno de distinção entre os gêneros (Marins: 2001; Sylvia: 2004). A senhora *Fulni-ô* explicou que o homem também tem a *mãe-do-corpo*: “*se ele não tem não consegue engravidar a mulher né? (...) mas, oi, a do homem é pequeninina viu?*”. Dona Ducineia afirmou que a *mãe-do-corpo* do homem ataca o pé da barriga “quando ele não faz sexo”, mas, logo retoma as atividades sexuais, a dor provocada pela

mãe-do-corpo “alivia”. Nas palavras da senhora *Fulni-ô*, verifica-se a experiência subjetivada da *mãe-do-corpo* vivenciada pelo sujeito masculino.

Contudo, antes de uma verificação mais condizente sobre as influências da *mãe-do-corpo* na versão *Fulni-ô*, é preferível abordar a *mãe-do-corpo* como uma noção social em torno da fisiologia humana que não apenas referencia o útero no período reprodutivo, mas ao conjunto de órgãos humanos que forma o sistema reprodutivo no corpo da mulher. Assim, os sintomas de dor no corpo inteiro provocadas pela ação da *mãe-do-corpo* seriam originados não apenas no útero, mas também nas trompas de falópio, na vagina e na placenta, podendo ocorrer em qualquer estado do corpo feminino. O diálogo na aldeia entre o curandeiro *Wisho* e Marilange, mulher *Fulni-ô*, presenciado por mim, pode referenciar a representação da *mãe-do-corpo* como doença não apenas reprodutiva:

-“*Você tomou o que lhe disse naquela vez, depois que ele nasceu?* – perguntou Wytso para Marilange apontando para o filho dela.

-“*sim, tomei*”, Repondeu Marilange:.

-“*Guardou a receita?*” Perguntou novamente Wytso.

-“*Decorei*”, respondeu Marilange.

-“*Não foi só daquela vez viu? (...) não dá só na hora do parto...*”

Conclusão

Os processos reprodutivos entre os *Fulni-ô* trazem muito daquilo que é comentado nas versões etnográficas entre diferentes povos indígenas ((Maccallum, 1998; Belaunde, 2005; Overing, 1999; Martins, 2003; Guzmán, 1997; Gow, 1991; Crocker, 1989)), as variações demonstradas referem-se mais aos vegetais envolvidos durante as técnicas corporais, as preces e rezas profanadas durante o trabalho xamânico, bem como na utilização desses vegetais da caatinga nas técnicas corporais. Entretanto, o pensamento *Fulni-ô* em torno da reprodução humana envolve como em outras culturas indígenas noções que assimilam e relacionam a *biologia, mente e espírito*¹¹, pois os acontecimentos da fase reprodutiva são explicadas como influências externas no corpo biológico, natural.

¹¹ Ver em Elvira Belaunde (2005).

Com relação a *mãe-do-corpo*, esta é uma noção ainda hoje presente nas culturas indígenas inseridas na região do Nordeste do Brasil, conforme também destacou etnografias entre os povos Kariri-xocó (Martins: 2003) e Akitum (Sylvia: 2004), a *mãe-do-corpo* como um agente da imaginação coletiva que provoca dores no corpo todo é a própria versão cultural que se relaciona ao estado físico da pessoa, ou seja, a *mãe-do-corpo* é representação da interferência das noções culturais no diagnóstico

Entre os *Fulni-ô*, a *Aroeira* exerce uma função medicinal de prioridade, sendo encontrada em muitos cantos da aldeia e utilizada em diversas “porções mágicas” no tratamento de diferentes doenças. No que concerne a saúde reprodutiva entre os *Fulni-ô*, a *Aroeira* é utilizada como o antiinflamatório sagrado, produzido na terra (na natureza) por obra divina de Deus (a própria natureza), e utilizada para sanar a dor causada pela *mãe-do-corpo* nas diferentes partes do organismo humano. O mito da origem dos grupos tribais *Fulni-ô* escrito por Boudin, presente na obra de Estevão Pinto (1955:18), traz em conteúdo a importância da *Aroeira* na vida das pessoas *Fulni-ô*, a *aroeira* aparece para determinar a vitória do irmão bom (*Faledatô*) sob o irmão mal (*Waledatô*), quando, depois de uma briga entre os dois, *Waledatô* faz brotar da sua cabeça uma árvore de *aroeira*:

“(...) *Faledatô* ameaça:

-sabe que posso querendo queimar-te?

-Faze-o, meu irmão, se tal é o teu desejo”, -respondeu *Waledatô*.

À vista da resposta, *Faledatô* põe as mãos nas coxas, emite um hã terrível e desprende tal calor, que torna o irmão inteiramente negro. Nessa ocasião, apesar do fogo, do alto crânio de *Waledatô* brota um arbusto, que, crescendo, chega a atingir o céu (...).”.

Estevão Pinto afirma que sua investigação verificou sobre o arbusto que sai da cabeça de *Waledatô* e os resultados apontam que trata-se da *Aroeira* (Pinto, 1955: 18). Da mesma forma, a investigação aqui comentada observou muitos momentos onde a árvore de *aroeira* se mostrou fundamental na vida das pessoas *Fulni-ô*. Na aldeia *Fulni-ô*, o interesse por plantas medicinais é logo identificado na primeira ida ao campo, existe, além de uma estufa medicinal, uma ‘oficina de manipulação das plantas’, que utiliza na produção laboratorial de remédios, ervas e vegetais encontradas na região de Águas

Belas. A *Aroeira* é o vegetal bastante utilizado na produção de diversas fórmulas e para tratar diversos problemas de saúde.

As significações da cosmológica *Fulni-ô* em torno da *aroeira* ainda é um material incompleto nesta pesquisa, podendo ser comentado com mais propriedade numa outra ocasião, mas, ao que indica, a representação desse arbusto como uma árvore importante no tratamento do corpo humano tem a ver com sua altura, é tanto que é comentado no mito *Fulni-ô* já salientado anteriormente que a árvore brotada na cabeça de *Waledatô* chega a atingir o céu¹².

O campo da Saúde Coletiva pode fazer uso das produções antropológicas para pensar nas possibilidades de intermediar as intervenções de saúde em áreas indígenas, desde a década de 1980 cresce o estreitamento da relação entre essas duas Ciências (Minayo, 1998, 1999; Canesqui, 1994; Carraca, 1988) e, no campo da Etnicidade, tem sido salientado a necessidade dessa aproximação diante da situação de saúde verificada nas aldeias indígenas (Lagdon, 1994; Athias, 1994). No que concerne a saúde reprodutiva, há de se pensar primeiramente na vinculação do tratamento ginecológico e específico com os povos indígenas para resolver questões absurdamente primitivas que vão de contra ao desenvolvimento das comunidades indígenas e faz transparecer a barbárie que a mal utilização do dinheiro público, as péssimas gestões de projetos e as esdrúxulas formulações das intervenções de saúde ajudam a manter. A Antropologia pode fornecer um aparato importante nessa nova formulação da intervenção de saúde aos povos indígenas no Brasil, percebendo as influências das regras particulares, como regras de descendência, e salientando os aspectos da cosmologia tradicional em torno das representações de *doença e saúde*.

Na pesquisa entre os povos *Fulni-ô*, muitos são os desafios para que a versão sobre o pensamento em torno da reprodução humana seja representado de forma mais completa, talvez nem seja possível uma versão perspicaz sobre esse assunto já que a pesquisa se

¹²Numa versão entre os povos Tukuna (Faulhaber: 2004), as palmeiras são plantas sagradas porque são as árvores que chegam mais perto do céu e assim recebem primeiro a energia vital que sai na *danças das estrelas* (mudança de constelações). Segundo Faulhaber, essa energia vital é o mel da fertilidade. Os índios Tukuna utilizam a palmeira em todas as coisas: na preparação do alimento à preparação ritualística, conforme é demonstrado num vídeo sobre do ritual de iniciação da menina- *festa da moça* (Faulhaber: 2002).

desenvolve entre povos indígenas que sustentam diversos segredos¹³. Aqui, tratei de demonstrar parte de um estudo de mestrado, que tem por finalidade escrever a versão cultural Fulni-ô sobre a concepção, gestação e o parto. Essa investigação tem demonstrado que entre os povos indígenas que se inserem na região do Semi-Árido do Nordeste são dotados de um entendimento que não desassocia o ambiente externo ao estado físico da pessoa, e que, mesmo com toda a diversidade ‘faccional’, são coletivos perante as estruturas mais elementares da vida *Fulni-ô*, como é a coletividade na hora do nascimento de uma nova pessoa ou durante a profanação religiosa no *Ouricuri*.

Bibliográfica:

ATHIAS, Renato. “Saúde de Povos Indígenas. Reflexões sobre Antropologia Participativa”, in LANGDON, Esther & GANELO, Luíza (Orgs.). *Índios Antropólogos e Gestores de Saúde no âmbito dos distritos sanitários indígenas*. Rio de Janeiro: Contra-Capa: 217-232, 2004.

BELAUNDE, L. Elvira. *El recuerdo de luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Editora da Faculdade de Ciências Sociais, 2005.

CANESQUI, A. M. “Os Estudos da Saúde/doença no Brasil na década de 1990”, *Ciência Saúde Coletiva*: 8 (1): 109-124, 2003.

CROCKER, Christopher. *Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism and shamanism*. The University of California Press, 1985.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FIRTH, Raymond. *Nós, os Tikopias*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: 15-20, 1998.

¹³Avisou-me Miguel Foti que alguns princípios lógicos sobre a reprodução no entendimento cultural Fulni-ô pode vir a ser perdido por conta do segredo da religião e da língua Yatée. Tenho me esforçado para aprender a língua Fulni-ô e para entender sobre a estrutura do pensamento, pois acredito (ou me consolo) que com um pouquinho de *bricolagem*, como nos ensinou o professor Claude Lévi-Strauss, é possível comentar a versão Fulni-ô em torno da concepção, gravidez e parto.

- GEERTZ, Clifford. “Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura”. In: GEERTZ. *A interpretação da cultura*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan: 13-41, 1989.
- GOW, Peter. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazônia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- GUZMÁN, Maria Antonietta. *Para que la Yuca beba nuestra sangre. Trabajo, gênero y Parentesco em uma comunidade Quíchua de la Amazônia ecuatoriana*. Quito: Abya-yala, 1997.
- LAGDON, Esther; MARLUF, Sonia & TORNQUIST, Carmem. “Ética e Política na Pesquisa: os Métodos Qualitativos e seus Resultados”. In: GUERRIERO, Iara; SCHMIDT, Maria L. & ZICKER, Fabio (Orgs.). *Ética nas Pesquisas em Ciências Humanas e Sociais na Saúde*. São Paulo: HUCITEC: 128- 147, 2008.
- LAPENDA, Geraldo Calábria. *Perfil da língua yathê*. Recife: Secretaria de Educação e Cultura (Prefeitura Municipal do Recife)/Imprensa Universitária, 1965. Disponível em Biblioteca Digital Curt Nimuendajú: <http://biblio.etnolinguistica.org/obras>;
- LASMAR, C. “Mulheres Indígenas: representações”. *Estudos Feministas*, 7 (1-2):143-155, 1999.
- LEA, V. R. “Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengôkre”, *Estudos Feministas*, 7(1-2) :176- 193, 1999.
- LEAL, Ondina F. “Sangue, Fertilidade e Práticas Contraceptivas”. In ALVES, P. & MINAYO, M. C. (Orgs.). *Saúde e Doença Um Olhar Antropológico*: Rio de Janeiro: FIOCRUZ: 127- 139, 1994.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “A eficácia simbólica”. In: *Antropologia Estrutural*. Tradução de Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. 5. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 215- 236, 1996a.

“O feiticeiro e sua magia”. In: *Antropologia Estrutural*. Tradução de Chaim Sammuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 193-213, 1996b. 5.

Antropologia Estrutural dois. Tradução Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Ática, 1979.

MARTINS, Sylvia. Aspectos de Gênero Kariri-Xocó Female Embodiment. Trabalho apresentado na V Reunião de Antropologia do Mercosul (Ram). De 30 de Novembro a 3 de Dezembro de 2003. Florianópolis. 2003.

MACCALLUM, Cecília. “O corpo que sabe- da Epistemologia Kaxinawá para uma Antropologia Médica das Terras Baixas Sul-Americanas”. In: Alves, Paulo & Rabelo, Mirian (Orgs.). *Antropologia da Saúde traçando identidades e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

MINAYO, M. C. de Souza. “Construção da Identidade da Antropologia na Área de Saúde: O caso brasileiro”. In: Alves, C. & Rabelo, C. (Orgs.), *Antropologia da Saúde - Traçando identidades e Explorando Fronteiras*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ: 29-46, 1998.

OVERING, Joanna. “Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica”: *Mana*, 5(1), 1999.

PINTO, Estevão. Estórias e Lendas indígenas. Secção E (História e Geografia), 15. Recife: Faculdade de Filosofia de Pernambuco. Disponível em Biblioteca Digital Curt Nimuendajú: <http://biblio.etnolinguistica.org/obras>; no Núcleo de Estudo e Pesquisa sobre Etnicidade (UFPE): <http://www.ufpe.br/nepe/?p=documentosPublicacoes>

SEEGER, Antony; Roberto Da Matta & E. Viveiros de Castro. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas no Brasil”. In: Oliveira, João Pacheco de (Org).

Sociedades indígenas & indianismo no Brasil. Rio de Janeiro: editora UFRJ Marco Zero, 1987.

SYLVA, Geórgia. “Camarada ou inimiga: a ‘dona-do-corpo’ e as mulheres Atikum”. In: ATHIAS, Renato (Org). *Povos Indígenas de Pernambuco Identidade Diversidade e Conflito*. Recife: Editora universitária UFPE: 195-202, 2007.

VIANNA, Mabel C. *Aspectos Socioeconômicos e Sanitário dos Fulni-ô de Águas Belas-Pernambuco*. DIV. Documentação: Recife, 1966.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “A Fabricação do corpo na sociedade Xinguana”. In FILHO, J. P. de Oliveira (Org.) *Sociedades Indígenas e indianismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero: 31-41, 1987.