

Uma perspectiva autoetnográfica e interseccional em relação aos saberes sobre a gestação no coletivo Kaiowá

An autoethnographic and intersectional perspective about knowledge's pregnancy in the Kaiowá collective

Lídice Serrano Cavanha¹
Márcia Maria de Medeiros¹
Tânia Regina Zimmermann¹

DOI: <https://doi.org/10.20435/tellus.v26i55.987>

Resumo: O processo de cuidar é complexo e abrange diferentes disciplinas e culturas, e sua lógica e existência são interdisciplinares e transculturais. Quando uma pessoa entra em contato com alguém que precisa de cuidados, ocorre uma convergência e articulação de dois universos de conhecimento: o conhecimento da pessoa que cuida e a experiência daquele que necessita de cuidado. Com base nesse contexto, surgiu a proposta desta pesquisa, que visa compreender, por meio de uma abordagem metodológica autoetnográfica e interseccional, como o coletivo Kaiowá entende e integra seu conhecimento em relação à gestação. Lídice Cavanha, uma indígena Kaiowá e estudante de Enfermagem na UEMS, entrevistou homens e mulheres mais velhos de sua comunidade sobre o cuidado. A pesquisa revelou que existem processos burocráticos e jurídicos inerentes à cultura ocidental não indígena que não são relevantes para os Kaiowá. Esses elementos colocam em segundo plano a maneira como este povo enxerga o mundo e vive nele, resultando em várias formas de violência que desrespeitam e ferem suas identidades, obrigando-os a adotar um estilo de vida que não reflete sua essência. Além disso, essa prática envolve formas de apropriação cultural que desvalorizam o conhecimento indígena, mas o utilizam em nome de uma ideia de humanização do parto, introduzindo técnicas e princípios dessa cultura sem mencioná-la. É importante ressaltar a relevância do conhecimento antropológico como um elemento de humanização do cuidado, pois ele possibilita a compreensão e valorização do pluralismo histórico.

Palavras-chave: cuidado; cuidado em saúde indígena; mulheres indígenas.

Abstract: The process of caregiving is complex and encompasses different disciplines and cultures, and its logic and existence are interdisciplinary and

¹ Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil.

transcultural. When a person comes into contact with someone in need of care, there is a convergence and articulation of two knowledge universes: the knowledge of the caregiver and the experience of the care recipient. Based on this context, the research proposal emerged with the aim of understanding, through an autoethnographic and intersectional methodological approach, how the Kaiowá collective understands and integrates their knowledge regarding pregnancy. Lídice Cavanha, a Kaiowá indigenous individual and a nursing student at UEMS, interviewed older men and women from her community about caregiving. The research revealed that there are bureaucratic and legal processes inherent to Western non-indigenous culture that are not relevant to the Kaiowá. These elements relegate the way this people perceive and live in the world to a secondary position, resulting in various forms of violence that disrespect and harm their identities, compelling them to adopt a lifestyle that does not reflect their essence. Furthermore, this practice involves forms of cultural appropriation that devalue indigenous knowledge while utilizing it in the name of childbirth humanization, introducing techniques and principles from this culture without acknowledging it. It is important to highlight the relevance of anthropological knowledge as an element of care humanization, as it enables the understanding and appreciation of historical pluralism.

Keywords: care; health indigenous care; indigenous women.

1 INTRODUÇÃO

A autoetnografia é uma proposta e aporte de pesquisa podendo ser utilizada quando o tema se propõe a apresentar a/o pesquisador/a enquanto protagonista da sua própria história. Esse é o intuito primordial do presente artigo. O texto que segue se propõe a refletir sobre as práticas e os saberes relativos à gestação, pesquisados pela autora principal do trabalho, Lídice Cavanha, mulher indígena pertencente ao povo Kaiowá e discente do curso de Enfermagem da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul.

Abrir espaço no universo acadêmico para debater sobre o entendimento que este povo possui em relação ao assunto, significa possibilitar a inserção de uma série de novos sentidos no que se refere ao processo que envolve especificamente as questões relativas à gestação, para além do disposto na tradição ocidental de caráter branco, machista e judaico-cristão. Diante deste posicionamento, vale ressaltar a possibilidade de conhecer as percepções das mulheres indígenas sobre o tema e sobre seus próprios corpos conforme aponta Catitu Tayassu:

Elas [...] são aquelas que resistiram e ainda resistem como mulheres-memórias ou mulheres-histórias. Elas foram e são mulheres-livro, mulheres-bordado, mulheres-argila, mulheres-mães, mulheres-parceiras, curandeiras, rezadeiras, xamãs e também, mulheres-fiandeiras, contadoras de histórias, mulheres-esritoras de uma literatura que ao meu ver nasce da Terra, como a Terra, com os pés sobre a Terra e as mãos junto à Terra e, assim, o trabalho e a lida pela vida escrita com a Mãe Natureza (Tayassu, 2015, p. 478).

Corroborando com as assertivas propostas por Tayassu, Lucia Pereira (2020) relata sobre o fato de que a mulher indígena é, ao mesmo tempo, aquela que luta e que aconchega. Nas palavras da autora: “[...] nela se encontra a força igual à da mãe natureza” (Pereira 2020, p. 22). Pereira faz compreender que o corpo dessa mulher se vincula diretamente ao universo, constituindo a “[...] primeira casa, através do seu corpo conhecemos o mundo e as maravilhas que nela existe. Na sociedade indígena, nascer mulher é especial, porque ela irá passar por todo o processo de cuidado” (Pereira, 2020, p. 23). Dada a primazia política do feminino na vitalidade da construção de um povo, essas mulheres indígenas alentam para a constituição de uma memória geracional e de gênero. Estas interseções se fazem presente nesta pesquisa e consoante a Bilge e Collins a interseccionalidade

É uma maneira de compreender e analisar a complexidade do mundo nas pessoas e em experiências humanas. Os eventos e as condições de vida social e política são formados por muitos fatores diferentes e que mutuamente se influenciam (Bilge; Collins, 2021).

Através da narrativa elaborada por Lídice Cavanha, que colheu suas informações junto a 05 (cinco) pessoas idosas residentes na aldeia *Te'yikue*, todas elas do povo Kaiowá, procuramos alcançar as percepções e os saberes de um conjunto de indivíduos que pertence a um coletivo que resiste e se perpetua na sua condição ágrafa, diante de uma cultura que sofre do que Chartier (2007) enuncia como “medo do esquecimento” (Chartier, 2007, p. 9), em relação aos cuidados necessários para que haja uma boa gestação. O trabalho mostra a importância de respeitar o conhecimento oral e as múltiplas maneiras de ser no mundo e de ver o mundo, tarefa fundamental para garantir a dignidade humana.

O presente artigo está dividido em três partes distintas: na primeira discutimos os pressupostos básicos da autoetnografia enquanto método, no sentido de demonstrar a sua possibilidade de uso como ferramenta para a construção

do conhecimento. No segundo momento, trazemos as considerações de Lídice Cavanha em relação a sua comunidade, apresentando através da sua narrativa o entendimento que possui sobre a sua realidade e sobre os saberes tradicionais preservados pela oralidade dessas “mulheres-livro” (Tayassu, 2015, p. 478). Na terceira parte, nos dedicamos a apresentar nossas considerações finais sobre o tema.

2 A AUTOETNOGRAFIA ENQUANTO MÉTODO: NOVAS POSSIBILIDADES DE PESQUISA PARA A ÁREA DAS CIÊNCIAS DA SAÚDE

A autoetnografia enquanto perspectiva metodológica começou a ser discutida como parâmetro de abordagem inicialmente na área das Ciências Humanas (Santos, 2017). Posteriormente, passou a ser aplicada enquanto premissa também pela área das Ciências Sociais Aplicadas, sendo que Araújo e Davel (2019) afirmam sobre a sua utilização para pesquisas na Administração.

Pensando as possíveis articulações deste método para a área das Ciências da Saúde é que o presente artigo foi produzido, principalmente compreendo esta perspectiva enquanto uma possibilidade de trabalho de caráter conceitual e teórico, que se afirma pelo fato de que o pesquisador “[...] faz parte do contexto pesquisado” (Araújo; Davel, 2018, p. 195), e diante disso, possui melhor conhecimento sobre o assunto, o que torna a sua análise mais rica.

Santos (2017) entende que este método pertence a esfera das pesquisas de caráter sociológico e pode ser utilizado enquanto aporte para esse tipo de trabalho. Importa referir que, ao adotar esta linha de ação, o pesquisador alcança o lugar de protagonista da sua história. Para Balbina e Medeiros (2021) isso significa dizer que o sujeito pesquisador criará a articulação entre a sua trajetória de vida e as demais trajetórias partícipes do seu contexto social, relacionando-as a partir dele e produzindo um tipo específico de saber quando desta relação, pois: “A trajetória de um indivíduo, portanto, não pode existir de forma isolada, mas através de relações objetivas que o unem aos demais indivíduos em um mesmo campo, ou em campos diversos, ocupando lugares sociais, muitas vezes, diferentes ao longo do tempo” (Gomes, 2009, p. 12).

A ideia da trajetória individual está diretamente relacionada ao que Jim Sharpe (1992) enuncia como algo de suma importância para enriquecer e

potencializar as formas de entendimento relativas às sociedades construídas pela história. Na opinião deste historiador este tipo de abordagem permite “[...] explorar as experiências históricas daqueles homens e mulheres, cuja existência é tão frequentemente ignorada, tacitamente aceita ou mencionada apenas de passagem na principal corrente da História” (Sharpe, 1992, p. 41).

Entendendo a autoetnografia por esta perspectiva é possível perceber o campo enquanto método que pode ser utilizado tanto na investigação quanto na escrita do texto em si, pois sua proposta visa trazer à tona essa experiência pessoal a fim de compreendê-la enquanto chave para a elucidação de uma experiência cultural (Santos, 2017). Para Balbina e Medeiros:

O método proposto pela autoetnografia demonstra o valor que as narrativas pessoais pautadas nas experiências dos sujeitos da pesquisa possuem. À medida que essas narrativas são analisadas e (re) significadas a partir das premissas da História tida como oficial torna-se possível questionar interfaces que imputam formas de poder as relações sociais vigentes, [...] através da posição pessoal e dos sentimentos do pesquisador (Balbina; Medeiros, 2021, p. 244).

Para Santos (2017), estudos de caráter autoetnográfico permitem a compreensão das múltiplas identidades que, imbricadas, articulam um tecido social. Ao compreender esta tessitura, torna-se possível questionar essa articulação e observar a forma pela qual as relações sociais se estabelecem no espaço em que estão contidas. A perspectiva subjetiva que envolve este fazer, somada a emotividade e ao olhar do pesquisador sobre a investigação permitem alcançar análises peculiares, as quais não seriam obtidas por outros métodos de pesquisa (Santos, 2017).

Um dos elementos fundamentais que possibilita construir e articular a narrativa autoetnográfica é a memória, pois a partir dela se (re) constrói o passado tendo como ponto de partida algo que foi enunciado por Michel Foucault (2009) como sendo a escrita de si. Este tipo de construção possibilita que mais atores sociais se constituam protagonistas da História, revelando vozes que foram silenciadas ou que tiveram seus posicionamentos, necessidades e desejos ignorados. Em relação a memória na perspectiva de feministas ancestrais² ela é

² Utiliza-se aqui a expressão ‘feministas ancestrais’ como categoria analítica situada, inspirada

um elo fundamental para os processos de cura de diferentes violações do corpo-território de mulheres de cor, pois é uma concatenação de momentos, situações e temporalidades históricas que ficaram gravadas em diferentes memórias dos corpos (Cabnal, 2010). A memória também é primordial para manter a estrutura comunal ante a conquistualidade permanente da lógica patriarcal, capitalista, imperialista e neocolonialista.

Na obra *As Mulheres ou os Silêncios da História*, a historiadora Michelle Perrot trouxe alguns questionamentos relativos a esse assunto quando aponta para o fato de que as vozes femininas foram obliteradas no percurso da História dita oficial, já que a escrita da História é feita por um viés que valoriza o masculino e desconsiderou a participação das mulheres no contexto histórico por muitos séculos (Perrot, 2005). Cabe salientar que ao articular esse ponto de vista, Perrot (2005) se refere a um grupo específico de mulheres pertencentes a um determinado padrão cultural (europeu e ocidental) que as coloca em uma posição diferente das mulheres indígenas. Conforme Segato (2022), nossa colonialidade desconsidera e instrumentaliza a sacralidade e o afeto ao ler o cosmos de outros povos e especialmente os saberes das mulheres de cor dada a ordem política fundacional que alicerça as desigualdades de poder e de prestígio.

Que dizer então, dessas mulheres? Dados do governo do estado de Mato Grosso do Sul, através da Subsecretaria de Políticas Públicas para Mulheres revela que em 2019, 30 mulheres foram vítimas de feminicídio no estado, sendo que deste total 5 eram mulheres indígenas (Mato Grosso do Sul, 2022, p. 1). Lucia Pereira (2020) aponta sobre a sobrecarga que afeta a existência das mulheres indígenas, em especial as Kaiowá ao enunciar que, no contexto atual, elas assumem papel central na organização material, simbólica e relacional da vida comunitária, e são submetidas a diversas situações vexatórias que perpassam a violência em suas mais diversas formas, inclusive obstétrica:

E quando acontece violência no hospital? As falas comuns que as mulheres indígenas mencionam nos atendimentos são: *ela aguenta, ela é indígena, deixa ela sofrer, na hora de fazer você gostou...* Muitas mulheres indígenas passam por essa situação de violência e, por não terem informação, ficam quietas e não denunciam. Muitas nem sabem que se trata de violência

em feminismos comunitários latino-americanos, e não como categoria nativa Kaiowá.

obstétrica. A lei Maria da Penha também não protege quando a vítima passa por situação de violência, no contexto da reserva (Pereira, 2020, p. 35).

Por essas razões acreditamos na pertinência de uma escrita que traga essas vozes e tenha como parâmetro de valor seu próprio ponto de vista. Na opinião de Pereira (2020) as mulheres indígenas Guarani e Kaiowá lutam pela conquista desse espaço no território e através da sua luta querem alcançar o respeito pelo corpo feminino, bem como pelo conhecimento tradicional e pela língua materna. Na perspectiva comunitária antipatriarcal Adriana Guzman observa que as comunidades indígenas e especialmente as mulheres precisam fazer é alimentar a memória, a energia do corpo, a responsabilidade política para não eclipsar a gestão feminina da vida. Os corpos das mulheres como provedores de vida e espaço de manutenção e vivência de valores e costumes originários ligam-se diretamente à ideia de território comunitário, espaço ritual, de signo e significado que são constantemente ameaçados em todos os contextos de disputa por terras (Cabnal, 2010, p. 22).

Outrossim, Rita Segato (2022) observa a importância da completude ontológica do corpo feminino de mulheres indígenas num processo de dualidade e complementaridade em seus coletivos para gerir seus bens viveres. Suas lutas perpassam a recuperação da politização e reciprocidade de espaços e de práticas coletivas. Mas é possível reeditar uma história costumista da reprodução do mesmo quando as e os estudantes vão para uma universidade e se deparam com diferentes saberes (ocidentais ou não). Um patrimônio de costumes define um povo? Segato reforça que todo povo está na história e deveria fazer sua história com histórias se entrecruzando, mas na perspectiva de permanecer como povo enquanto um projeto de história com satisfações a modificar quando o coletivo assim o decidir. Decisões estas difíceis, não dadas por influências externas, mas nas suas autonomias próprias. É nesse sentido que pensamos as inferências desses saberes que aqui se entrecruzam e podem produzir antídotos de enfrentamentos para os males causados que a própria modernidade branca produziu.

Diante do exposto, queremos salientar neste trabalho a nossa opção de escrita que seguirá a proposta tal como enunciada por Santos (2017). A narrativa produzida por Lídice será articulada e permeada por questões que buscam construir sua trajetória e relacioná-la com o tecido social de que faz parte. De

acordo com a proposta de Santos (2017) o artigo vai trazer no corpo do texto esta narrativa e, em notas de rodapé, as aliterações de caráter teórico e as reflexões que este corpo narrativo construirá.

3 SABERES SOBRE A GESTAÇÃO NA CULTURA KAIOWÁ: UMA PERSPECTIVA AUTOETNOGRÁFICA

*Eu nasci e cresci na Reserva Indígena **Te'yike**, que fica localizada no município de Caarapó e foi demarcada pelo Decreto do Presidente da República no dia 20 de novembro de 1924, com 3.600 hectares, um triângulo de 4 km por 9 km. (Era um espaço delimitado em um mapa, feito sobre um espaço que a natureza criou). Na atualidade a Reserva passou a ter 3.954 hectares, quase o mesmo tamanho de quando foi demarcada, pois houve uma transformação. De acordo com os mais antigos da comunidade, no início não tinha mais do que 30 pessoas morando na aldeia. Naquela época era mato fechado, com muita caça e pesca. Usavam-se o fogo para o preparo das roças e havia muito respeito e união entre as pessoas. Os meninos eram ensinados pelos pais e as meninas pelas mães, a cultura era bem preservada (Relato de Lídice).*

Nesta narrativa, Lídice introduz seus leitores e leitoras no universo em que reside, qual seja ele, a Reserva Indígena *Te'yike*. Inicialmente vale ressaltar o entendimento sobre o que é a aldeia a partir da sua perspectiva, ou seja, “um espaço delimitado em um mapa, feito sobre um espaço que a natureza criou”. Tal indicação mostra uma construção de sentidos no que se refere ao universo que é diferente da articulada pelos saberes da cultura não indígena, compreendida aqui como a cultura branca e colonizadora. Na perspectiva indígena, o espaço maior é o espaço da natureza e não o espaço identificado no mapa. A questão da demarcação apontada pela narrativa faz parte de um contexto histórico no qual o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) que originou a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), entre os anos de 1915 até 1928

[...] demarcou oito pequenas extensões de terra para usufruto dos Guarani e Kaiowá, perfazendo um total de 18.124 hectares, com o objetivo de liberar o amplo território ocupado pelos Guarani e Kaiowá no atual estado de Mato Grosso do Sul. As reservas impuseram o controle político da população, submetida a uma série de práticas que tinham como objetivo principal a assimilação dos indígenas à sociedade nacional. Foi uma estra-

tégia governamental para submeter esses povos aos projetos de ocupação e exploração dos recursos naturais por frentes não indígenas (Fundação Nacional do Índio, 2021).

Outro ponto fulcral trazido pela narrativa está disposto nas relações da comunidade com o seu entorno e entre si, dispostas no trecho “Naquela época era mato fechado, com muita caça e pesca. Usavam-se o fogo para o preparo das roças e havia muito respeito e união entre as pessoas. Os meninos eram ensinados pelos pais e as meninas pelas mães, a cultura era bem preservada”. De acordo com Mura (2010) até primeira década do século XX, mesmo com o processo de colonização por parte de não indígenas acelerando, os Kaiowá não sofreram alterações de monta em sua organização territorial, limitando-se a prestar serviços ocasionais através dos quais adquiriam bens materiais que não produziam, em uma prática conhecida como *changa*. A referência ao mato fechado, a abundância de caça e pesca e ao uso do fogo para preparar as roças denota um passado que ainda está vivo na memória da comunidade, pontuando os anos iniciais do século XX. A narrativa também faz referência aos papéis sociais atribuídos aos homens e às mulheres na cultura Kaiowá e como se estabelecem as relações entre os gêneros.

*Com o passar o tempo, a comunidade da aldeia foi aumentando, porque os moradores de diversas aldeias próximas foram expulsos pelos fazendeiros, que ocuparam suas terras. Assim, podemos recordar das aldeias de **Takuára, Javevy/São Lucas, Ypytã, Javorai, Guyra Roka** entre outras, que tiveram suas terras ocupadas. Seus moradores foram mandados para **Te'yike**. Havia muitos ervais nativos que foram já no tempo da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, desmatados para ceder lugar para o plantio. Aconteceu o mesmo com os perobais e outras árvores importantes para a vida da comunidade Kaiowá. Com os fatos, o trator se tornou essencial para auxiliar no plantio, pois o espaço para plantar e a qualidade das terras não contribuíram mais que as famílias sobrevivam do que plantam, assim como antes.*

A narrativa aponta duas premissas importantes. A primeira diz respeito à violência à que as comunidades indígenas foram submetidas no sentido da expropriação da terra por parte dos não índios. O Atlas Socioambiental da Terra Indígena *Te'yike*, produzido por Smaniotto, Ramires e Skowroski (2009) e o relato de Lídice se misturam articulando uma memória que mostra que a usurpação deste espaço constitui em um elemento que promoveu uma profunda modificação na maneira como esta comunidade estabelecia sua relação com o mundo, pois houve

uma interferência nas formas tradicionais de cultivo da terra e na produção de alimentos, alterando o ritmo da vida.

Se anteriormente as famílias Kaiowá sobreviviam através da cultura de subsistência, a partir de roças que não ultrapassavam “[...] *1,5 a 6 ha por unidade familiar*” (Povos Indígenas no Brasil, 2021) e ocupavam um espaço territorial que abrangia desde

[...] os rios Apa, Dourados e Ivinhema, ao norte, indo, rumo sul, até a serra de Mbarakaju e os afluentes do rio Jejui, no Paraguai, alcançando aproximadamente 100 Km em sua extensão leste-oeste- indo também acerca de 100 Km de ambos os lados da cordilheira do Amambai (que compõe a linha fronteira Paraguai-Brasil). O território Kaiowá ao norte faz fronteira com os Terena, e ao leste e sul com os Guarani Mbya e com os Guarani Nandeva. (Centrone, 2018, p. 11).

Agora passam a ser confinados em um espaço que não atende às suas necessidades. O segundo ponto a ser ressaltado mostra a profunda ligação dos Kaiowá com a natureza, elemento ao qual Guerra (2015) faz alusão ao perceber que terra, árvores, animais e tudo que constitui a biodiversidade que cerca a comunidade é elemento que orienta e ensina o grupo em suas ações.

Depois da chegada dos primeiros moradores, partes da aldeia começaram a ser denominadas com os referenciais que permitiam a localização interna das pessoas, sendo essas regiões: *Sakã Pytã, Yvyku’i Veve/Mbokajá, Jaicha Syry, Jakaira, Yryvu Kua, Mbopiý, Ñumbuku, Kuchu’i Ygua, Kanguery, Ju’i Rasê, Mbói Passo, Ñandu Potrero, Pahî, Yvu, Itakuruvi*. Com o passar o tempo permaneceram somente algumas regiões como: Saverá, Toca do Jacaré, Posto/Ñandejara, Perobal, Missão, *Mbokajá, Sakã Pytã, Yvu, Mbopiý* e *Kuchu’i Ygua*. Nos dias de hoje tem pouca mata e quase não se vê mais animais, peixes só existiam nas represas que foram construídas na aldeia, mas estourou e secaram. O fogo que antes era importante para o preparo das roças, tornou-se um grave problema e responsável pelo desmatamento dos restos de mata. A população cresceu muito, há muitas casas, estradas e caminhos que cortam a reserva em todas as direções. Surgiram escolas, o Posto da Fundação Nacional do Índio- FUNAI, da Fundação Nacional de Saúde- FUNASA, do Centro de Referência da Assistência Social-CRAS.

Mais uma vez o relato de Lídice remonta as informações trazidas por Smaniotto, Ramires e Skowroski (2009). É possível observar que as ações e a interferência da cultura trazida pelos não índios acarretou profundas transformações

que desarticularam saberes milenares e ancestrais, promovendo o seu apagamento/esquecimento ou então silenciando esses saberes, denotando a sua não adequação às novas formas de ser no mundo e de ver o mundo inerentes a cultura não índia. Esse processo pode ser entendido a partir da premissa de Weis e Suptitz, quando anunciam que: “Invisíveis aos olhos da maioria, os ‘conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses, ou indígenas’ não têm lugar na sociedade moderna” (Weis; Suptitz, 2016, p. 1).

*Com a companhia de Proteção Serviço de Proteção ao Índio – SPI, nasce uma imagem de liderança e logo em seguida começam a chegar as igrejas a aldeia, sendo a primeira a Igreja Presbiteriana e após os anos de 1970 chegaram outras igrejas, interferindo muito na cultura Guarani e Kaiowá, proibindo os costumes e a tradição. Os **Nanderu**, a origem do povo Guarani e Kaiowá, foram ficando cada vez mais perdidos, deixando de lado a sua sabedoria. [...]. Visto que os costumes da comunidade Guarani e Kaiowá ficaram enfraquecidos, principalmente os **Nanderu** ficaram fracos, pois ainda tem muitas famílias que ainda tem a sua crença e não deixa totalmente de lado, na qual adquiriram conhecimento da sua origem e foram passando para os filhos, apesar que o modo de vida não indígena já está sendo muito utilizado dentro da aldeia, ficando comum na atualidade.*

Percebe-se no relato a influência da cultura não indígena nos hábitos, costumes, modos de fazer e de ser o que acarreta um forte impacto a comunidade a qual Lídice pertence. Para Stuart Hall, esse processo faz parte do contexto da globalização podendo ser compreendido como uma consequência deste fenômeno e promove a desvinculação das identidades. Sobre o assunto refere o autor que:

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as *identidades* se tornam desvinculadas – desalojadas- de tempos, lugares e tradições específicos e parecem ‘flutuar livremente’ (Hall, 2006, p. 75).

Pereira afirma que os indígenas vêm sofrendo grandes alterações devido ao contato com karai *reko* (modo de ser do não indígena) o qual afetou severamente o “[...] modo de viver (*ñande reko*), a língua (*ñe’é*) e os cuidados tradicionais, que estão cada vez mais ameaçados” (Pereira, 2020, p. 96). Em sua dissertação de mestrado, Pereira aponta para elementos que o contato com outras culturas trouxe entre eles

[...] empréstimos linguísticos de várias formas, misturando dialetos, falando Guarani, português, e Espanhol no espaço da Reserva, além de muita mistura no modo de ser, com contatos diferentes, na cidade, na escola, nos trabalhos e através de novas tecnologias (Pereira, 2020, p. 96).

O relato de Lídice também aponta a perspectiva de resistência em relação a completa assimilação da cultura não índia, já que revela que muitas famílias ainda mantêm seus laços identitários relacionados às tradições ancestrais, as quais são repassadas através da oralidade. Peter Burke aponta para o fato de que esse tipo de ação não é algo inusitado na história do tempo presente ao falar sobre a etnia *pakot*. Revela o autor que: “[...] os *pakot* do oeste do Quênia, são famosos por sua resistência à mudança e apego a suas próprias tradições” (Burke, 2003, p. 82). Esses ensinamentos repassados de geração para geração caracterizam uma metodologia de ensino que correspondem ao que Marcos Serra identifica como uma rede educativa, ou seja, um contexto que em “[...] suas práticas cotidianas [constrói] tessituras de conhecimentos mantidos pela tradição através da oralidade” (Serra, 2018, p. 276, inserção própria).

*Foi a partir dessas coisas que observei que comecei a pensar neste trabalho como uma forma de retomar a sabedoria dos mais velhos. Também acho importante trazer o conhecimento que estou adquirindo no curso de Enfermagem da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul e verificar o que posso unir entre os saberes que estou construindo fora da minha comunidade com os saberes que existem lá dentro. Entrevistei cinco pessoas idosas moradoras da aldeia **Te'yikue**, todas elas pertencentes ao coletivo Kaiowá. Gravei as respostas que eles me deram em áudio. Realizei as entrevistas na nossa língua materna, o guarani. Algumas das pessoas entrevistadas eram parteiras e me contaram um pouco sobre a sua experiência quando ainda faziam partos. [...]. Ao aproximar os saberes tradicionais dos saberes da cultura não índia quero apresentar aos enfermeiros e a equipe da saúde a importância de observar a cultura indígena durante a gestação até o parto das mulheres do coletivo Kaiowá. Quero mostrar os cuidados que as gestantes devem ter, quais os princípios que precisam guardar pois isso pode auxiliar para que a gestação seja boa e elas evitem complicações. Esses saberes servem para que a equipe da saúde tenha uma visão mais ampla da questão que envolve as gestantes indígenas a partir de um olhar que envolva o respeito a nossa cultura e às nossas tradições.*

Nesse contexto, a referência às “equipes de saúde” diz respeito, sobretudo, às equipes da atenção básica vinculadas ao subsistema de saúde indígena, espe-

cialmente aquelas que atuam no âmbito do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI), bem como às equipes de enfermagem que acompanham o pré-natal, o parto e o puerpério de mulheres Kaiowá em serviços de referência fora da aldeia. Trata-se, portanto, de um diálogo que envolve tanto os serviços de saúde ofertados no território indígena quanto aqueles acessados pelas gestantes em contextos hospitalares não indígenas.

As perspectivas trazidas pela narrativa apontam para dois princípios fundamentais relativos ao cuidado. O primeiro deles diz respeito à teoria desenvolvida pela enfermeira Madeleine Leininger conhecida como Enfermagem Transcultural (Reis; Santos; Paschoal Júnior, 2012, p. 1). Vale ressaltar que esse olhar sobre o cuidado parte do pressuposto de que as mulheres são detentoras de uma rede de conhecimento particular e específica a qual vai se construindo e se moldando com base nas suas histórias de vida, constituindo-se em experiências sociais “[...] impregnada[s], sobretudo, por valores culturais (Reis; Santos; Paschoal Júnior, 2012, p. 1). O conjunto dos chamados valores culturais abrange uma miríade de elementos entre eles: crenças, modos de agir e de se comportar, elementos relacionados a religião/religiosidade e também atitudes em relação à doença e ao enfrentamento da dor.

A forma como a etnia Kaiowá efetivava/efetiva os processos relacionados aos cuidados com as pessoas enfermas e com as mulheres gestantes, deve ser compreendida nesta perspectiva a qual amplia o olhar sobre estas ações e apresenta importantes contribuições para a atenção à saúde e a assistência dessa população. Sobre o assunto, Pereira informa que

[...] os nossos saberes tradicionais, parteiras, *ñandesy* e *ñanderu* não negam a importância da medicina não indígena. Eles e elas só querem participar, agregando seus conhecimentos aos cuidados que, milenarmente, sempre deram certo para salvar vidas (Pereira, 2020, p. 125).

Nesse sentido, o ato de cuidar tornar-se-á um “diálogo de presenças” (Roselló, 2009, p. 146), a partir do qual torna-se possível a interação entre quem cuida e quem é cuidado. Para Roselló, no “[...] diálogo de presenças produz-se o encontro entre dois seres humanos que se dispõem a falar, a mirarem-se nos olhos, a aceitarem-se mutuamente, a enriquecerem-se mutuamente” (Roselló, 2009, p. 146-147).

Na opinião de David Le Breton, os cuidados de saúde prestados às pessoas necessitadas dos mesmos deveriam considerar a cultura representativa dos sujeitos que precisam do cuidado pois é através dos elementos constitutivos dessa cultura que são expressados os sentimentos e as manifestações físicas inerentes ao motivo que levou a necessidade do cuidado. Sobre o assunto revela o autor que:

A língua que o médico fala não é aquela da experiência corporal do doente, imerso nas atitudes e valores de suas adesões culturais próprias. Nesse sentido, a definição do diagnóstico coloca menos dificuldades para o curandeiro popular, que está imerso na mesma trama cultural do paciente (Le Breton, 2013, p. 121).

Relato para Escrito:

Das conversas que tive com as pessoas idosas que entrevistei pude perceber que a nossa cultura está baseada no uso de rezas e remédios naturais. Também temos algumas práticas que poderiam ser chamadas de regras culturais, que a mulher gestante deve fazer junto com o seu marido, para que não ocorra risco de afetar a gestação e o feto. Entre essas regras que devem ser obedecidas está evitar o uso de facas durante o preparo das refeições, sendo para cortar carnes, frutas e verduras. Uma das mulheres idosas que entrevistei me disse que ela mesma se resguardava toda vez que engravidava, apesar de ter que ir no hospital quando da última gravidez, mas mesmo assim a criança nasceu de parto normal. No passado, as rezas do cacique também faziam parte durante o processo da gestação. Quando a mulher sentia dor ou desconforto, ia na casa do cacique para se benzer com o intuito de aliviar a dor e impedir que ocorresse alguma complicação no parto e com o feto. Ainda é importante usar algumas ervas medicinais, para que possam passar na barriga em caso de alguma dor e para ajudar a mudar a posição fetal. A partir do momento que a mulher descobrir a gestação, é necessário se resguardar mais, varrer todo dia dentro da casa ou terreno, para que o resto da placenta não fique dentro do útero, o marido não pode mais fazer casa de sapé e arrumar o pneu da bicicleta, ele tem que ficar sem fazer essas atividades. Outra coisa importante que as pessoas que entrevistei me disseram é que, quando tem uma mulher grávida na casa, na hora de pôr a lenha para queimar, não se deve colocar de trás para a frente, para que não ocorra o parto pélvico, que é quando a criança nasce na posição contrária.

Ponto importante na narrativa apresentada diz respeito ao fato de que a gestação, na cultura Kaiowá envolve a participação masculina na medida em que o homem deve seguir também determinadas regras e práticas, assim como a sua

companheira. A narrativa infere que a ação de ambos, no sentido de obedecerem ao que é pré-determinado, leva a gestação a um bom termo. Outras comunidades diferentes e em outros contextos também apresentam práticas semelhantes como aponta Motta-Maués (1994) em estudo que desenvolveu em Itapuá, no Pará. Contrastando com a menstruação e o puerpério, a única proibição que existe na gravidez é a mistura de carne com peixe e/ou mariscos, que mencionei no caso da menstruação, mas aí também o pai da criança fica sujeito ao mesmo preceito. Experiência semelhante é notada entre a etnia Mundukuru. Estudo realizado por Scopel revelou que os homens também podem apresentar-se sensíveis “[...] a alguns sinais da gestação” (Scopel, 2014, p. 104) como por exemplo, desejo, enjoo ou cansaço. Esse fenômeno é conhecido no grupo por “abalo da criança” (Scopel, 2014, p. 105).

Pereira (2020) aponta que entre os Kaiowá também se faz necessário que o pai passe por resguardos e cuidados durante o período da gestação para evitar consequências que afetem a criança. A autora apresenta o seguinte quadro em que informa sobre o assunto:

Quadro 1 – Cuidados e resguardos durante gestação

Pais	O que pode causar	Como reverter
Não podem fazer casa, nem utilizar pego	Pode trazer muitas pontadas na barriga da gestante	Para reverter isso, o próprio pai precisa trazer sete pregos e fazer de conta que está pregando, em cima da barriga
Não pode utilizar ferramentas como enxada, foice e nem de tentar afiar	A criança poderá ter muito suor ao nascer. Se afiar enxada a criança terá um tumor em qualquer parte do corpo	Precisa de reza para reverter
Não pode arrebeutar qualquer tipo de linha, ou tripas de animais	A placenta pode se arrebeutar sozinha, podendo causar muita dor para a parturiente	Ñembo’e/ reza

Fonte: elaborada pelos autores baseado em Pereira (2020, p. 47).

Outras pessoas idosas que entrevistei me disseram que, desde o início da gestação, a mulher não deve esconder da mãe que está grávida pois, se não

contar, durante a gravidez terá complicações. Desde o primeiro trimestre da gestação é necessário se benzer, pois tem canto específico para ocorrer implantação adequada do embrião e para não sofrer aborto espontâneo, tendo a reza tanto para a gestante quanto para o embrião. Também existem rezas específicas para fazer em caso de gravidez de risco, mas essas são poucos os rezadores que sabem fazer. No segundo trimestre tem o outro canto e reza específico para que ocorra um bom desenvolvimento do feto e para evitar a má formação congênita. No terceiro trimestre, na 36ª semana, há uma reza para que o parto seja normal e aconteça sem complicação tanto para a mãe quanto para o filho e no momento do parto também outra reza que tem a finalidade de facilitar a saída da placenta e para não ficar os restos no útero, dessa forma na hora da saída do feto a placenta sai no mesmo momento. Uma das pessoas que entrevistei me disse que já havia benzido uma mulher que estava com muita dor, pois a bolsa já tinha estourado e demorava para nascer, então, fez reza que é específico para criança e logo em seguida nasceu. Uma das mulheres que entrevistei me disse que era parteira desde muitos partos e que até de um não indígena já tinha feito parto (Relato de Lídice).

A narrativa apresentada por Lídice traz alguns elementos importantes que merecem atenção. O primeiro remete a questão do segredo, já que a mulher grávida não deve esconder da sua mãe a gestação sob risco de que isso acabe acarretando em problemas futuros. Esse processo denota a ideia do mistério que envolve o feminino e que é marca evidente em sociedades tradicionais além de anunciar as mulheres mais velhas como guardiãs que “[...] ensinam, promovem e revitaliza seus fazeres, afazeres, cantares (contados, falados, cantados) juntos aos filhos, aos parentes, aos homens e às comunidades (tribais ou não) em que estiveram ou estão inseridas” (Tayassu, 2015, p. 479).

Nesse sentido, a experiência das mulheres mais velhas que já passaram por gestações serve como suporte para que as mulheres mais jovens atravessem esse momento sem maiores percalços. Isso evidencia as mulheres mais experientes como “[...] guardiãs da memória desses grupos sociais” (Oliveira, 2015, p. 484), responsáveis por salvaguardar elementos importantes e significativos de uma forma de ser no mundo e de uma forma de ver o mundo, peculiar a sua cultura. Outro ponto importante remete a repetição constante do número 3, evocada pela narrativa e que pontua rezas específicas a serem realizadas no primeiro, segundo e terceiro trimestres da gestação, as quais são efetuadas com o objetivo de trazer bons augúrios para a mãe e para a criança.

Entre os Mundukuru há uma relação entre as rezas e o número de vezes em que ela deve ser realizada para que o processo mágico se efetive, sendo que a repetição deve ser realizada 3 vezes, e a oração feita nas costas da parturiente para que o parto aconteça sem complicações (Scopel, 2014). Ademais, é importante considerar a questão das rezas que apresentam finalidades específicas (evitar má formação e expulsar a placenta). Para Tayassu esse elemento corresponde ao que a autora enunciou como uma “literaTERRA” (Tayassu, 2015, p. 479) cuja forma de expressão está posta na oralidade com enunciações que articulam a terra e o corpo dessas mulheres que lhe constituem expressão, evocando sua intrínseca relação com a natureza. Argumenta ainda a autora que: “Essa literaTERRA restitui, evoca, rememora, relembra, renova práticas orais sobre um mundo muito mais oral do que o mundo-escrito valorizado pela era atual” (Tayassu, 2015, p. 479). Scopel anui que entre os Mundurucu existem rezas específicas com finalidades próximas, a saber “[...] arriar a placenta” (Scopel, 2014, p. 145) e que são realizadas inclusive, antes da ação da equipe de enfermagem para auxiliar as parturientes durante os momentos finais do processo de parto.

Pereira apresenta em sua dissertação de mestrado dois cantos que são utilizados por uma das parteiras entrevistada por ela e que auxiliam a gestante no momento do parto. O primeiro é utilizado quando a parturiente vai dar à luz a uma menina: “*Che sy ete marangatu, oapyka mōa mbo’ayvi haguã chupe araka ‘e/ Oapyka mboayvi haguã osy upe araka’e che sy ete araka’e/ Che sy ete marangatu, oapyka mōa mbo’ayvi haguã chupe araka ‘e*” que pode ser traduzido da seguinte maneira “Minha preciosa mãe, meu assento digno, estou indo. / Minha preciosa mãe, seu corpo abro, minha mãe” (Pereira, 2020, p. 48). Caso a parturiente venha a dar à luz a um menino, o cântico é outro:

Ojepykanō haguã araka’e haguã/ Ojepykanō haguã osy upe araka’e/ Osy upe araka’ e okuara rendy mboayvi haguã/ Okuara rendy mbo’ayvi haguã osy upe araka’e/ Che sy upe araka’e, guete mbo’ayvi haguã/ Guete mbo’ayvi haguã osy upe araka ‘e ajeaso javo haguã osy upe araka’e/ Ojeaso javo osy upe araka’e/ Guete mbo’ayvi haguã osy upe araka’e, osy upe araka’ e [...].

O qual apresenta a seguinte tradução: “Para abrir meu caminho, abrir caminho para mãe/ Para minha mãe abrir a luz,/ Estou saindo, para minha mãe ver,/ Ver o corpo resplandecer, minha mãe” (Pereira, 2020, p. 48-49).

As pessoas que entrevistei me disseram que quando o casal sonhar com papagaio, arara e maracanã indica que a mulher está gestante. Se o sonho for com coruja, urutau (conhecida como Mãe-da-lua) e curiango, significa que o bebê terá malformações congênitas. O papagaio mostra que está esperando uma menina (Relato).

As aves citadas possuem grande importância na cosmogonia da cultura Kaiowá. Chamorro, Jorge e Pereira (2016), mostram que os relatos e os ensinamentos místicos contidos nas narrativas Kaiowá constituem-se em elementos primordiais no que se refere a maneira como essas comunidades articulam aspectos inerentes à sua vida social, inclusive oferecendo códigos através dos quais os Kaiowá se relacionam entre si e com os outros. É nesse sentido que a cosmogonia Kaiowá deve ser compreendida, ressaltando o papel do mito nesse contexto, pois: “[...] o mito dá justificativa ética e estética à sociedade que tem nele sua referência. O mito codifica os modelos de relação, explica a paisagem e as características do solo”.

“Mas, além de tudo isso, o mito é uma obra literária que permite, ao grupo que o relata e ritualiza, imaginar as origens e o fim, além de entreter as pessoas com palavras e imagens significativas” (Chamorro; Jorge; Pereira, 2016, p. 22). Através da oralidade que transmite esse conhecimento e o dissemina, a comunidade Kaiowá articula suas histórias e seus saberes, fazendo que com esses elementos tenham a mesma importância no interior do grupo que a história possui (ou deveria possuir) para as sociedades ocidentais e não indígenas.

Esse tipo de construção orchestra a maneira como o grupo se identifica com o mundo e ressalta os seus saberes e as suas formas de agir (em termos coletivos) o que representa uma maneira de pensar a identidade e colocá-la em evidência em relação a outros grupos, não no sentido de uma oposição ou de uma imposição, mas no sentido de evidenciar a maneira Kaiowá de fazer e existir.

Pereira traz uma informação sobre a relação entre a gestação e os sonhos que demonstra o importante significado deste processo para a cultura Kaiowá:

Uma gravidez desperta grande curiosidade e a explicação está além do que se pode ver. É o sonho que revela o caminho da gravidez. Quando se sonha com um pássaro é sinal de que algumas mulheres da família correm o risco de engravidar, alertando os familiares para ficar de olho nas meninas. No sonho, as visitas do beija-flor e dos *guyra mitã*, são especiais para a construção do

gestar da mulher; são esses espíritos que trazem a alma para a formação da criança (Pereira, 2020, p. 70).

“As parteiras tradicionais não fazem toque vaginal para saber a dilatação, elas sabem das informações através da reza, os bebês nasciam sem realizar o toque vaginal e elas não arrancavam a placenta com a nossa mão”. Pereira informa sobre a sabedoria das parteiras que:

No decorrer da massagem, a parteira já consegue identificar o sexo da criança; se for lua nova, é uma menina, se for lua cheia – *jasy mbarete* – nasce um menino. As parteiras me falaram que, pelo tamanho da barriga, podem identificar o sexo da criança, mas muitas mães se negam a saber e mesmo pelo ultrassom, elas não gostam de ver. Mas há também as que querem saber o sexo do seu filho (Pereira, 2020, p. 78).

Relato para Escrito:

Esse trabalho é muito importante para mim, é uma aprendizagem muito rica que adquiri junto com meus ancestrais como indígena, um conhecimento essencial para ser transmitido às equipes da saúde, pois sempre surge uma dúvida durante a assistência às mulheres indígenas por motivo de possuir cultura e crença diferente. Durante a minha vida acadêmica escuto assunto sobre “prestar uma boa assistência às indígenas e compreensão durante” [...].

Porém quando é questionado não sabem ao certo como é essa cultura e crença,

[...] então, como já fiz aula prática no setor do centro obstétrico do hospital, despertou-me uma vontade de trazer à equipe da saúde, em especial à equipe da enfermagem, saberes tradicionais sobre a gestação na cultura kaiowá. Escolhi esse tema, pois é necessário conhecer outras culturas para prestar assistência de forma holística e acolher as gestantes durante a internação, entretanto, todas gestantes devem ser bem tratadas desde o pré-natal até a internação, do parto até a alta hospitalar. [...]. Apesar de que tem mulheres que não correspondem mais às regras culturais na etnia Kaiowá, ainda há muitas mulheres que obedecem, que acreditam nas suas consequências, que utilizam ervas medicinais e procuram benzedores, sendo da família tradicional, que seguem ensinamento de seus passados. É muito importante ser compartilhado essa experiência, a ciência indígena para ter uma visão mais ampla na enfermagem ou na equipe multiprofissional durante a assistência às mulheres indígenas guarani e kaiowá.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho que foi construído nesta pesquisa traz vários pontos de reflexão que merecem ser discutidos, a começar pelo fato de que os indígenas e seus saberes ancestrais foram usurpados em uma série de âmbitos que se inicia com a tomada das suas terras e com a violência sofrida em relação ao seu modo de ser e de viver, o qual passou a ser circunscrito ao *karai reko*. O conhecimento que advém da sabedoria indígena observa a relação que existe entre o ser humano (entendido como um microcosmo) e o universo (macrocosmo), sendo, portanto, mais profundo que os saberes burocratizados e tradicionais característicos da cultura ocidental e que não constituem referência aos indígenas.

Entre os questionamentos que permeiam a costura da escrita e da oralidade que fizeram a tessitura deste artigo fica evidente a necessidade de que as culturas indígenas são relegadas a segundo plano porque elas não corroboram com o conjunto de valores que passaram a ser considerados corretos ou civilizados. Obrigar estas identidades e culturas, caso da cultura Kaiowá, a adotar um modo de viver que não lhes fala em essência a sua percepção do universo é negar-lhes o direito de existir, promovendo mais um espólio e contribuindo para um genocídio cujas marcas deixam sequelas e perdas inaceitáveis.

O estudo desenvolvido mostrou que as mulheres indígenas Kaiowá não têm a sua integridade resguardada e seus saberes são expropriados e desvalorizados em que pese a ideia de humanização estar presente no discurso que embala o processo do cuidar. Porém, na prática, percebe-se que existe incompreensão em relação ao *ñande reko*, principalmente no que se refere ao jeito como as mulheres indígenas elaboram o cuidado.

Entretanto, a resistência continua existindo e ela possui dois aspectos. O primeiro advém dessas mulheres que são vozes da ancestralidade e que transmitem o conhecimento oral, promovendo o *kuña reko ymaguare* (modo de ser tradicional) (Pereira, 2020). O segundo advém do que Pereira enunciou como “*kuña reko pyahu*” (Pereira, 2020, p. 30) ou seja, um novo modo de se comportar que foi alcançado pelas mulheres indígenas que ocuparam espaços, em especial os de escolarização. Esses dois modos de existir coexistem no sentido de que o primeiro oriente os caminhos que o segundo está desvendando.

A presença de mulheres indígenas na universidade e nos cursos da área da saúde, apresentando os saberes e as práticas de cuidado que a cultura indígena, em especial a Kaiowá, possui, possibilita uma formação mais ampla uma vez que traz à tona o cruzamento de olhares e a criação de um campo de diálogos interculturais que permite outra experiência de cuidar, pois torna-se espaço de valorização de culturas. Nesse contexto, a antropologia oferece inúmeras possibilidades, inclusive para pensar a ideia de humanização do cuidado, a partir da premissa de que somente pessoas são capazes de cuidar de pessoas.

Se essa prática for pensada de forma a respeitar a dignidade, a integridade e o conhecimento de cada sujeito envolvido no processo, o caminho para a humanização estará aberto e novas formas de cuidar poderão ser articuladas e construídas.

REFERÊNCIAS

ARAUJO, Bianca Cruz; DAVEL, Eduardo. “Autoetnografia na pesquisa em administração: desafios e potencialidades”. In: CONGRESSO ÍBERO- AMERICANO EM INVESTIGAÇÃO QUALITATIVA, INVESTIGAÇÃO QUALITATIVA EM CIÊNCIAS SOCIAIS, 8., 2019, Lisboa. *Anais [...]*. v. 3, s/l. Lisboa: CIAIQ, 2019. p. 194-203.

BALBINA, Aparecida de Fátima Pereira; MEDEIROS, Marcia Maria. “Trajetória de vida, autoetnografia e gênero: ressignificação da existência a partir do curso de graduação em Turismo”. In: ARAUJO, Marcia Moreira; ALVES, Carlos Jordan Lapa (Org.). *Educação: minorias, práticas e inclusão*. Ponta Grossa: Atena Editora, 2021. p. 242-252.

BILGE, Sirma; COLLINS, Patrícia Hill. *Interseccionalidade*. Tradução: Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2021

BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003.

CABNAL, Lorena. *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madri: ACSUR Las-Segovias, 2010.

CENTRONE, Letícia Destri. *Mulheres indígenas em associações: as Guarani e Kaiowá e a Aty Kuña*. 2018. TCC (Bacharel em Relações Internacionais)- Faculdade de Direito e Relações Internacionais, Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, 2018.

CHAMORRO, Graciela; JORGE, Misael Conciánza; PEREIRA, Levi Marques. “Kaiowa Mombe’upy Nhemohembypy Rehegwa – Relatos da Cosmogonia Kaiowá: Implicações

no campo linguístico e na produção da vida social”. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 10, n 1, p. 10-33, jan./ jun. 2016

CHARTIER, Roger. *Inscriver e apagar: cultura escrita e literatura (séculos XI-XVIII)*. São Paulo: Editora da UNESP, 2007.

FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Lisboa: Vega, 2009.

GOMES, Tatiana Pereira. *Entre a prática e a ciência: o parto através da trajetória do médico Mário Totta (1904-1940)*. 2009. TCC (Bacharel em História)- Departamento de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, 2009.

GUERRA, Vânia Maria Lescano. “As agruras do movimento identitário indígena Guarani Kaiowá”. *Cadernos de Estudos Culturais UFMS*, Campo Grande, MS, v. 7, n. 13, p. 139-166, 2015.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. Ed. Rio de Janeiro: DP & A Editora, 2006.

LE BRETON, David. *Antropologia da dor*. São Paulo: FAP/UNIFESP, 2013.

MATO GROSSO DO SUL. Violência contra mulheres indígenas. *Mato Grosso do Sul*, Campo Grande, 2022. Disponível em: <https://www.naosecale.ms.gov.br/violencia-domestica-contra-mulheres-indigenas/>. Acesso em: 19 abr. 2022.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. “Lugar de Mulher: representações sobre os sexos e práticas médicas na Amazônia (Itapuá/Pará)”. In: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília de Souza. *Saúde e Doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Editora da FIOCRUZ, 1994. p. 113-126.

MURA, Fábio. “A trajetória dos Chiru na construção da tradição de conhecimento Kaiowá”. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 123-150, 2010.

OLIVEIRA, Eliene Dias. “Mulheres migrantes”. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antônio. *Dicionário Crítico de Gênero*. Dourados: Editora da UFGD, 2015. p. 481- 486.

PEREIRA, Lúcia. *As políticas públicas para a saúde indígena e a política de saúde das mulheres Kaiowá da reserva de Amambai, MS: aproximações e impasses*. Dissertação (Mestrado em Antropologia)- Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal Da Grande Dourados (UFGD), Dourados, 2020.

PERROT, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da História*. Bauru: Educs, 2005.

REIS, Adriana Teixeira; SANTOS, Rosângela da Silva; PASCHOAL JÚNIOR, Aloir. “O cuidado à mulher na contemporaneidade: reflexões teóricas para o exercício da enfermagem transcultural”. *REME - Revista Mineira de Enfermagem*, Belo Horizonte, v. 16, n. 1, 2012. Disponível em: <http://www.reme.org.br/artigo/detalhes/510>. Acesso em: 15 jul. 2022.

ROSELLÓ, Francesc Torralba. *Antropologia do Cuidar*. Petrópolis: Vozes, 2009.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. “O método da autoetnografia na pesquisa sociológica: atores, perspectivas e desafios”. *PLURAL - Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP*, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 214-241, 2017.

SCOPEL, Raquel Paiva Dias. “A cosmopolítica da gestação, parto e pós-parto: práticas de autoatenção e processo de medicalização entre os índios Mundurucu”. 2014. 211p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, 2014.

SEGATO, Rita Laura. *Cenas de um pensamento incômodo*. Gênero, cárcere e cultura em uma visada decolonial. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

SERRA, Marcos. “Crianças, terreiros, máscaras e invisibilidades: narrativas de um Candomblé *Bantu* em redes educativas”. In: PORTUGUEZ, Anderson Pereira; ARAÚJO, Leonor Franco de; ENOQUE, Alessandro Gomes. *Meu povo de fé: olhares sobre a religiosidade popular no Brasil*. Ituiutaba: Barlavento, 2018. p. 257-278.

SHARPE, Jim. “A história vista de baixo”. In: BURKE, Peter (Org). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora UNESP, 1992. p. 39-62.

SMANIOTTO, Celso Rubens; RAMIRES, Lídio Cavanha; SKOWROSKI, Leandro. *Atlas socioambiental da terra indígena Te'ýikue*. Campo Grande: UCDB, 2009. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/Folheto80/FO-CX-80-4864-2015.PDF> . Acesso em: 30 abr. 2022.

TAYASSU, Catitu. “Mulheres indígenas, mulheres ameríndias”. In: COLLING, Ana Maria; TEDESCHI, Losandro Antônio. *Dicionário Crítico de Gênero*. Dourados: Editora da UFGD, 2015. p. 478-481.

WEIS, Bruna Moraes da Costa; SUPTITZ, Carolina Elisa. “A real identidade indígena brasileira numa perspectiva cultural e ancestral”. *Âmbito Jurídico*, São Paulo, 2016. Disponível em: <https://ambitojuridico.com.br/cadernos/direitos-humanos/a-real-identidade-indigena-brasileira-numa-perspectiva-cultural-e-ancestral/>. Acesso em: 14 jul. 2022.

Sobre as autoras:

Lídice Serrano Cavanha: Graduanda em Enfermagem pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS). **E-mail:** lidicecavanha1998@gmail.com, **Orcid:** <https://orcid.org/0009-0003-4370-0584>

Márcia Maria de Medeiros: Doutora em Letras pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). Professora da UEMS. **E-mail:** marciamaria@uems.br, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0002-1116-986X>

Tânia Regina Zimmermann: Doutora em História pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professora da UEMS. **E-mail:** tania22@uems.br, **Orcid:** <https://orcid.org/0000-0001-8107-3102>

Recebido em: 03/07/2023

Aprovado para publicação em: 06/02/2026