

32a RBA - Reunião Brasileira de Antropologia

O nascer na era da morte:

O parto hospitalar Mehinako e seus aspectos cosmopolíticos

Aline de Paula Regitano

São Paulo
Outubro / 2020

Este trabalho tem por objetivo analisar os aspectos cosmopolíticos do nascimento em um cenário de morte iminente (era das catástrofes), a partir do caso Mehinako (Alto-Xingu/MT). O povo Mehinako, falante da língua Mehinako (família linguística Aruak), está disperso em quatro aldeias às margens dos rios Curisevo e Mirassol, na porção sul da Terra Indígena do Xingu (TIX), região conhecida como o “Alto-Xingu”. A TIX é a nova denominação do Parque Indígena do Xingu, fundado na década de 1960, e lá habitam catorze povos, que têm à disposição recursos de assistência advindos dos postos da FUNAI espalhados pela Terra Indígena. Os alto-xinguanos, que somam nove povos, têm em comum modos de organização das aldeias e construção de casas, padrões iconográficos, mitos e festas, além de compartilharem dos espaços de discussão e decisão. Originários desta região, vivem da relação íntima que estabelecem há séculos com os rios e as matas, de onde tiram os alimentos e recursos para viver. Ainda assim, sentem as mudanças — sobretudo climáticas — resultantes do capitalismo extrativista desenfreado. O cenário geral é apocalíptico, as catástrofes anunciadas, e a morte iminente.

Neste contexto, pensar o nascer pode soar paradoxal, haja vista que as previsões dos eventos vividos pelas novas gerações são marcados por políticas de morte, sobretudo no que diz respeito aos povos indígenas. O nascer é senão um acontecimento marcante, que para o povo Mehinako diz respeito tanto a vida quanto a morte, e que necessita de especial atenção, sobretudo nas novas formas que assume. São processos também políticos, porque experienciados em uma arena de debates, que envolve a um só tempo, atravessamentos de mundos, posicionamentos conflitantes e relações arbitrárias. Cosmopolíticos, porque envolvem sujeitos e formas outras de fazer política, e, porque produzem capacidades de resistir contra o apagamento das diferenças. Em diálogo com a cosmopolítica de Isabelle Stengers e o pluriverso de Marisol De La Cadena e Mario Blaser, este trabalho se volta para o parto Mehinako e acontecimentos a ele relacionados, interessado em compreender o que se passa nos interstícios, onde se encontram perspectivas divergentes e verificar possíveis respostas aos novos problemas.

O parto Mehinako no tempo das catástrofes

Stengers (2015 [1949]) propõe uma intervenção que parte do ponto de que no tempo das catástrofes, o que vivemos hoje, a capacidade do desenvolvimento capitalista de dar respostas a questões que ele mesmo criou é questionada. Seu caráter (desenvolvimento) é intrinsecamente insustentável, o que se anuncia já há algumas décadas e é agora de conhecimento comum. A autora denuncia a falácia do progresso, as fábulas de um bem comum e a ilusão de liberdade sustentada pelo capitalismo, que em crise, perde seu poder de persuasão. Chama atenção para as formas de resistir, para a importância dos movimentos populares, e para a necessidade de produzir respostas para a situação inédita que nos deparamos: a intrusão de Gaia. Ela nomeia Gaia com referência a um conjunto de relações entre seres vivos, humanos ou não, que devido a uma intrusão caminham juntos para as catástrofes. Nomear Gaia e sua intrusão, é para Stengers, o ponto de partida para que se articulem lutas e engajamento para resistir à dominação capitalista — esta que busca senão eliminar tudo aquilo que foge do padrão — e a previsível barbárie.

Davi Kopenawa apresenta a profecia Yanomami que afirma que um dia o céu cairá sobre nossas cabeças, anuncia as terríveis consequências das ações dos homens brancos e a guerra pela sobrevivência que seu povo tem travado desde o contato com os não indígenas, seja lutando contra as “epidemias”, seja resistindo ao garimpo ilegal. Ailton Krenak (2019), propondo ideias para adiar o fim do mundo, atesta os estragos da colonização, compartilhando da dor de seu povo em ver “morrer” seu avô, o rio doce, posto em coma pela Vale. Uma das atrocidades cometidas nesse processo é, segundo o autor, o descolamento da humanidade ao organismo da terra, através de uma abstração civilizatória absurda, que despersonaliza tudo. Seria necessário, segundo Krenak, pensar a natureza, não como um recurso a ser exaurido, mas como uma composição que inclui cada um de nós para resistir ao grande desastre de nosso tempo.

Os acontecimentos recentes do Brasil de Bolsonaro tem indicado que tal abstração é levada ao extremo, não importa quão escancaradamente anunciadas estejam as tragédias. À época que escrevi esse texto pela primeira vez, quando

encontrar as pessoas no Rio para a RBA ainda era uma possibilidade, o cenário já era de morte iminente, de sentimento de fim de mundo. Bastava olhar para os acontecimentos recentes no país, para listar uma série de tragédias, todas premeditadas. Em 2015 rompia a barragem de rejeitos de mineração da Vale no subdistrito de Bento Rodrigues em Mariana, que cobriu de lama tóxica a cidade e o Rio Doce. Quatro anos depois, rompeu a barragem da Mina do Feijão em Brumadinho, desastre ambiental e humanitário que causou a morte de mais de 250 pessoas. As florestas amazônicas vêm sendo desmatadas em proporções recorde, e um evento de suas queimadas chamou a atenção do mundo no final de 2019, e cuja fumaça invadiu todo o país transformando o dia em noite. No início de 2020 as enchentes tomam cidades do Sudeste do país. Mas até ali mal sabíamos o que estava por vir, uma crise sanitária mundial, avassaladora, que já causou a morte de mais de um milhão de pessoas em todo mundo, e que no Brasil, já levou, até o momento, mais de 155 mil pessoas (Conforme dados oficiais: <https://covid.saude.gov.br/>).

Nesse ínterim, enquanto todas e todos voltavam sua atenção para a Covid-19, o início da quarentena e o que estaria por vir, este pareceu um momento oportuno para como afirmou nosso ministro do meio-ambiente em vídeo vazado, “passar a boiada”, e fazer uma “baciada” para mudar as regras referentes à proteção ambiental. É possível ver sua fala surtir efeito através de acontecimentos recentes devastadores, como por exemplo, a intensificação das queimadas em todo país. A Amazônia e o pantanal estão em chamas. Frente a toda essa destruição, os povos indígenas, que tem se apresentado ao mundo como os guardiões das matas nativas, se tornaram os principais inimigos do governo e seu interesses.

Nos últimos dois anos o genocídio da população indígena tem se manifestado de forma ainda mais expressiva, se comparado aos outros períodos da história recente do país. Longe de se aprovar novas demarcações de terra indígena, os movimentos indígenas e seus aliados têm lutado bravamente para que a pauta não retroceda. O presidente tentou mais de uma vez, sem sucesso, transferir a demarcação de terras indígenas da FUNAI para o Ministério da Agricultura, que é formado sobretudo por ruralistas. Além disso, protocolou o pedido no Congresso — que também lhe foi negado — de liberação da mineração em terras indígenas.

Tata-se de um quadro crítico, de ataque e violação dos direitos dos povos indígenas em diversos níveis. A Covid-19 tem sido avassaladora para os povos indígenas, afetando 158 povos em todo o país, infectando 34.608 pessoas e provocando a morte de 862 delas (Cf. censo, ISA. 23-10-2020). E para a negligência do Estado, os povos indígenas se mostraram autônomos ao gerenciar a crise sanitária em suas aldeias, e se articular politicamente por meio da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil.

É nesse contexto que as e os Mehinako vivem, caminham, resistem. Sentem os efeitos das queimadas, e das mudanças climáticas no cotidiano em suas casas. A terra mudou, está mais quente, e com ela o caminhar, porque agora já não se pode mais andar descalço sem queimar os pés. Já não se vê mais andorinhas, como outrora se via. A mata mudou, está em desequilíbrio, as abelhas passam a se proliferar próximo das casas, as notícias de ataques de onça nas roças e nos quintais das aldeias são cada vez mais frequentes. Além disso, embora o povo Mehinako, assim como seus vizinhos xinguanos, tenha sua terra demarcada, eles se encontram sob a mira daqueles cujos interesses são conflitantes aos seus.

A política Mehinako é delineada pelas relações estabelecidas entre afins e consanguíneos, e pressupõe a participação de não-humanos. O cacique é como o *esteio de gente* de seu povo (Guerreiro, 2015), pois é o principal responsável por cuidar de sua comunidade e por oferecer um modelo de pessoa a ser seguida. A feitiçaria penetra todos os níveis da vida alto-xinguanas, forma a base da política na aldeia e para além (Ver Figueiredo, 2017). Não se pode analisar a conjuntura política do Alto-Xingu, contudo, em isolamento, pois como se adiantou aqui, ela é atravessada pela política não indígena. Desde a criação do então PIX, os povos passaram a aprender a operar com os dispositivos políticos “dos brancos”, compondo os espaços de representação, assumindo cargos estatais (FUNAI, por exemplo), organizando-se em associações, e articulando decisões ao nível da TIX e fora dela.

De lá pra cá, pessoas e coletivos indígenas assumiram diversas arenas, da saúde, educação, política, academia e artes. Agora, em um momento que pode ser referido como “pós-tutela”, vemos a autonomia indígena no lugar das relações mediadas por “brancos”. No que tange à saúde indígena, a atual configuração que conta com a SESAI - Secretaria Especial de Saúde Indígena, e 33 DSEI - Distrito

Sanitário Especial de Saúde Indígena, foi fruto de uma série de lutas travadas por indígenas e seus aliados, para garantir a atenção à saúde diferenciada. O que verifiquei em campo, contudo, foi que, em muitas das vezes, as práticas conduzidas nos hospitais eram irreconciliáveis com as práticas Mehinako de partejar. Já há uma década minhas interlocutoras passaram a parir nos hospitais, e não mais nas aldeias, e tem se deparado com divergências radicais sobre como cuidar de uma mulher parturiente e puérpera, ou sobre como cuidar da criança recém-nascida. Uma prática mina a possibilidade da outra, e são as premissas biomédicas que efetivamente vigoram nos contextos hospitalares analisados, a despeito do reconhecimento das diferenças das pacientes. Mas como afirma Stengers (2015 [1949]), não basta respeitar as diferenças, é preciso honrar as divergências, não como uma particularidade do outro, mas precisamente como o que o torna caro.

Em todas as conversas com minhas amigas Mehinako, sobre suas experiências de parto hospitalar, elas falam de desacordos. De modo geral acham que no hospital “é muito diferente”, e bem, a espacialidade em si não ajuda, vale lembrar que a casa tradicional Mehinako é uma maloca escura, com muitas redes dispostas. Não são todas as mulheres Mehinako que falam português, então o problema de tradução é recorrente. A presença de familiares durante o trabalho de parto não é garantida, embora seja prevista por lei. E ademais, segundo elas, o problema é que médicas(os) e enfermeiras(os) não cuidam direitinho, como na aldeia. Em minha dissertação de mestrado verifico que uma mudança bastante significativa que a transferência do parto em casa para o parto no hospital trouxe, é que ele retira o evento do nascimento da esfera do parentesco, e embaralha as relações de gênero (Regitano, 2019). Até então o parto era um acontecimento de mulheres parentes, agora ele é conduzido muito possivelmente por homens desconhecidos.

A pandemia do coronavírus afetou brutalmente os povos do Alto-Xingu, a doença se dissipou rapidamente por diversas aldeias, e levou sobretudo os mais velhos, embora a primeira vítima que a doença fez na região tenha sido um bebê. Mas as mulheres alto-xinguanas, e mais especificamente, as mulheres Mehinako não deixaram de parir no hospital. Como consequência, houve casos de mulheres que se contaminaram, e tiveram seus filhos contaminados, ao partejar na cidade.

Um ponto positivo do Antropoceno, para ser otimista, é que a medida em que as verdades que sustentam esse único mundo padrão (o progresso, o desenvolvimento, a Ciência) são desmanteladas, parece haver chances mais reais de transformações mais efetivas, de base. Como argumenta Stengers (2018), a intrusão de Gaia põe nossas perspectivas à prova, muitas vezes desmontando-as, favorecendo o movimento de desacelerar, de suspender. Marisol de La Cadena e Mario Blaser (2016) afirmam que o Antropoceno e a crise do fim do mundo oferece insumos para pensar criticamente as relações, e favorecer as condições de debate e reformulação com vistas a reconstrução dos mundos, uma vez que os caminhos que levaram a destruição passam a ser questionados.

Sobre resistir

Resistir ao apagamento das diferenças — e ao fim do mundo — parece ser a grande questão. Uma capacidade que os povos originários dominam. Ailton Krenak (2019) afirmou sobre o contexto do antropoceno, temer não pelos indígenas, que vêm resistindo já há séculos, mas pelos não indígenas. Como vimos com o povo Mehinako, a luta política e a resistência estão imbrincadas nas formas de fazer política dos não indígenas. As pessoas encontram-se atravessadas pelo que vem de fora, em constante trânsito entre as comunidades e as cidades, posicionadas em uma arena de disputas: de discursos, de modos de ser e de agir. Os alto-xinguanos souberam se apropriar de ferramentas da política ocidental, como as associações, por exemplo, assumiram cargos em departamentos de órgãos públicos, construíram carreira política e elegeram-se vereadores e deputados. Ou seja, não faria o menor sentido analisar os aspectos políticos relacionados aos fenômenos reprodutivos, como é o interesse aqui, apenas localmente, buscando apreender de algum modo uma “ontologia política Mehinako”. Ao mesmo tempo, essa política que fazem os xinguanos não é a mesma política corrente tal como cunhada no capitalismo liberal, é uma política outra, que envolve agentes e agenciamentos não pressupostos na política ocidental. Ora, como seria possível pensar o caso Mehinako, cujas

cosmologias se referem a um mundo habitado por humanos e não-humanos, que se relacionam cotidianamente, e competem por qualidades e coisas, operando na chave de uma política exclusivamente humana (como a ocidental)? Pensando nos termos de Cristiane Lasmar (2005), nesse movimento dos indígenas em direção ao mundo dos “brancos”, podemos dizer que há uma “indigenização” do mundo não indígena bem como de sua política una.

Nessa conjuntura, para pensar em saúde pública e em melhores condições de acesso a ela, é preciso operar com uma noção de política mais abrangente, que pressuponha a pluralidade, as divergências. A proposição cosmopolítica de Stengers e a noção de pluriverso de De La Cadena e Blaser nos apresenta possibilidades de pensar esse contexto, de “arena de disputas”, e seus encontros, traz para a política os seres não-humanos e abre o debate. Para Stengers, é preciso partir da crítica da noção de política, que é própria de nossa tradição ocidental, cujas fontes foram nela inventadas e que pressupõe a existência de apenas um mundo. Aludindo ao emblema do idiota, como apresentado por Deleuze, a autora sugere que nos aproximemos dessa figura, que não desacredita dos saberes com que se depara, tampouco espera por uma transcendência, mas questiona as urgências e indica uma suspensão. Afirma que o objetivo da proposição cosmopolítica é o de criar um espaço de hesitação a respeito do que seja o “bom mundo comum”, de fazer pensar. Inspirada por Bruno Latour, Stengers deseja complicar a ideia de ecologia política, de considerar os eventos como *matters of concern*, ao invés de *matters of fact*, agrupando em torno de si, nas situações produzidas aqueles que estão implicados. Cosmos, de cosmopolítica, sugere o desconhecido composto de mundos múltiplos e divergentes que se articulam. Nas palavras da autora:

(...) Dar a essa insistência um nome, cosmos, inventar a maneira mediante a qual a “política”, que é a nossa assinatura, poderia fazer existir seu “duplo cósmico” [*doublure cosmique*] as repercussões disso que vai ser decidido, disso que constrói suas razões legítimas, sobre isso que permanece surdo a essa legitimidade, eis a proposição cosmopolítica (Stengers, 2018, p.448).

Segundo a proposição de Stengers, conferir às coisas uma dimensão “cosmopolítica”, através da política, coloca em debate o modo como as pautas que provocam uma suspensão, podem ser ouvidas e agenciadas em coletivo. A autora nos convida a todo momento para revisitarmos nossas ideias e colocá-las a prova. Os conflitos ontológicos, quando duas ou mais ontologias se chocam, operam de forma desigual, na medida em que, como afirma a autora, os “nossos” saberes, fatos, equipamentos técnicos e práticas é que são predominantes. Por isso, como vemos com o exemplo do parto Mehinako, muito embora haja nas comunidades suas próprias especialistas, como parteiras e raizeiras, são as médicas(os) e enfermeiras(os) as especialistas que têm suas ações legitimadas nos ambientes hospitalares. Stengers não propõe, contudo, que a saída seja a unificação dos mundos, ela sustenta a negação da totalização, contra formas de unificação e contra a lógica do mercado. Ao lançar nova luz para falar de política, faz também uma crítica à ciência — que se pretende única e homogênea — argumenta sobre a indissociabilidade de ambas e asserta sobre a responsabilidade ética e o compromisso político das/dos cientistas na produção de conhecimento. Assim, a proposição cosmopolítica, mais do que vislumbrar a ilusão de um “mundo comum”, deseja desestabilizar a política, situar o pensamento, afirmar o caráter experimental da ciência, isto é, de fazer pensar e experimentar, diante do cenário de crises e guerras contínuas com períodos de paz, além de oferecer um modo de resistir (Stengers, 1997; 2018).

Marisol de la Cadena e Mario Blaser (2016) falam não em um mundo comum, mas em um “incomum”, onde a junção de mundos e práticas distintas negociadas através de alianças heterogêneas, são capazes de refratar o curso do mundo único, sugerindo a pluralidade de mundos. Inspirados pelo convite zapatista por uma reformulação de mundos, os autores sugerem a noção de pluriverso: “ (...) *heterogenous worldings coming together as a political ecology of practices, negotiating their difficult being together in heterogeneity* (De La Cadena e Blaser, 2016, p.4)”. Para além de uma abstração analítica, os autores sustentam que sendo etnográfica, ela emerge de nossas experiências, através do trabalho de campo, nos tornando atentos às práticas que fazem mundos. Nesses termos, o pluriverso não seria “*matter of fact*”, tampouco “*matter of concern*”, mas uma abertura para uma

perspectiva que demanda atenção. Tal como sustentado por Cadena e Blaser, pluriverso aparece intrincada a outra noção importante, o de ontologia política: conceito que surgiu no antropoceno, momento histórico que por um lado parece não apresentar plausibilidade do pluriverso, mas que paradoxalmente, pode sustentar negociações de interesses diferentes, mas em comum — através de alianças — entre práticas heterogêneas. Designa o imaginário da política da realidade, que presume a existência de mundos divergentes que se encontram por atravessamentos, interrupções, negociações, e que alarga o pensamento e a prática política para além dos limites onto-epistêmicos da política moderna. Nesse sentido, os autores propõem que as condições de resposta sejam alteradas, incluindo a responsabilidade de considerar as possibilidades de ser para além da ordem hegemônica das coisas no fazer mundo colonial (De La Cadena e Blaser, 2016).

Tratando-se de respostas, os etnógrafos parecem estar mais em posição de ouvir do que falar, propriamente — ainda que sua prática envolva necessariamente contar sobre os encontros que o trabalho de campo promoveu. Isso porque, como vimos, encontramos-nos — ainda — buscando elucidar a pluralidade de mundos, anunciar as divergências, enquanto para os povos indígenas este é de certo modo um ponto de partida. Tomaram ciência da pluralidade e das divergências na prática. Por isso é de se esperar que estejam à nossa frente, trazendo já possíveis respostas para os questionamentos que ainda levantamos. Voltando ao parto Mehinako e às interferências que vivenciam as mulheres ao migrar de suas casas para os hospitais, e resgatando depoimentos de minhas interlocutoras, vejo que elas praticam formas de resistência cotidiana. Resistir pode vir como uma recusa a orientação de determinada posição durante o parto, ou a comer a comida oferecida após o nascimento, como forma de “trapaça”, com a ingestão de um emético trazido da aldeia, escondida no banheiro, ou forjando ter comido a comida para manter o jejum. Por meio de redes de cuidados as mulheres Mehinako olham umas às outras, e constantemente se reinventam de acordo com as novas condições visando oferecer apoio. A nível local, orientam suas ações no sentido de promover encontros entre donas/os de saberes como as parteiras, rezadeiras e pajés e demais interessadas, a fim de fortalecer laços, compartilhar e assim perpetuar conhecimentos tradicionais. Resilientes nos cruzamentos de práticas nos espaços de saúde pública, compõem

manifestações nacionais como o Acampamento Terra Livre e a Marcha de Mulheres Indígenas.

Em Abril de 2017, aconteceu em Brasília a 1.^a Conferência Livre de Saúde das Mulheres Indígenas, que reuniu mulheres de diferentes etnias, a Fundação Nacional do Índio e a Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde, e promoveu o debate acerca das necessidades das mulheres indígenas no que tange à saúde. Na Carta das Mulheres reunidas na 1^o Conferência Livre de Saúde das Mulheres Indígenas, escrita e divulgada em 24 de Abril de 2017, foram levantadas nove pautas, entre elas, a primeira pauta, referente ao pré-natal, parto e puerpério, que reuniu 11 deliberações: “1. Regular, fiscalizar e ampliar o Incentivo de Atenção Especializada aos Povos Indígenas (IAEPI) nos hospitais onde já recebem e ofertar o incentivo aos hospitais que não recebem e atendem a população indígena. 2. Ofertar kits e materiais de segurança para parteiras pelos estados, municípios e Sesai. 3. Que a SESAI articule junto aos estados e municípios e unidades hospitalares para garantia da lei que permite o acompanhamento das gestantes nos hospitais. 4. Capacitação da equipe para a ampliação da realização do teste do pezinho nas comunidades indígenas. 5. Que todos os DSEI emitam as declarações de nascidos vivos nas aldeias, de acordo com a Portaria nº116, de 11 de fevereiro de 2009. 6. Capacitação constante das parteiras. 7. Estabelecer normativa permitindo o parto nas aldeias. 8. Fortalecer a atenção humanizada às mulheres indígenas nos estados e municípios. 9. Fomentar a troca de saberes entre parteiras de diversos povos. 10. Estabelecer normativa regulamentando o trabalho conjunto da equipe com as parteiras. 11. Criação de um departamento sobre medicinas tradicionais na SESAI e incentivo da medicina tradicional nos DSEIs.” (Carta das Mulheres reunidas na 1^o Conferência Livre de Saúde das Mulheres Indígenas).

Em Agosto de 2019, ocorreu em Brasília o fórum e a Marcha das Mulheres Indígenas: “Território: nosso corpo, nosso espírito”, reunindo 2.500 mulheres de 130 etnias. No documento final do fórum, as mulheres se afirmam como geradoras e protetoras da vida, em constante luta pela defesa de seus territórios, corpos e espíritos, e enxergam na marcha um espaço de formação, diálogo e fortalecimento político. O movimento que chamam de “dança de luta”, que se coloca contra o atual

governo, e reivindica seu direito ao território e à vida. Das onze deliberações descritas no documento, a terceira refere-se à saúde, como segue:

“Garantir o direito irrestrito ao atendimento diferenciado à saúde a nossos povos, com a manutenção e a qualificação do Subsistema e da Secretaria Especial Saúde Indígena (SESAI). Lutamos e seguiremos lutando pelos serviços públicos oferecidos pelo SUS e pela manutenção e qualificação contínua da Política Nacional de Atendimento à Saúde a nossos povos, seja em nossos territórios, ou em contextos urbanos.

Não aceitamos a privatização, a municipalização ou estadualização do atendimento à saúde dos nossos povos.

Lutamos e lutaremos para que a gestão da SESAI seja exercida por profissionais que reúnam qualificações técnicas e políticas que passem pela compreensão das especificidades envolvidas na prestação dos serviços de saúde aos povos indígenas. Não basta termos uma indígena à frente do órgão. É preciso garantirmos uma gestão sensível a todas as questões que nos são caras no âmbito desse tema, respeitando nossas práticas tradicionais de promoção à saúde, nossas medicinas tradicionais, nossas parteiras e modos de realização de partos naturais, e os saberes de nossas lideranças espirituais. Conforme nossas ciências indígenas, a saúde não provém da somente da prescrição de princípios ativos, e a cura é resultado de interações subjetivas, emocionais, culturais, e fundamentalmente espirituais.”. (Documento final — Marcha das Mulheres Indígenas: “Território: nosso corpo, nosso espírito”, 2019).

Grande parte das pautas levantadas pelas mulheres, são — ou ao menos deveriam ser — garantidas por lei, como, por exemplo, o acesso a atendimento diferenciado de saúde, o direito a acompanhante das gestantes no hospital, as declarações de nascidos vivos nas aldeias pelo SESAI. As especialistas como parteiras são referidas nos dois documentos, como foco de reivindicações por sua presença, por capacitação e regulamentação, por materiais (kits de parto). Assim como reivindicam a valorização das medicinas tradicionais. As cartas somam as

vozes de mulheres indígenas de diferentes contextos, mas é possível ver que têm em comum o desejo por melhores condições para gestar e parir de seus modos próprios: de forma natural, se possível em casa, sob os cuidados de suas próprias especialistas. Caso o parto ocorra nos hospitais, que possam estar acompanhada dos seus e que o atendimento seja humanizado. A capacitação de parteiras é terreno delicado, de acordo com minhas interlocutoras Mehinako, pois envolve limites de “verificabilidade” escorregadios. Uma parteira é menos parteira se não passar por um curso promovido pela saúde indígena? Suas práticas são menos eficazes? As mulheres reivindicam, contudo, a formação, assim como o direito de decidir sobre ela. No documento final da marcha das mulheres indígenas, enfatizam sua resistência ao sucateamento da saúde indígena, sua luta contra os retrocessos, as tentativas de privatização e municipalização da SESAI. São didáticas quando afirmam que conforme as ciências indígenas a cura envolve processos subjetivos, espirituais, e buscam legitimar suas práticas nos termos dos não indígenas ao postulá-las como ciências — no plural, pois reconhecem que são divergentes também entre si.

Esse ano, em meio à crise sanitária, os povos indígenas se reinventaram e pela primeira vez, toda a programação do Acampamento Terra Livre acontece online, com transmissão pelas redes sociais da APIB e outros parceiros, e cujo título da edição foi “Sangue Indígena: Nenhuma gota a mais”. Lideranças indígenas de todas as regiões do país estiveram presentes, denunciando a política de morte do governo Bolsonaro, e atentando para a real possibilidade de um genocídio indígena. Por três dias os parentes compartilharam suas dores, alinharam suas lutas, cantaram e rezaram. Ao final da ATL, no dia 30 de Abril, é lançado o documento final do evento, uma carta de denúncia frente à opinião pública do Brasil e de fora, retomando os ataques ilícitos e inconstitucionais feito pelo presidente e demais governantes, atentando contra os direitos dos povos indígenas. No documento se reivindica a demarcação e fiscalização de terras, a retirada de invasores de terras indígenas, a adoção de medidas de restrição de acesso às comunidade, a revogação de normativas absurdas propostas pelo presidente, dentre outras questões. No que tange ao parto, evento foco desta comunicação, a carta traz a reivindicação de número 11: “A capacitação dos agentes indígenas de saúde, dos

agentes sanitários e ambientais, das parteiras e de todos os que atuam na área da saúde, dentro das comunidades, tendo em vista a proteção e prevenção da COVID-19” (Documento final do ATL 2020). A oferta de condições para o parto em casa, pois, como uma maneira efetiva de prevenção ao Covid-19. No entanto, conforme venho acompanhando através dos relatos de minhas amigas Mehinako, mantendo a proximidade que a pandemia me permite, vejo que essa reivindicação ainda não fora atendida.

Em suma, vimos que a medida em que não haja uma mudança ontológica, uma abertura das perspectivas que orientam as ações políticas neste mundo uno capitalista, não serão honradas as divergências. O antropoceno, por mais assustador que possa parecer, oferece um fio de esperança, de se valer do momento de crise para questionar, para buscar olhar por novos ângulos. O debate ontológico é valoroso porque, como afirma Wardle e Shaffner (2017), traz a tona o propósito da etnografia de viajar para outros mundos, e construir, através da imaginação, uma realidade onde as capacidades de outras pessoas aparecem em primeiro plano. Os exemplos etnográficos aqui apresentados indicaram incongruências entre as práticas indígenas e biomédicas, divergências experienciadas por relações desiguais e marcadas por arbitrariedades no que toca o parto Mehinako. Este povo e sobretudo as mulheres, mostraram que são capazes de dar respostas aos problemas que não foram criados por elas, mas que por fim as tocaram. Construindo então um cenário de parto propriamente cosmopolítico, marcado por recusas, por insistências, por trapaças, que nos ensinam a assumir uma postura questionadora, a lutar e a resistir.

Bibliografia

De la Cadena, M. & Blaser, M. "Pluriverse: a proposal for a world of many worlds". In: De la Cadena, M. & Blaser, M. (eds.) A world of many worlds. Durham, London: Duke Press, 2019. Goldman, M. "Dois ou três platôs de uma antropologia de esquerda". *Cosmos & Contextos*, v. 24, 2014.

FIGUEIREDO, Marina V. "A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti no Alto Xingu", Rio de Janeiro, 2010.

GUERREIRO, JR. A. R. "Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário", Brasília, Ed. Unb, 2015.

KOPENAWA, Davi. ALBERT, Bruce. "The falling sky: words of a Yanomami shaman", Londres: Harvard University Press, 2013.

KRENAK, Ailton. "Ideias para adiar o fim do mundo". São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LASMAR, Cristiane. 2005. "De Volta ao Lago de Leite: Gênero e transformação no Alto Rio Negro". São Paulo: Editora UNESP/ ISA; Rio de Janeiro: NUTI. 288 pp.

Latour, B. "Quel cosmos? Quelles cosmopolitiques?". In: Lolive, Jacques & Soubeyran, Olivier (eds.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007. [Tradução brasileira: *Revista do IEB* v. 68, 2018]

NOVO, Marina Pereira. "Os agentes indígenas de saúde do Alto Xingu." Brasília: Paralelo 15, 2010.

REGITANO, Aline de Paula. "Cuida direitinho: Cuidado e corporalidade entre o povo Mehinako". Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de Campinas. Campinas. 2019.

Shaffer, J. & Wardle, Huon. "Introduction: Cosmopolitics as a way of thinking". In: Shaffer, J. & Wardle, Huon (eds.) *Cosmopolitics*. Saint Andrews: Open Anthropology Cooperative Press, 2014.

Stengers, I. "La proposition cosmopolitique". In: Lolive, Jacques & Soubeyran, Olivier (eds.). *L'émergence des cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2007. [Tradução brasileira: Revista do IEB v. 68, 2018]

Stengers, I. *Au temps de catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris : La Découverte, 2009. [Tradução brasileira: Cosac & Naify]

Stengers, I. "Introductory notes to an ecology of practices". *Cultural Studies Review* v. 11, n. 1, 2005.

Documento final Marcha das Mulheres Indígenas: "Território: nosso corpo, nosso espírito". Visitado em: 20/02/2020.
<http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/>

Carta das Mulheres reunidas na 1º Conferência Livre de Saúde das Mulheres Indígenas. Visitado em: 20/02/2020.
http://conselho.saude.gov.br/ultimas_noticias/2017/doc/05mai22_mulheres_indigenas_carta_final_IConferenciaLivre.pdf