

# O feto agressivo, parto, formação da pessoa e mito-história nos Andes\*

## The aggressive fetus, birth, formation of the person and story-myth in the Andes

Tristan Platt\*\*

**Resumo:** Partindo de um estudo etnográfico e linguístico sobre a mortalidade materna na Bolívia, este trabalho etno-obstétrico trata da concepção, da gestação e do parto em uma comunidade falante de quéchua, em Potosí. Analisa o paralelismo estabelecido entre a formação recente da pessoa e as origens mito-históricas da sociedade. A substância pagã pré-hispânica flui constantemente para uma sociedade de conversos, dando realidade ao conceito jurídico do “índio originário”. Propõe-se superar a oposição entre as interpretações “essencialistas” e “hibridistas” da sociedade indígena, ao mostrar que o “originário” necessariamente se constroi pelos aldeões como “essencial”, porém, sem por isso negar sua constante transformação histórica. Os ritos de separação do “feto agressivo” da mãe também estabelecem perguntas aos psicanalistas sobre a influência que podem ter as experiências perinatais sobre a formação individual em diferentes contextos históricos e culturais.

**Palavras-chave:** Antropologia do parto; Antropologia médica; formação da pessoa; mito-história; gênero; Andes.

**Abstract:** On the basic of an ethnographic and linguistic study of maternal mortality in Bolivia, this ethno-obstetric research deals with conception, gestation and childbirth in a Quechua-speaking community near Potosi. It analyzes the parallelism established between the early formation of the person and de mytho-historical origins of society. Prehispanic pagan substance flows constantly into a society o “converts”, thereby giving reality to the juridical concept of the “originary Indian”. The article aims to transcend the opposition between “essentialist” and “hybridist” interpretations of Indian society by showing that the originario is necessarily constructed by Indians commoners as “essential” without therefore denying his/her constant historical transformation. The rites of separation of the “aggressive foetus” from de mother also pose questions to psychoanalysts concerning the influence that perinatal experiences can have on the formation on the individual person in different historical and cultural contexts.

**Key-words:** Anthropology of childbirth; Medical Anthropology; person formation; mytho-history; Gender; Andes.

\* Texto publicado originalmente no Anuario de Estudios Americanos n. 58, v. 2, p. 633-678, Sevilla, 2001; posteriormente publicado na Revista Estudios Atacameños n. 22, São Pedro de Atacama, p. 127-155, 2002. Tradução de Antonio Hilário Aguilera Urquiza, UFMS.

\*\* Professor de Antropologia e História na Universidade de St. Andrews, Escócia. Estudou filologia clássica na Universidade de Oxford e antropologia social na London School of Economics. Desde 1970 tem feito visitas de campo periódicas aos Macha, falantes de quéchua (Norte de Potosí, Bolívia). Sua pesquisa histórica trata das transições entre incas e espanhóis em Charcas, durante o século 16, da mineração em Potosí ao longo do século 19 e das relações entre os índios e o estado na Bolívia republicana. Seus interesses incluem relações entre sociedades das terras altas e das terras baixas; metalurgia e produção de prata; conflitos entre os sindicatos-ayllus na Bolívia moderna; e o lugar do ‘arquivo’ na escrita antropológica.  
tp@st-andrews.ac.uk

Uma ampla gama de leituras etno-obstétricas dos corpos das mulheres grávidas segue orientando as práticas do parto em todo o mundo (MacCormack, 1982; Jordan, 1978; Davis-Lloyd e Sargent, 1997). Estas leituras, que se dão às margens do modelo biomédico dominante, representam diferentes perspectivas culturais sobre os processos fisiológicos e permitem formas igualmente variadas de atenção prática às parturientes. As noções sobre a gestação, por exemplo, podem levar as mães a diagnosticar o estado e o sexo do seu bebê a partir de seus movimentos, e as parteiras a administrar poções ou intervir diretamente com suas mãos para apalpar ou reposicionar uma imagem cultural do feto dentro do corpo da mãe. Outras idéias, expressas mediante o rito e a inovação, podem indicar um conjunto de correspondências embutidas que situam a mãe como microcosmos em relação a processos espaços temporais mais amplos de gestação e transformação. Lévi-Strauss (1968 [1958]) tem sustentado que, entre os kuna do Panamá, o mito e o canto podem proporcionar uma terapia eficaz a uma mãe cujo processo de parto se encontra bloqueado, ao estimular sua imaginação mítica para uma relação psicossomática com seu corpo. Dessa maneira, se rechaça a divisão mente-corpo que está na base da obstetrícia biomédica. Kitzinger (1982), que sustenta que uma sociologia comparativa do parto requer um estudo das relações entre os sistemas de significação, o comportamento social e o estado fisiológico, também defende maiores investigações sobre as associações que podem existir entre os tipos de apoio psicológico que se dão em distintas sociedades e a função uterina.

O conceito “apoio psicológico” deve ser tomado em seu sentido amplo, enquanto as idéias que movem os corpos culturalmente construído também podem expressar o medo e a ansiedade das parturientes sobre a dor e a mortalidade. As soluções etno-obstétricas raras vezes tentam justificar-se em termos da minimização do risco, tal como estabelece a obstetrícia biomédica. Melhor se enfatiza a inevitável proximidade entre a vida e a morte (Murphy-Lawless, 1998). Nos Andes, isto pode conduzir a uma ênfase sobre as características agressivas e perigosas do feto, com o qual a mãe deve lutar, com o risco de sua vida, para poder expulsá-lo durante o parto. Ao mesmo tempo, o nascimento do indivíduo se relaciona com um cataclismo mito-histórico que teria estado nas origens da mesma sociedade. As almas ancestrais pré-cristãs são pensadas como pequenos diabos gentis que moram dentro da terra (*ukhu pacha*) e devem entrar nos ventres das mulheres para dar vida e energia aos embriões humanos em gestação. De tal modo, os antepassados pagãos se reencarnam como bebês cristãos, processo que se percebe como análogo à conversão religiosa

da sociedade andina no século XVI. A gestação do feto adquire, desta maneira, associações cósmicas. Por que este paralelismo entre os processos mito-históricos e individuais de gestação, transformação e renascimento? Entre a dinâmica das épocas históricas e a produção cotidiana de novas pessoas?

As aproximações antropológicas, de certo modo, consideram o parto como um elemento dentro da reprodução biológica e social de uma sociedade situada em algum presente etnográfico. No entanto, ali onde as grandes transições históricas se sacralizam mediante a conversão religiosa, a memória desta transição pode servir para conceitualizar o nascimento das pessoas. Assim, Gokalp (1989) tem mostrado como, em Anatólia, a dualidade do casal primordial, composta de um deus celeste e uma deusa placentária vista como a origem das almas das crianças recém-nascidas, com a chegada do Islamismo foi substituída por um único deus celeste identificado com Alá. Ao mesmo tempo, a deusa placentária se transformou em um demônio agressivo, que atacava as mulheres par-turientes e seus bebês. O equilíbrio genérico se converteu em antagonismo, e a fonte feminina da vida em fonte de agressão demoníaca, seguindo a instalação da teologia patriarcal islâmica. Gokalp (1989) interpreta esta mudança histórica ao referir-se a uma visão pré-islâmica do feto como vinculado à placenta mais que à mãe, formando uma dupla ambivalente incrustada dentro do ventre.

A mesma analogia entre o parto humano e uma transição mito-histórica se dá nos Andes. Segundo um mito amplamente difundido, o trânsito desde a idade dos antepassados lunares, o *chullpa*, à idade do sol inca e cristão<sup>1</sup> foi um acontecimento traumático enquanto o sol nascente dissecou os antepassados, convertendo-os em múmias, e suas casas nas tumbas funerárias que ainda se agrupam em diferentes partes da paisagem alto-andina<sup>2</sup>. Os únicos *chullpa* que escaparam dos raios ardentes do sol foram aqueles que viviam ao lado dos rios e lagos, nos quais se submergiram para converter-se nos atuais Uru-Chipaya, a gente da água (Wachtel, 1999). Porém, os antepassados *chullpa* conservam sua posição como antepassados dos índios atuais, através da crença de que suas almas pagãs se reencarnam dentro do ventre de cada mãe índia para transformar-se em cristãos mediante ritos pós-nascimentos, de separação e batismo. Esta transformação, que repete no nível de cada indivíduo a conversação solar-cristã das sociedades andinas, tem importantes consequências para a construção da pessoa entre os índios originários. Como veremos, significa que cada pessoa índia segue construindo-se, individualmente, como um cristão novo.

A oposição entre novos e velhos cristãos é fundamental para compreender as idéias de pureza de sangue e contaminação em que se baseou a sociedade estamental hispânica. Os cristãos velhos fundamentaram suas pretensões na nobreza e nos privilégios, na descendência de sangue e na residência no norte cristão velho da península. Isto lhes permitiu projetarem-se como herdeiros legítimos da cristandade pré-muçulmana de romanos e visigodos, e como aqueles expulsaram heroicamente aos muçulmanos depois de quinhentos anos de reconquista. Os cristãos novos, por outra parte, como os marranos e os mouriscos, viviam sob a contínua suspeita de heresia por parte da Inquisição (Cardaillac, 1977; Wachtel, 1999). No entanto, na América colonial – como tantas outras vezes – as coisas podiam se inverter. Os novos cristãos andinos, por exemplo, podiam pretender ser mais cristãos que os cristãos velhos espanhóis, cuja opressão tirânica alguns (como é o caso de Waman Puma) denunciaram inclusive como não cristã (Silverblatt, 2000). Ao mesmo tempo, a conexão com o passado gentil foi necessária tanto como ponto de referência para se medir a violência colonial espanhola (ver Assadourian, 1994), como para construir a categoria fiscal colonial para o índio originário. Para os indígenas, a conversão de um estado anterior de gentildade foi um requisito para manter seus direitos à terra sob o governo espanhol. Portanto, o problema para os nativos andinos foi como compatibilizar a autoctonia, que necessariamente implicava a descendência substantiva desde os pagãos, com seu renascimento, como conversos andinos cristãos. Parte da solução parece ter consistido em repetir o processo de conversão com cada novo nascimento. Desse modo, podiam afirmar uma continuidade essencial com os pagãos mortos, ao mesmo tempo em que reafirmavam sua transformação histórica em novos cristãos. Tal solução transcende a simples oposição entre essencialismo e hibridismo que, ultimamente, tem provocado muito debate, ao representar a pessoa indígena como, ao mesmo tempo, essencial e historicamente transformada<sup>3</sup>.

Neste artigo, examinarei o período da gestação e o parto em Macha, um grande *ayllu* de falantes de quéchua no norte de Potosí (província de Chayanta, Departamento de Potosí, Bolívia). Vou considerar as idéias e as práticas ao redor da concepção e gravidez, para depois analisar os ritos de separação que marcam a entrada de cada bebê ao reino da cristandade solar. A emergência dolorosa de cada pessoa na sociedade macha, mediante as ações da mãe, do feto e dos assistentes ao parto, aparecerá como a repetição em microcosmos da transformação solar cristã da sociedade pagã, ambas situadas dentro da novidade escatológica da cristandade missionária. Ao mesmo tempo, o feto aparecerá como uma

entidade voraz, que absorve sangue até pôr em perigo a vida de sua mãe, que deve travar uma esforçada luta para salvar-se dessa ameaça mortal. Terminarei com alguns comentários sobre a relação entre a pessoa e a conversão nas sociedades sujeitas ao proselitismo violento, e a relevância de uma história dos acontecimentos para os debates atuais sobre as políticas de saúde reprodutiva.

### **Gravidez, enfermidade e morte**

A seguinte análise está embasada em vinte e cinco entrevistas extensas, realizadas em quéchua, nos anos de 1994 e 1995, com mães e pais de diferentes idades, e com parteiros e parteiras, todos eles residentes na região da baixa puna (aproximadamente 3.800 metros acima do nível do mar), do território dos macha<sup>4</sup>. No século XVI, os macha eram o grande *ayllu* dominante dentro da federação Aimara e província inca de Qaraqara. Hoje, depois de quatrocentos e cinquenta anos de persistência empedernida (Platt, 1999), as mais recentes forças da modernização têm debilitado, dividido e, em parte, dissolvido a organização desta sociedade dual, que abarca desde a puna alta e fria até os vales quentes, e que encontrei já fragmentada e marginalizada durante meu primeiro trabalho de campo em 1970 e 1971. No entanto, os campesinos de Macha têm se adaptado e apropriado da modernidade mercantil cristã desde seu início, no século XVI, em função do desenvolvimento das minas de prata de Porco e Potosí. Assim, pois, os procedimentos e as teorias que vou descrever devem entender-se como o fruto de um processo secular de ajuste reflexivo, automodernização ativa e intervenção política. De fato, algumas entrevistas mostram novos esforços por negociar e acomodar-se em relação às atuais políticas de saúde reprodutiva que emanam dos postos médicos locais e dos hospitais (Figura 1). Estas políticas estão transformando práticas específicas sem dissolver, até agora, certas premissas básicas das aproximações macha do parto, premissas que a seguinte análise tentará manifestar.



**Figura 1:** Mapa da Província de Chayanta (Bolivia) com os hospitais e postos sanitários em Macha.

O projeto mais amplo, no qual se contextualizou esta pesquisa, enfatizava os perigos que afetam as mães e só secundariamente a perspectiva do bebê<sup>5</sup>. Pensamos que as políticas de saúde reprodutiva têm desviado a atenção prioritária da mãe para o bebê, de uma maneira prejudicial para as mulheres. Esta opinião foi compartilhada por nossos informantes: a morte de um bebê é motivo de lágrimas e lamentações, porém não tem nem remotamente o significado traumático da morte da mãe, que normalmente é um membro com plenas funções dentro da sociedade local. Daí que nossa investigação teve uma dimensão aplicada: a redução da mortalidade materna, o que conduziu a uma ênfase sobre as idéias e práticas referentes à enfermidade perinatal e à morte.

Um problema relacionado a essa preocupação foi, até onde era lícito dizer, que cada mulher exercia uma diligência no manejo do seu próprio parto. Os enfoques estatísticos e de redução de riscos tem conduzido a uma situação que chegou a ser muito difícil, na biomedicina metropolitana, reconhecer um parto normal, salvo retrospectivamente. Isto se vincula com o desenvolvimento da obstetrícia médica e a hospitalização do ato de dar a luz nas sociedades do atlântico norte (Foucault, 1986 [1963]; Murphy-Lawless, 1998), e nos conduziu a perguntar-nos o que

poderia considerar-se um parto normal em Macha. Encontramos que este era um parto doméstico, no qual a mãe era atendida, principalmente, por seu marido e filhos: os mais jovens afastados para que não se assustassem com os gritos da mãe, e os maiores fervendo água, preparando infusões e buscando utensílios. Um parto normal é, pois, um assunto doméstico, íntimo, que concerne, sobretudo, à unidade familiar na qual está nascendo o bebê. Um casal pouco experiente pode pedir ajuda, sobretudo para seu primeiro filho, à mãe do marido<sup>6</sup>, ou à outra mulher local com experiência, que resida perto da casa da parturiente. No caso de complicações, se buscará a ajuda de uma parteira especializada, que pode vir de mais longe<sup>7</sup>. Ademais, a companhia de homens que mascam coca enquanto vigiam também tranquiliza a mãe e a protege dos duendes predatórios (*q'ara wawas*: bebês desnudos), considerados uma grave ameaça para a vida das parturientes. Em um caso nos informaram de um parto especialmente difícil, que foi acompanhado por toda a comunidade reunida. Porém, somente o fracasso de todos os outros recursos conduziu o casal a buscar ajuda de um agente do posto médico local. Mais ainda, os grandes hospitais são muito temidos e evitados, como lugares sinistros onde as mulheres são esquartejadas<sup>8</sup>.

Foram seis as causas principais de mortalidade que foram enfatizadas pelos informantes: 1) má posição do bebê (*wawa trankasqa*); 2) retenção da placenta (*paris trankasqa*); 3) inversão do útero (*iwakusyún*); 4) ataque por duendes comedores de sangue (*sajt'ay* ou *sarchuwaqay*)<sup>9</sup>; 5) hemorragia pós-parto (*yawar apay*); 6) complicação pós-parto (*rekaira*).

O segundo e o terceiro destes perigos estão relacionados. A inversão do útero<sup>10</sup> se vincula com a retenção da placenta, ou seja, com o mau manejo do que a obstetrícia do atlântico norte chama a terceira etapa do parto<sup>11</sup>. O quarto e quinto também estão associados, porque se considera que os abortos e as placentas não batizadas se tornam duendes se não forem enterradas ou queimadas cristãmente. Associados com a perda de sangue pós-parto (*yawar apay*), estes duendes comem o sangue das mães parturientes. No entanto, há problemas com a definição de hemorragia, porque as pessoas reconhecem que a quantidade de sangue perdida pode variar muito de uma mãe para outra: nossos interiores são de toda classe (*imaymana ukhuyuj kanchis*)<sup>12</sup>. Veremos que o complexo mundo imaginário dos duendes chega além da situação imediata do parto, alcançando as profundidades da terra e muito atrás no tempo, até o passado coletivo. A sexta causa se refere a perigos semelhantes, que seguem assediando a mãe depois do parto.

Muitos perigos se originam na natureza peculiarmente voraz que se atribui ao feto andino, e nos perigos associados à placenta. O feto agressivo é uma fonte de dor, perigo, e às vezes, de morte para sua mãe. Como já sugeri, não seria exagero falar da mãe como se estivesse possuída por um pequeno diabo (em quéchua, *dyawlu*) que deve exorcizar trazendo-o à luz (*paqarichiy*) ou vomitando-o (*wijch'uy*) para livrar-se ou salvar-se (*liwrakuy, salwakuy*). Com o apoio dos que a rodeiam, ela luta por separar-se da criatura gulosa e comedora de sangue que, junto com a placenta se incrustaram dentro de seu ventre. Um longo processo de desequilíbrio interno se desenvolve com o aumento do calor e o estancamento do sangue, com o que se vão tecendo o corpo do bebê (uma metáfora significativa, à qual voltaremos). Os retorcimentos violentos do útero devem chegar a um ponto culminante, se vai surgir nova vida a partir das garras da morte. Por que esta ênfase na agressão e voracidade do feto? Como se entende o desenvolvimento fetal, e como este entendimento afeta o tratamento da criança recém nascida?

A noção do parto como a batalha da mulher pela vida é bem conhecida entre as civilizações ameríndias. Entre os nua do México Central, por exemplo, as mulheres que morriam heroicamente no parto eram comparadas aos homens heróicos que morriam na batalha. Os guerreiros mortos acompanhavam o Sol desde o horizonte da madrugada até o zênite, e dali era acompanhado até o ocaso pelas mulheres que tinham morrido no parto (Sullivan, 1966; Lopez Austin, 1966). Nos Andes, pode-se observar uma complementaridade similar. Nas batalhas sobre os vizinhos, os protagonistas são homens, enquanto as mulheres se reúnem detrás das linhas de batalha, cantando e dançando para animar os seus guerreiros e preparando a comida para seu retorno. Durante o parto, no entanto, os papéis se invertem. A mulher se converte na protagonista de uma batalha para expulsar o feto agressivo, e seu marido deve adotar um papel de apoio, cuidado e compreensão (ainda que na prática isso dependa muito das relações entre o casal). Tanto nas batalhas sobre os vizinhos, como nas do parto, se derrama o sangue sobre a terra, que é devorado pelas fontes do poder.

As mulheres grávidas são consideradas não sadias (*mana sanuchu*) ou enfermas (*unqusqa*). A raiz *unqu* significa desequilíbrio corporal, e os extremos de calor ou frio às vezes se contrastam com medicamentos de caráter oposto usados para restaurar o equilíbrio dos humores. Com a gravidez, no entanto, o processo de aumento de temperatura se acentua, porque só pode expulsar aquele elemento de seu corpo se eleva o calor corporal da mulher a um estado polarizado de febre. *Unquy* se refere,



então, tanto à gravidez como ao próprio parto. Daí que se diga que uma mulher grávida (*unqusqa*, enferma) que experimenta a demora ou dificuldade para iniciar o parto é incapaz de adoecer (*mana unquy atinchu*), e um falso alarme seria uma situação em que a mulher sozinha fica bem outra vez (*thanirapullantaj*). As parteiras, tanto homens como mulheres, são aquelas que sabem fazer que a mulher se enferme (quer dizer, que se ponha desequilibrada; *unquchij*), ajudando dessa maneira a levar o trabalho de parto a um clímax exitoso.

### **Idéias sobre a concepção**

Vários discursos se combinam para expressar a gravidez e o parto, cujo exame nos proporciona uma janela sobre a maneira de imaginar e conceber o desenvolvimento fetal em Macha. Como sucede comumente nos Andes (Lestages, 1999; Canessa, 1999), a fertilização se considera mais provável durante a menstruação. O sangue menstrual é uma parte principal da contribuição da mulher à substância fetal, e se diz que o feto é como uma planta (*sach'a*) que, como tal, necessita umidade para crescer. A ideia de uma planta que cresce no campo uterino da mulher é uma noção difundida por todo o mundo<sup>13</sup>. Esta ideia também se invoca quando as mulheres de Macha dizem que a fertilidade individual de cada uma está vinculada a uma *wirjina* (do castelhano virgen), que partocina e vive na terra de um campo próximo, cujo nome secreto só ela sabe e a quem oferece culto<sup>14</sup>.

A linguagem do sangue impregna todo o processo de gestação e do parto. Para os Andes, tem se sustentado que só a mulher aporta o sangue, enquanto o homem dá o espírito ou sopro (Arnold, 1988). Esta ideia aristotélica se contrapõe em Macha pela distinção entre duas classes de sangue, o vermelho e o branco. Diz-se que, como a mulher, o homem também tem um útero (*makri*, do castelhano madre), que é a sede da sua semente (*muju*); a infertilidade pode refletir uma falha no aparelho reprodutivo de qualquer membro do casal<sup>15</sup>. O sêmen do homem é considerado uma forma complementar de sangue que se combina com o sangue menstrual no momento da concepção. Diz-se que a perda de sangue ao final da gravidez leva à expulsão do sangue vermelho e branco, e os coágulos de sangue que se expulsam são considerados tanto masculinos como femininos (“grumos grumas<sup>16</sup>” como expressava um homem). A ideia de um útero masculino tem certos ecos da *couvade* (trabalho de parto masculino), aos quais voltaremos.

A menstruação é considerada também fértil devido a sua associação com o ciclo lunar. A lua, que como vimos existia antes da saída do sol, durante o tempo abundantemente fértil dos *chullpa* ancestrais, influi no corpo da mulher durante toda a gravidez, e o período das luas velhas e novas (*wañu y urt'a*) se considera como um período de fertilidade extrema ou excessiva, porque se diz que naquele momento o sol está cobrindo (tendo relações sexuais com) a lua. Às vezes se vêem os *chullpa* caminhando pelos campos sob a luz da lua, como pequenos velhinhos barbudos. Veremos que o mesmo sucede com a placenta e com os fetos abortados depois de três meses de gravidez, se são enterrados sem ser batizados cristãmente.

Outro discurso utilizado para expressar a concepção é o de ordenha: a mulher ordenha as ovelhas (*uwijamanta lichi ch'awanchis*) e põe o coalho dentro do leite para produzir o queijo. A idéia parece ser a de ordenhar o pênis para que a semente coalhe no ventre da mulher e produza um feto. Uma sacudida da fonte de leite produz uma divisão no queijo, justo como o raio que, se assusta à mulher grávida, pode produzir um lábio leporino ou a divisão do feto em gêmeos<sup>17</sup>. Insinua-se que a idéia da gota seminal de sangue branco produz a coagulação do sangue menstrual vermelho da mulher. A imagem da ordenha também reflete a participação ativa da mulher no ato sexual, sem que esteja passivamente receptiva ante a penetração do homem.

Como se pode supor, entre as comunidades mineiras de Potosi, também se encontram imagens conexas com a mineração e a metalurgia. A ejaculação do macho no ventre pode comparar-se com o ato de pôr metal derretido em um crisol ou molde (Bertonio, 1984 [1612]). No século XIX, um tipo especial de argila pegajosa chamada *linki* era utilizado na Casa da Moeda de Potosi para cobrir o ponto do tubo de ferro da forja que se insere no forno, onde se funde a prata para evitar que se funda com o crisol (Anônimo, 1870). Em Macha, *linki* é também o nome da gordura viscosa que cobre o bebê recém-nascido. Um pedaço desde *linki*, tirado das axilas do bebê, é dado aos que sofrem da enfermidade de perda de gordura (sendo esta uma expressão elementar da vida nos Andes), que se produz depois do assalto de uns seres vampirescos, muito temidos, que se conhecem como *llik'ichiris*. Estes podem assumir a aparência de prósperos e hospitaleiros donos de casa, que vivem afastados da comunidade da vítima e recebem os viajantes incautos com mostras de generosidade. Depois de deixá-los dormir, inserem em seu corpo um tubo, que se diz que lhes brindou o sacerdote, e tira sua gordura vital. Antes, essa gordura roubada era utilizada pelos sacerdotes para fazer as velas das igrejas; hoje, se envia aos Estados Unidos para lubrificar as

máquinas que produzem as moedas<sup>18</sup>. Ambas as versões podem ser vistas como metáforas de tipos sucessivos de exploração econômica. Porém, o *linki* dos recém-nascidos parece melhor lubrificar a saída escorregadia do bebê, assegurando que não se fixe nas paredes do útero. Tal argila carrega, pois, sua associação andina e/ou bíblica com a criação da vida. Também se utiliza *linki* para modelar as figuras dos diabos fálicos ou *tios*, que são expressões de energia vital que povoam as minas e proveem minério ao mineiro (Absi, 2001). Assim, o *linki* se associa com lubrificação, fertilidade e fluido seminal. Sua presença viscosa, ao cobrir o bebê emergente, também reflete a equivalência percebida entre o pênis e o bebê: um entra e o outro sai. Daí que um homem jocosamente comparou a vagina, que envolve o pênis, com a faixa utilizada para envolver o bebê recém-nascido. Este aspecto fálico do feto nos recorda a estreita relação entre o pequeno diabo fetal e os diabos subterrâneos das minas.

Outro discurso muito poderoso sobre a gestação fetal e o parto se relaciona com a atividade de fiar e tecer, como podia se esperar de uma civilização em que o tecido de fibras animais ou vegetais se valorizou tradicionalmente por sobre todos os demais materiais artísticos. O mesmo sangue, se diz, se converte em coágulos ao tornar-se como lã tecida; o bebê se forma dos fios de sangue que se vão aglutinando dentro dos tecidos carnosos do ventre materno<sup>19</sup>. Os coágulos de sangue que saem durante o parto se assemelham a pelotas de lã (*muruj'u*); a vagina, como acabamos de ver, pode comparar-se com um pano que envolve o pênis e se diz que a mesma faixa usada para envolver o bebê contém tantos fios quanto o número de filhos que a mulher vai ter<sup>20</sup>. Finalmente, todo o ventre se torce (*khiwiy*) enquanto se contrai durante o parto, e as massagens que se aplicam para reposicionar o feto também requerem movimentos de torcer com as mãos, que se comparam com o ato de torcer a lã para formar o fio como quando alguém está tecendo<sup>21</sup>.

Porém, só se pode criar um marco viável para a formação da nova pessoa se os coágulos de sangue se põem em movimento pela introdução de uma chama vital. Dessa forma, a capacidade da mulher para conceber se associa também com sua pedra local de fertilidade ou *kamiri*. Em nossa região de estudo, este era um penhasco próximo, com forma humana, também chamada uma *huaca* fêmea<sup>22</sup>. Alguns *kamiris* se associam com animais, e um cachorro, por exemplo, significa partos frequentes e fáceis<sup>23</sup>. Os informantes também associaram o *kamiri* com características físicas e morais, as quais são transmitidas à mulher e ao seu bebê<sup>24</sup>.

A palavra *kamiri* provém da raiz quéchua *kama*, modificada pelo nominador Aimara *iri*: significa infundidor da vida e foi adotada em

1583 pelo III Concílio de Lima para traduzir a idéia judaico cristã de um Deus Criador. No entanto, a filologia moderna a interpreta como o ato de infundir vida em arquétipos inertes (Taylor, 1976)<sup>25</sup>, e o princípio vital é o mesmo para todas as formas da vida orgânica<sup>26</sup>. Daí que a pedra *kamiri* seja uma fonte de energia vital que entra no ventre da mulher e põe em movimento os sangues aportados por ambos os pais para formar coágulos viventes. O paralelo com as pedras da fertilidade europeias é evidente, ainda que não escutasse que as mulheres se deslizam pelas pedras para esfregar suas vulvas nesta fonte lítica de impregnação, como ocorreu em partes da Europa até épocas recentes (Gelis, 1991[1984]).

A vida, a partir desta perspectiva, nasce das profundidades da terra, entre os diabos machos e fêmeas do desejo e poder procriador (Martínez, 1984; Harris, 2000), e se introduz no ventre da mulher por meio das pedras da fertilidade. Além disso, a palavra *supay*, proposta pelo III Concílio de Lima para traduzir a idéia cristã de diabo, tem de fato o significado subjacente de alma de um antepassado (Taylor, 1980)<sup>27</sup>. Tais traduções imprecisas contribuiram muito para a forma idiossincrática do cristianismo que se desenvolveu nos Andes. Podemos concluir, então, que a chama vital do feto recém formado é uma alma ancestral, que se transmite como a emanção de uma pedra sagrada *kamiri*, e que depois se reencarna em um novo marco de sangue, que se forma dentro do ventre depois de coalhar em um coágulo inicial mediante a introdução da semente do homem (sangue branco) no sangue menstrual feminino.

### Sinais da gravidez: o feto aos três meses

Sigamos agora o processo de gestação para compreender como esta pequena forma diabólica se desenvolve até alcançar o momento de sua expulsão. O primeiro sinal da gravidez é a interrupção do ciclo menstrual, que se pensa como sendo o bloqueio da livre circulação do sangue no corpo da mulher. Os que sabem ler o pulso (*llankhiris*), olham ou leem o sangue da mulher; dizem poder escutar sua voz através das gemas de seus dedos. Ao iniciar-se a gravidez, esta voz é lenta e estancada (*lat'u*), e indica a formação dos coágulos em meio a um calor crescente. Isto se acompanha com a aparição de sardas negras (*mirkha*) na cara da mulher, vômitos (*wijch'uy*) e o desejo (*mullphi*) por certas comidas, em especial o que comem os demais. Em Macha, esses desejos parecem refletir a voracidade do feto que está dentro e podem deixar marcas sobre os filhos; se são muito intensos, podem inclusive dar lugar a um mal parto. Por exemplo, nos contaram de um jovem que havia nascido aos sete meses, depois

que sua mãe sentiu um desejo intenso pela oca (*Oxalis tuberosum* – tubérculo andino); seus olhos desenvolveram mais tarde a cor parda deste tubérculo<sup>28</sup>.

Os olhos da mãe também mudam, como se sabe, em todo o mundo; porém, os olhos das mulheres andinas mudam de um modo especial. O branco, se diz, cresce até ser mais visível que a íris, formando um contraste que se conhece como olhos partidos (*allqa ñawi*). Dessa forma, o conceito de *allqa* se refere à relação mutuamente excludente entre os opostos, tais como o branco e o negro, a noite e o dia, o homem e a mulher, etc<sup>29</sup>. Isto conduz à idéia de contradição ou divergência dinâmica de uma fronteira impermeável, seja esta espacial ou temporal, porém não a de convergência ou de união complementar<sup>30</sup>. Nas orações quéchua do século XVI, a divindade andrógena *Wiraqucha*, que difundiu a vida aos arquétipos de todas as coisas viventes (*kamay*; daí que também seja conhecido como *Pachakamaq*, animador do mundo), era invocada pelos devotos com olhos *allqa*, quer dizer, animados, inspirados ou possuídos pela divindade<sup>31</sup>.

*Allqa* também se associa, tanto com a transformação do tempo histórico, quando um período dá lugar ao seguinte (que emerge separando-se de seu predecessor), como com o nascimento de um novo ser humano (que emerge como uma entidade que se separa de sua mãe)<sup>32</sup>. No nível mito-histórico, esse processo se considera como uma inversão cósmica entre os mundos de fora e de dentro (*pachakuti*), enquanto o novo período nasce do mundo interior (*ukhupacha*). Assim, o nascimento da nova vida, a partir da obscuridade interna do ventre, se apresenta como paralelo com a emergência de uma nova época, a partir da obscuridade interna de uma época anterior. Veremos que o simbolismo do contraste entre branco e negro também se invoca depois do nascimento para expressar e realizar a separação ritual da mãe e seu filho.

Aos três meses, o feto já mostra sua natureza. Primeiro, a mãe pensa poder adivinhar seu sexo interpretando as sensações que se produzem nela por seus movimentos. Um macho se move aqui e ali, como um peixe pequeno (*challwa*)<sup>33</sup>, que joga em nossos estômagos; enquanto a fêmea se move mais suavemente como uma nuvem afastando-se (*phuyu*), ou como as ondas na beira de um lago; porque as fêmeas não se solidificam tão completamente como os machos.<sup>34</sup> Dessa forma, o feto macho se move como um pequeno peixe prateado que se torce em um lago vermelho de sangue feminino. Durante a gravidez a construção social de gênero surge, portanto, da leitura que a mãe faz de suas próprias sensações, as quais se interpretam como sinais de um comportamento de gênero incipiente. Em outras palavras, ela mesma constrói (*performs*) o comportamento de

gênero que se esperará da criança depois de nascer, pretendendo reconhecê-lo como uma mensagem que emana dos movimentos espontâneos do feto<sup>35</sup>. Logo, a dualidade de gênero se constrói como se fosse essencial, ou seja, como algo inerente às diferenças de desenvolvimento entre os fetos machos e fêmeas.

Ainda mais, se diz que tais diferenças podem observar-se concretamente no caso dos fetos abortados aos três meses. Há abortos que se fazem secretamente pelas jovens solteiras, nas quebradas que marcam os limites da comunidade, onde os fetos podem ser enterrados sem batismo, sem sal e sem nome. A fêmea, se diz, emerge em coágulos de sangue (*qulu*) que, todavia ainda não se solidificaram, enquanto o macho aparece aos três meses, como um homenzinho (*qharisitutapuni*). A atmosfera de proibição legal e vigilância policial que cerca o aborto na Bolívia rural o converte em uma área especialmente sensível para a investigação<sup>36</sup>. No entanto, as pessoas se assustam mortalmente com estes bichos pequenos que se conhecem como *q'ara wawas* (bebês desnudos), *q'ara uña* (crianças desnudas – sendo *uña* termo que se usa comumente para designar aos filhotes dos animais) ou duendes. Seguem crescendo em suas tumbas inquietas e saem na noite, sobretudo no período entre a lua cheia e a nova, momento em que podem ser vistos dançando juntos, emitindo uma luz fantasmagórica (daí que também são chamados *nina k'ara*, fogo pulsante). Sentem-se atraídos pelas crianças pequenas, com quem jogam, e podem comê-las se não as afugentam com um rosário ou um pedaço de ferro. Crescem-lhes as barbas e se comportam de maneira muito parecida aos *chullpa*, em direção aos quais parecem ir revertendo, lentamente, em uma inversão estranha à direção do tempo.

Alguns (sempre outros, nunca os do grupo do informante) conservam e dissecam estes fetos, oferecendo-lhes comidas rituais para adquirir riquezas e prosperidade. Inclusive se pode oferecer-lhes à grande colina faminta de Tankatanka<sup>37</sup>, nas fronteiras da puna de Macha com o Departamento de Oruro. Esta colina, se diz, que toma a forma de uma serpente barbuda; a mesma serpente parece personificar o caráter fálico dos fetos, perigosos e ao mesmo tempo férteis<sup>38</sup>. Não nos surpreende que os principais devotos de Tankatanka sejam – na opinião dos índios – a população mestiça em ascensão nos povoados rurais, os quais às vezes, estão sob a suspeita de ter tendências satânicas pouco escrupulosas, como uma maneira de explicar sua maior riqueza mercantil.

Os fetos abortados são furiosos e vingativos, porque foram expulsos de sua cômoda moradia dentro do ventre, onde podiam comer sangue materno em abundância. Ansiosos por recuperar a nutrição perdida,

saem a vagar na noite, cheirando o lugar onde uma mulher pode estar dando a luz, sobretudo se o parto está acompanhado de uma grande perda de sangue. Visitam a casa e começam a comer o sangue com a mirada de seus grandes olhos fetais<sup>39</sup> (uma inversão mortífera dos olhos partidos da grávida?), antes de entrar por sua vagina para abrir caminho até em cima; se chegam ao coração (*kurasun*), a mulher morre. A mãe é particularmente vulnerável se está sozinha e sonolenta<sup>40</sup>; desperta com violentas dores de estômago que a fazem ranger os dentes, enquanto os duendes “matam no sangue” (*yawarpi wañuchim*). Porém, é possível mantê-los afastados com a presença tranquilizante de vários homens mascarando coca e vigiando, e com o ordenamento de elementos simbólicos no umbral da porta: sementes de quinoa (que representam muita gente)<sup>41</sup>, um pente (*ñajcha*, que representa um arbusto espinhoso, o qual não pode passar-se pelos duendes), um espelho (que representa um penhasco escorregadio, *llusk’a qaqa*), ou um chicote de pele de vaca (*lasu*, que inspira o medo dos chifres da vaca).

A crença nos *q’ara wawa* mostra claramente o caráter diabólico que se atribui aos fetos. Na Espanha do século XVI, os duendes foram considerados os anjos caídos que ocupavam as cavernas e os poços e eram responsáveis pelas minas e pela riqueza mineral<sup>42</sup>. Uma crença nos duendes mineiros existia em muitas outras partes da Europa (Salazar-Soler, 1997). Nos Andes, também se consideram os diabos como os donos da riqueza mineral. O aborto do feto revela, pois, sua verdadeira natureza como a reencarnação de uma alma morta pagã. De fato, os seres perigosos que cometem o *sajt’ay* ou *sarchuwaqay* se chamam às vezes explicitamente *almas* (aqui a palavra castelhana substituiu a voz quéchua *supay*). Reconhecem-se claramente os riscos de soltar do ventre este feto diabólico antes do tempo<sup>43</sup>. Sua fome é semelhante à fome das *huacas* ancestrais andinos e a dos modernos diabos mineiros que, se são privados de suas costumeiras oferendas, comem – quer dizer, drenam sua substância vital – aos que falharam em seu dever de alimentá-los. Igualmente, o feto abortado tenta ser canibal das parturientes, enquanto reverte inexoravelmente a sua condição originária de *chullpa* ancestral. Somente se o feto pode seguir comendo sangue dentro do ventre a alma faminta do antepassado pode crescer até renascer, com a possibilidade da conversão pós-nascimento em um pequeno vivente cristão.

A natureza agressiva do feto fica assim manifesta. O processo de gestação se caracteriza pela absorção faminta do sangue da mãe, enquanto segue crescendo em tamanho e força, levando-a à beira da morte, antes que, finalmente, ela possa expulsá-lo em um paroxismo de calor e

contorção. Esta perigosa luta entre sua maternidade e o feto é sua maior luta. A voracidade do feto só pode ser domesticada e socializada depois de realizarem-se certos ritos de separação da mãe, que acontecem antes que ela lhe dê peito e o batize com o nome como um membro individualizado da sociedade cristã andina. Passarei agora a considerar estes ritos de separação.

### Conhecendo o momento

Os exames pré-natais são feitos por um massagista (*qaquri*), que também pode ser uma parteira (*unquchij*) ou leitor de pulsos (*llankhiri*). Neste momento, se escuta novamente a linguagem do sangue. Em quéchua, quase qualquer processo pode se representar foneticamente<sup>44</sup>, ainda que o movimento do sangue leve a tal confusão dos sentidos que as sensações e os ruídos chegam a ser quase indiferenciáveis. A onomatopeia quéchua nos permite escutar as palavras ditas pelo sangue. Uma gravidez sadia, que chega a seu fim, é indicada por um pulso que diz *phuj! phuj!* o mesmo som que fazem tanto a chicha (cerveja de milho) em fermentação (com a qual se compara o líquido amniótico), como a sopa espessa aquecida com 3 pedras, chamada *qalapari* (ou *qalapurqa*), que era uma das comidas preferidas dos *chullpa*. O parto iminente se ouve como *thun! thun!*; enquanto um vacilante e delicado *t'iuuj! t'iuuj!* diz ao leitor de pulsos que o parto está longe.

A posição do bebê se percebe com uma massagem suave que já terá sido feita pela própria mulher e seu marido. No caso de má posição, a parteira, homem ou mulher, pode às vezes endireitar o bebê<sup>45</sup>. Untando suas mãos com giz, coca mascada e mesclada com noz moscada, ou com *khuru* (uma raiz aromática), a parteira massageia, suave, porém firmemente, com o movimento de tecer já mencionado: ambas as mãos se esfregam em sentidos inversos ao redor do umbigo axial. Se a cabeça deve dirigir-se para o colo do útero (*trichu*, do castelhano *trecho*), usa-se um movimento convergente, a partir das costelas até o colo abaixo do umbigo, que se toma como o centro do corpo. Alternativamente, a mulher pode ser colocada em um poncho, que se sacode e se joga com movimentos precisos, e inclusive pode ser lançado ao ar três vezes por dois ou quatro homens, que agarram as quinas do poncho (*thalay* em quéchua; em castelhano, mantear)<sup>46</sup>. Também se pode “fazê-la dançar” (*tusuchiy*) saltando, sob a direção da parteira, para reposicionar o vulto (*wultu*) pesado em seu interior.



Pode-se supor que o momento mais provável para o início do parto se dá entre a lua cheia e a lua nova. Existe, no entanto, algum desacordo sobre o número de meses da gravidez. Acredita-se que as meninas requerem menos tempo que os meninos, os quais devem coalhar mais substância muscular e ossatura. Daí que as meninas podem nascer aos oito meses e os meninos aos nove ou inclusive dez, ainda que haja incertezas sobre qual calendário se deve usar. Um casal disse que contava o tempo em semana de oito dias (de segunda a segunda, de terça a terça, etc.), que daria um mês de quatro semanas largas e de trinta e dois dias. Em geral, esperam-se variações devido à diversidade de cada grupo, rechaçando-se novamente os intentos biomédicos (e neste caso bíblicos) de produzir um modelo padronizado do corpo feminino.

### Vomitando o feto

Quando quebram as taças<sup>47</sup> e a sagrada chicha (o líquido amniótico) cai no chão, a mulher se veste com um velho vestido e se penteia cuidadosamente enquanto deita, esperando, com uma pequena faixa (*wafanta*) (tal como é usada pelos guerreiros nas batalhas) enrolada na cintura<sup>48</sup>, que se apertará imediatamente depois do parto para evitar que a placenta a asfixie ao flutuar (*phaway*), para cima, dentro de seu corpo, buscando o bebê.

Tanto nas consultas pré-natais como durante o próprio parto, a situação da mulher se relaciona ritualmente com seu contexto cósmico mais amplo. Colocam-se as oferendas nas esquinas da casa para as glórias (ou raios). Estabelecem-se correspondências harmoniosas entre o ventre da mulher como uma cova dentro da terra, fonte do crescimento e do nascimento, como também com o mundo superior, fonte de luz e de ordem cristã, que se refletem nos cristais do nascimento utilizados na construção das oferendas rituais (chamadas “mesas”). Ao fazer do corpo da mãe o centro de um conjunto de dimensões correspondentes, estabelecem-se as condições necessárias para um nascimento seguro.

Alguns problemas podem corrigir-se analogicamente, ao inverter a origem da dificuldade. Estes podem ter-se ocasionado pelas correspondências negativas, produto da negligência. Por exemplo, se a mulher tece durante a gravidez, o cordão pode enrolar-se ao redor do pescoço do feto; tecer ao sol pode tostar a placenta, fazendo com que se cole à parede uterina; colocar um peso por sobre as costas (*q'ipiy*) pode torcer o corpo (*khiwiy*, palavra também usada para as contrações), deixando o

bebê em má posição. A cerimônia do rompimento do fio (*p'itira*) é uma técnica para retificar o dano. O corpo da paciente é envolto com um fio de lã de lhama dobrado à esquerda (*lluq'i q'aytu*), que depois se rompe para soltar o emaranhado ou algo obstruído dentro. A *phishkura* é outro rito de inversão (*kuti*, volta, retorno), no qual se sacrifica uma ovelha e se oferece o sangue ao raio (*glória*), enquanto o corpo da paciente (neste caso, a parturiente) é esfregado com fetos de camélido (*sullu*), para absorver a desgraça que logo se reduzem a cinzas que se recolhem em um envoltório ao lado do caminho, onde o mal pode passar<sup>49</sup> a um caminhante demasiado curioso.

Para ajudar no parto, o processo de cocção dentro da mulher se acentua através da ingestão de infusões (*mat'i*), por defumação (*q'ushnichiy*<sup>50</sup>) e por vaporização (*wawsí*). Os vapores quentes envolvem seu corpo por dentro e por fora, ajudando a induzir as contrações. Uma receita de defumação consiste em folhas tostadas de árvore sempre verde chamada *molle*<sup>51</sup>, muito utilizada nos rituais públicos para propiciar a vida e a reprodução, cuja fumaça ardente incomoda ao feto fazendo-o sair rapidamente: a imagem sugere uma técnica para retirar um animal silvestre ou um enxame de abelhas de seu ninho ou refúgio<sup>52</sup>. As infusões podem ser preparadas com camomila, alecrim ou outras ervas propriamente andinas (especialmente as ervas etno-oxitócicas *kancha lawa*, *wallik'iya* y *alusima*<sup>53</sup>), junto com o mel de abelhas tropicais sem ferrão e de vespas (*lachiwana*), tudo fervido em álcool de uvas (*singani*) ou melado. Os caldos de banha de galinha e de ossos de gado, condimentados com bagas picantes de *ulupika*, também são oferecidos à parturiente. A mesma parteira descreveu outra infusão, de ferrugem fermentada com ervas, tudo fervido com três pedras quentes (*qalapari*, a comida dos Chullpa). Três grãos de trigo, de cabaça e de *alusima*<sup>54</sup> são acrescentados à água já enverdecida com folha de coca, e a fumaça vaporosa ajuda a fazer o bebê tornar-se escorregadio. As massagens do ventre com gordura de galinha esquentam mais o útero, e esfregar as coxas com as deposições (*wallpa aka*) ou diarreia de galinha (*wallpa q'icha*) também ajuda o bebê a deslizar-se para fora. Se o bebê está mal posicionado e não pode sair, a mãe deve ser sacudida ou manteada novamente, e se fazem outras massagens; um parteiro disse que costumava colocar seus joelhos no ventre da mulher. Morder as articulações dos dedos ou torcer o pescoço para um lado, são outras formas de quiropraxia que permitem liberar a tensão e o medo (*mulla*). A mulher também pode ser obrigada a soprar fortemente em uma garrafa verde para forçar os músculos de seu estômago para baixo e induzir as contrações.

A perda de sangue – um parto “úmido” – torna mais fácil o nascimento; um parto “seco” pode doer muito. Ainda que algumas mulheres tenham partos fáceis, a maioria sofre: há uma constante ênfase sobre a dor. Pode-se dar para morder uma blusa (*chompa*) de lã ou uma pele de animal; uma parturiente disse que havia rasgado uma pele com seus dentes cerrados, fazendo o som *qhiiij! qhiiij!* Se a dor se torna insuportável, a parteira a anima a gritar (“Grita, filha, grita!”), chamando à Mãe Remédios, a companheira de São Pedro na paróquia próxima de São Pedro de Macha, ou a Mãe Guadalupe, ambas virgens<sup>55</sup> padroeiras do parto. O marido pode unir-se a ela com seus próprios gritos simpatizantes. Se o bebê ainda não sai, a parteira ou o ajudante pode meter sua mão na vagina para encontrar e guiar a cabeça (lavando suas mãos, primeiro em ferrugem antisséptico). Porém, o perigo e a morte estão sempre presentes. Os inchaços (*punkiy*, possivelmente pré-eclampsia) se reconhecem como impedimentos para um parto fácil, e às vezes o bebê está posicionado de lado (*wawa trankasqa*), a “porta está bloqueada” e não pode sair<sup>56</sup>. Nesse caso, a mulher quiçá morra, salvo se o agente de saúde do posto local pode ajudar<sup>57</sup>.

Adotam-se várias posições para dar a luz: ajoelhada (*chukusqa*), sentada (*tiyasqa*), de pé (com o apoio dos presentes), agarrada do lado da cama (se se dá a luz sozinha), de quatro (*wakachasqa*). O marido pode apoiar sua mulher tomando-a pela cintura por trás, com uma parteira ou uma parenta sentada à frente para receber o bebê; se o nascimento se realizou dentro da família, a parteira às vezes pode entrar depois do parto para levantar o bebê e prestar os cuidados pós-natal à mãe. Porém, se considera absurdo dar à luz deitada sobre as costas em posição supina. Esta atitude concorda com as críticas da prática corrente biomédica feita pelas feministas, e incluso a partir de dentro da própria profissão obstétrica (ver Murphy-Lawless, 1988).

O bebê se desliza para fora com o som de *phallaj!*, uma onomatopéia que se traduziu no século XVI como “dar à luz, ou o rebentar de uma represa de água, de sangue ou coisas similares”<sup>58</sup>. O estancamento do sangue terminou, o dique se rebentou, o pão saiu do forno, e a circulação normal do sangue da mãe pode retomar seu curso.

## Tratamento pós-natal do bebê

### a) Cortando o Cordão

Imediatamente depois da expulsão do bebê, enquanto ainda está no chão ou sobre um cobertor<sup>59</sup>, a parteira rapidamente aperta a faixa ao redor da cintura da mulher para evitar que a placenta “flutue” (*phaway*), “salte” (*phinkiy*) ou “se atire” (*ijkatay*) dentro do corpo em busca do bebê perdido, chegando assim a asfixiar a mãe. Somente então se corta o cordão (*kururu*) com um caco (*k'analla*), às vezes recolhido do solo naquele instante, fora da casa. Os cacos também se associam com os restos arqueológicos do tempo dos Chullpa. O cordão se amarra do lado do bebê com uma linha (*ilu*)<sup>60</sup>. Esta parte vai secar e cair, dentro de uma semana, e pode ser usado na forma de pó como um remédio para a malária. O cuidado prioritário que se dá à mãe confirma a preocupação que se sente por sua segurança, mais que em relação ao bebê.

Diz-se que o uso do caco garantirá que a criança sempre tenha boa roupa; o uso das tesouras ou de uma faca (*gilette*), prática que agora vem sendo adotada em algumas famílias, é criticado pelos tradicionalistas, os quais dizem que isto vai resultar em roupa escassa e andrajosa. Por detrás destas crenças está um conto sobre a origem do tecido, o qual nos proporciona uma chave importante para interpretar a conceitualização do parto em Macha. Deus, se diz, falou à raposa que ordenasse às mulheres tirar seus tecidos das panelas, porém a raposa lhes disse que fossem pôr quatro paus no solo para tecer. A raposa é uma figura farsante (“trickster”), associada com as origens da cultura<sup>61</sup>. A idéia de que os tecidos deveriam ser tirados “cozidos” das panelas oferece uma analogia com a emergência do feto “tecido” no ventre quente e úmido da mãe. A intenção de Deus segue governando a produção dos seres humanos a partir das fibras sangrentas que se torcem para formar protuberâncias, enquanto “cozem” na “panela” carnosa de sangue da mãe. Porém, os recém-nascidos, para vestirem-se decentemente como membros da sociedade cristã, devem envolver-se agora em uma “pele social” têxtil (Turner, 1980), que suas mães tecem, de fibra de camélidos, em um tear preso com quatro paus fincados no solo. A atividade social de tecer aparece, assim, como uma maneira de fazer culturalmente visível a essência tecida dos corpos biológicos, um paralelismo cuja expressão culinária direta foi encoberta pelas trapaças da raposa. O uso do caco, metonimicamente relacionado com as panelas dos Chullpa, para cortar o cordão constitui, portanto, uma delimitação simbólica da fronteira convergente entre os tecidos internos

(“naturais”) e externos (“culturais”) do corpo humano. Daí que propicie uma abundância de boa roupa para o recém-nascido.

Uma vez cortado o cordão, algumas mulheres contam como depois de nascer o bebê – se é menino – é levantado pelos pés, e lhe insultam por ter proporcionado a sua mãe tanta dor e moléstia: “Peixinho! Porcaria! Pênis desnudo (*q’ara ullu*)! Farsante! Veja como fez sofrer sua mãe, desde o princípio!” Uma mulher (que não se dava bem com seu esposo, em quem frequentemente batia e insultava) disse, estando bêbada, que havia demasiados meninos e que deveriam matá-los ao nascer, asfixiando-os com um cobertor ou entre os panos, “ainda que seu pai pudesse ficar com raiva”.

#### b) O ventre masculino feito de trapos

Os trapos, como tecidos desfeitos, são inevitavelmente significativos nos Andes. Depois de nascer, se recolhe e se limpa o sangue e a viscosidade com trapos que se tiram de umas calças de baeta (*calçonas*; feitas de tecido caseiro) pertencentes ao pai, que se rompem nesse preciso instante. A palavra Aimara para estes trapos, *q’usuyllu* ou *q’uchayllu*<sup>62</sup>, também se refere aos trapos tingidos de anil (que se dizem “negros”, ainda que sejam azul escuro), com os quais se amarram as pernas e os pés da mãe quando ela, pela primeira vez, se levanta e sai ao ar livre. Em ambos os casos, os trapos “selam” a pele, bloqueando o perigo de novos derramamentos de sangue através das superfícies ainda permeáveis (especialmente as dos pés) da mãe e do bebê. Porém, no caso dos trapos do pai, a prática parece relacionar-se com a crença em um útero paterno. À semelhança do bebê que se nutriu no ventre da mãe como um pedaço coagulado de tecido sangrento e quente, assim agora se coloca dentro de um ventre paterno igualmente “andrajoso”. Estes trapos constituem um passo intermediário entre os grumos torcidos de sangue, que “fiaram” o corpo do feto, e sua vestimenta social, tecida de fibra de animal domesticado, com a qual se vai envolver na sociedade andino-cristã. A prática tem ressonâncias da couvade que necessitam ser comentadas.

Rivière (1974) tem sustentado que a couvade está desenhada para afirmar a contribuição espiritual do pai ao bebê, em contraste com a contribuição física da mãe. Esta formulação aristotélica é inconsistente com a ideia dos Macha de que é o pai quem contribui com o “sangue branco” ou coalho, e com a importância da alma ancestral, procedente da pedra da fertilidade, como a chama vital do feto. Por outra parte, a ideia de Malinowski de que a couvade legitima o papel social do pai concorda com a ideia do ventre paterno de trapos, que oferece uma ponte

entre os torcidos de linha sangrenta, que constituem o feto no ventre materno, e os desenhos tecidos de fibra animal, que cobrem aos membros de uma sociedade na qual a propriedade da terra se define patrilateralmente<sup>63</sup>. Em Macha, os trapos tirados de umas velhas calças estabelecem a paternidade ao representar o ventre do pai biológico e social. Mary Douglas (*apud.* Bloch, 1992) tem sugerido que a couvade é uma maneira de sublinhar a confirmação do vínculo matrimonial mediante o nascimento dos filhos. Também em Macha o matrimônio é um processo longo, construído por repetidos ritos de confirmação ao longo da vida, porém, fortalecido, sobretudo, pelo nascimento das crianças (Platt, 1986 [1978]). Criticando tais interpretações, Menget (1979) oferece uma análise da couvade em termos do reordenamento de universos cognáticos no idioma das substâncias. Esta teoria também capta um aspecto importante da prática em Macha. A existência de dois ventres reflete os aportes complementários de sustância sangrenta por ambos os pais e a transição do bebê desde o domínio interno da mãe ao mundo exterior dos grupos patrilineares. Assim, a maioria destas teorias consegue captar diversos aspectos da participação masculina no ato de dar a luz em Macha. Por outro lado, no limite de sua cobertura semântica, o conceito de couvade tende a diluir-se, porque pode incluir muitas expressões masculinas de preocupação e cuidado, que se reconhecem como tais pela mulher. Esta perspectiva tem uma especial relevância quando se dá o caso, como em Macha, de que a mulher, à vezes, é atendida somente por seu marido.

A mãe é o recipiente para onde se canaliza o poder fertilizante das almas ancestrais, os quais emanam da pedra *kamiri* sob a influência celestial da lua. Sua própria contribuição à gestação se expressa por sua relação social privilegiada com o gado de lã, com o fio e com o tecido; ela mesma, qual camélida fêmea, contribui com os fios sangrentos para a formação fetal. Porém, a patrilateralidade e a virilocalidade determinam a herança e o assentamento da terra e território. A contribuição de cada pai à substância fetal reflete, portanto, uma ideologia de complementaridade genérica que pode dar lugar, no entanto, ao questionamento e ao conflito. Daí que, às vezes, se diga que “cresce a amargura entre o sangue” (*jayachinakun yawarpura*) dentro do feto ou do indivíduo, refletindo uma tensão entre a contribuição materna e paterna ao seu ser físico. No caso do feto, a divisão efetiva dos sangues pode produzir-se por um raio pouco depois da concepção, dando como resultado o nascimento de gêmeos.<sup>64</sup> A tensão entre os “ventres” materno e paterno, também expressa a tensão entre os parentes da mãe e os do pai, tanto como doadores e tomadores de mulheres (ver Harris, 2000).

### c) Do canibalismo fetal à lactação

Renascido do ventre de trapos paterno, o bebê ainda tem marcas de sangue, que logo se lavam em uma fonte de urina espumosa proporcionada por todos os adultos presentes. A urina é um antisséptico que sai pelos orifícios inferiores do corpo, igual ao sangue reprodutivo<sup>65</sup>. Neutraliza e limpa o bebê em um banho amarelo e salgado que constitui um “batismo” ctônico, anterior ao batismo cristão de sal branco com água, que se administrará poucos dias depois.

O bebê está agora em um estado liminar entre o ventre e a sociedade, e enquanto não tiver passado por esta etapa não se pode dar-lhe o peito. Durante dois ou três dias, deve preparar-se para a lactância, recebendo primeiro umas gotas de urina sobre uma estopa de lã, ou três colherinhas da mesma, seguido às vezes por gotas de infusão ou chocolate. Com a aplicação da urina, tanto dentro como fora do corpo do bebê, se tenta parar a perda de sangue. Mãe e filho estão ainda imperfeitamente separados, e o sangue pode brotar pela superfície de suas peles em qualquer momento. O tratamento com urina produz um efeito de coisa curtida; se diz que, de outro modo, os pés da criança poderiam abrir-se mais tarde, ao cruzar com água fria e suja (*allpi*), porque a pele seguirá ainda tenra e fácil de diluir-se<sup>66</sup>.

Porém, a postergação do peito tem outro propósito muito importante. Funciona para romper a fome voraz do feto e colocá-lo sob a disciplina da prática nutricional humana. Isto se confirma quando perguntamos a uma mãe se conhecia o valor do colostro (*kurta*). “Sim, isto é muito bom”, contestou; “é muito bom mesmo!

Não, já não lhe façam amamentar esse colostro, ordenhem isso! Para que não coma assim, se chegar a ser homem, comerá, muito comerá, e será uma vergonha para seus pais! Tirem esse leite [o colostro] diretamente, se vai chegar a ser um homem!

*“mana, kay kurtataqa ama ñuñuchiychisñachu, jch’awarpaychis! mana mikhunanpaj ajina, runapis kanman, mikhunqa askha mikhunqa, tatanta mamanta qhawarachinga, i si runapis kanman, jchay lichita ch’awarpaypuni!”*

O pensamento está claro: a voracidade fetal não se considera social e deve cortar-se e controlar-se, como parte do rito de separação do bebê do corpo de sua mãe, que é assim mesmo um rito de entrada na sociedade cristã. Só assim saberá “aguentar” (*muchuy*) como adulto os períodos de fome, e não mostrar-se tão guloso que possa envergonhar seus pais por ter uma criança má.

#### d) Envolvendo o guerreiro e a pastora

Depois de lavado, se envolve o bebê em fraldas (*akawara*) e logo em um estilingue (*warak'a*), um artefato feito de tecido denso, com um desenho simétrico de branco e preto, cujo simbolismo durante as batalhas sobre os limites se vincula com a idéia de *allqa*<sup>67</sup>. Envolvendo-o em um estilingue, o menino será um bom guerreiro, e pode se acrescentar uma pequena pedra, colocada em seu pequeno punho, com a qual poderá carregar o estilingue e dar-lhe uma “mão de pedra” (*rumi maki*; um nome que também se dá aos líderes guerreiros nos Andes). Se o bebê é uma menina, busca-se garantir com o estilingue sua habilidade como pastora. Novamente, a propriedade masculina da terra e os pousios, herdados patrilinearmente, se vinculam com a capacidade dos homens de proteger as fronteiras territoriais; enquanto as meninas e as mulheres se vinculam com os animais que formarão parte de seu dote e darão a lã com a qual tecerão a “pele social” de suas famílias.

A forma do bebê se torna rígida, finalmente, ao ser envolvido com uma faixa (*waltha chumpi*), transformando-o em uma pequena e tesa múmia de fertilidade, que recorda a forma inerte da Chullpa ancestral em que reencarna. Os restos chullpa, envoltos em panos, eram colocados em posição fetal em suas tumbas de adobe, como se estivessem esperando o renascimento<sup>68</sup>. Ao nascer, no entanto, o feto se estira, e depois se envolve firmemente, chegando a ser tão rígido como o pênis que inicialmente o “coalhou” dentro do sangue menstrual da mãe. Com sua saída, o feto inverte o movimento penetrante do pênis, convertendo-se assim, em sua expressão simbólica complementária. De tal maneira que, ao ser transferido do ventre de trapos paterno ao estilingue, e logo envolto na “vagina” social (quer dizer, tecida) da mãe (la *waltha chumpi*), o bebê se contrapõe ao falo paterno, ao mesmo tempo que é envolto e recebe leite (no lugar de ser ordenhado) de sua mãe (ver Lestages, 1999).

#### e) O batismo doméstico cristão

A etapa final que leva o bebê até a sociedade cristã consiste em respingá-lo com sal e água e dar-lhe um nome. Antes de receber um nome, é *kampa*, um macaquinho mudo e anônimo<sup>69</sup>. O nome cristão se extrai do almanaque Bristol, que comumente circula no campo; tradicionalmente, corresponde ao santo do dia em que nasceu o bebê. O nome é dado com a fórmula “que seja este nome” (*'kay suti kachun' nispa*), e a gente reza três vezes em latim as orações que melhor conhece (*Pater Noster, Dominus Te Salve, Ave Maria, Gloria, etc.*), enquanto se faz o sinal



da cruz sobre o bebê, com água salgada. Este batismo doméstico é realizado dois ou três dias depois do nascimento, e antes de qualquer batismo eclesiástico. Está assim completa a transição de “diabo” a ser humano (quer dizer, cristão), um processo que se iniciou no momento de nascer, envolvendo o bebê nos trapos do pai e dando-lhe um “batismo pré-cristão” com urina amarela e salgada.

A ampla gama de nomes que se encontram no almanaque (um ou dois para cada sexo em cada dia do ano), que podem ser usados durante o batismo, deve contrastar-se com os raros nomes atribuídos aos diabos – Jorge e Lucas são os mais comuns – e com os dois usados pelos casais antigos dos Chullpa, os quais nos contos se chamam, simplesmente, Mariano e Maria (condor macho e rã feminina, expressões das colinas e da água). A simples dualidade genérica dos Chullpa coincide com a dualidade genérica anunciada aos três meses pelos movimentos do feto no ventre. O grau de individuação alcançado mediante o batismo, que hoje combina o nome do santo e o sobrenome do pai, é muito maior que o dos nomes genéricos que se atribuem aos diabos e aos antepassados chullpa<sup>70</sup>. A transferência do bebê, concebido sob a influência da lua, ao reino solar “deste mundo” (*kay pacha*) se consegue, pois, como um processo de individuação e especificação onomástica da nova pessoa social, realizado mediante o batismo cristão do feto pagão, anônimo e faminto, que acaba de nascer.

## O sacrifício da placenta

Voltemos agora ao destino do companheiro placentário do feto. Depois de cortar o cordão, a ponta da placenta é presa com um fio dobrado de lã vermelha, que depois se amarra ao dedo gordo do pé esquerdo da mulher. Isto poderia ser visto como um meio de dotar a mulher de autonomia, enquanto lhe permite exercer sua própria tração controlada sobre a placenta para ajudá-la a separar-se da parede uterina; no entanto, uma tração demasiado violenta pode provocar hemorragia e inclusive a inversão do útero. Ambos os desenlaces muito temidos<sup>71</sup>.

Segundo os informantes, as placentas podem sair quase ao mesmo tempo em que o bebê, ou podem tardar até vinte e quatro horas. A norma obstétrica de esperar meia hora antes de administrar as injeções ocitócicas pressupõe uma standardização do corpo das mulheres, o que se rechaça em Macha, onde, como vimos, “nossas particularidades são de toda classe”. A posição adotada para esperar a placenta também varia, porém a

maioria declarou que preferiam a *winkusqa*, ou seja, a posição em que cada uma se sentia mais à vontade<sup>72</sup>.

A retenção da placenta é considerada um dos principais perigos do parto e é associado com o cozinhar sobre o fogão ou, sobretudo, com o tecer ao sol: o calor sobre as costas da mulher faz que a placenta se cole à parede uterina, como a comida que se queima em uma panela ou frigideira. A situação pode ser tratada amarrando um curativo de milho fervido (*mut'i*) às costas da mulher: em quéchua, a palavra *qhirqhirchiy* significa “ferver”, com o som do milho fervente representado fonemicamente como *qhir! qhir!* O efeito analógico transfere a separação dos grãos na água à placenta dentro da “panela” uterina, ao mesmo tempo em que restaura a umidade do “tecido” de sangue e grumos queimados. Outra técnica para obrigar a mulher a expulsar a placenta consiste em fazer que aperte na garganta uma garrafa verde: assim se baixa o diafragma e se produz uma contração. Se todas essas tentativas falham, algumas parteiras metem uma faca dentro do útero (lavando primeiro suas mãos em urina) e extraem a placenta em pedaços.

Depois do nascimento, a placenta é tratada, inicialmente, de maneira parecida ao bebê: envolta em trapos e mantida quente perto de sua mãe. Se deixá-la esfriar, a mãe ou o bebê podem sofrer uma dor de estômago. Esta interdependência entre os três imediatamente depois do parto reflete o grau incompleto de separação que se conseguiu. Ainda que não seja chamado explicitamente de “gêmeo” do bebê, a placenta parece ser tratada como seu equivalente simpático. Passados três dias, deve ser descartada corretamente para que não volte na forma de duende ou *q'ara wawa* como os fetos abortados. É enterrada inteira, salpicada com água salgada e acompanhada com pratos de comida, ou se reduz a cinzas, com brasas de esterco animal, antes de ser enterrada. Este enterro se faz umas vezes no campo, outras embaixo do umbral da casa, onde os inumeráveis pés que o pisam asseguram que não poderá sair para ameaçar a família<sup>73</sup>.

Não encontrei nenhuma evidência de que, hoje em dia, a placenta seja comida pelas mães de Macha, algo que foi bastante comum na Europa (Gelis, 1991 [1984]), onde, em alguns casos, se continua praticando na atualidade. No entanto, o consumo da placenta parece ter sido parte das práticas do parto no século XVI, e um breve comentário sobre este ponto aclarará uma importante diferença entre as práticas modernas e as pré-hispânicas. O lexicógrafo jesuíta do Aimara, Ludovico Bertonio, anotou, com relação aos Lupaqa das margens do lago Titicaca,6 no século XVI, o seguinte:

Tem outro costume muito porco e bárbaro, é que depois do parto a mulher come um pouco das paredes, mandando o feiticeiro, para livrar-se de enfermidades:

*“chihua mankamasa yocachasitathà mankantiritha”<sup>74</sup>.*

Com certeza, a prática Lupaqa do século XVI é provavelmente parte de um conjunto mais generalizado de crenças. É provável que, fato registrado por Bertonio, a placenta tenha sido considerada como o dobro ou “gêmeo” do bebê, da qual a maior parte era oferecida pelo “feiticeiro” a uma divindade ctônica, depois de deixar um pedaço para a mãe. Tal sacrifício da placenta reflete um tratamento comum que se dá aos gêmeos em várias sociedades ameríndias, onde se mata a um deles, enquanto ao outro se lhe permite viver. Esta prática, documentada hoje para os Bororo da bacia amazônica na Bolívia (Crocker, 1985), também pode ser encontrada nos mitos quéchuas do período colonial recente, recolhidos em Huarochiri (Salomon e Urioste, 1991). Aqui, durante o período de sujeição ao deus costeiro do fogo, Wallallu Qarwinchu, as mulheres davam à luz somente gêmeos, a um dos quais era permitido sobreviver, enquanto o outro era devorado pelo deus do fogo. É lícito supor que, neste mito, o gêmeo sacrificado era, na realidade, a placenta do bebê que se deixava viver. Também parece existir uma relação histórica, ainda por investigar, entre o mito de Wallallu Qarwinchu e o consumo, atualmente, dos fetos dissecados pela faminta e fállica serpente da colina Tankatanka.

Assim, pois, a prática moderna é provavelmente o resultado da extirpação de idolatrias levadas a cabo pela Igreja nos séculos XVI e XVII; antes, existia uma aproximação comensal (“canibalística”) ao sacrifício placentário. No entanto, um resto de canibalismo placentário pode ser encontrado ainda hoje, sob uma forma cristianizada, durante as cerimônias que acompanham a celebração de Todos os Santos e Dia de Defuntos. Para essa ocasião, as almas dos mortos se representam como “bebês de pão” (*t’anta wawas*), pequenas imagens feitas de massa de pão e assadas, que se colocam sobre a tumba no cemitério, e depois são comidas pelos amigos e pela família do morto<sup>75</sup>.

## O cuidado pós-natal da mãe

A mãe foi levada até os confins da morte; porém, se triunfou em sua batalha cósmica para expulsar o feto deve ser trazida de novo à vida cotidiana. A hemorragia pós-parto (*yawar apay*) se considera o principal perigo nesta etapa. Algumas mães ficam na cama durante uma semana, e às vezes um mês, enquanto outras dizem que se levantam depois de

um par de dias, inclusive de imediato. A coragem feminina e a “dureza” da mulher (*wapu*; do castelhano “guapo”) não só se modela sobre a valentia dos homens em suas batalhas<sup>76</sup>; é uma qualidade compartilhada por ambos os sexos, cada um em sua própria esfera de luta.

Depois do nascimento, a mãe se lava com água quente, e lhe é dado um caldo de ossos também quente<sup>77</sup>. Podem ministrar-se infusões de uma erva com folhas afiadas (*siwinqa*; uma variedade de *Cortadeira*) para fazer “cortes” internos e assegurar que todo o sangue saia; enquanto a resina de *q'uwa*<sup>78</sup> ajuda a congelar um surto excessivo de sangue que poderia atrair a atenção fatal dos duendes. A administração de fuligem (*qhisima*) picante e negro também ajuda a conter o fluxo excessivo de sangue. A mãe, ainda que já se tenha livrado do bebê, está ainda em um estado muito vulnerável. Quando quer lavar as mãos, deve fazê-lo com água onde se deixou de molho o *ch'uñu* (batata dissecada – exposta ao gelo e ao calor do sol a cada 24 horas, e pisada para retirar a água) que elimina a qualidade “fresca” da água pura. O *ch'uñu* é “quente”, e se diz que a mulher deve evitar toda comida “fresca”, como por exemplo, a batata e a carne de lhama e de cabra. Tem algo muito claro, que é quando a mulher sai ao ar livre pela primeira vez e continua sob o risco dos duendes. Ainda está “aberta” e, portanto, sujeita à ameaça do frio; assim, um vento *chullpa* poderia soprar até suas entranhas e provocar-lhe a enfermidade dos *Chullpa* (*chullpa unquy* o *chullchu unquy*), uma sensação de debilidade e fadiga que paralisa a vítima. O retorno da mulher ao equilíbrio dos humores deve conseguir-se paulatinamente, mediante uma dieta cuidadosa e nutritiva que, no início, exclui as comidas frescas.

Antes de sair de casa, a mulher deve amarrar seus pés com trapos manchados, tirados de um velho vestido (*aymilla*). Trata-se dos “trapos negros” (*yana q'uchayllu*) manchados de anil já mencionados, e que devem distinguir-se do *q'uchayllu* tirado das calças do pai. Posto que a mãe, no pós-parto, esteja suscetível de sangrar pelos pés (igual o bebê, durante o resto de sua vida, se não se lava com urina amarela), deve amarrar bem as pernas, da panturrilha para baixo, e esfregar a ponta do pé com banha de galinha e alecrim, amarrando a pomada em contato permanente com os trapos.

## As cores do parto

Até aqui, venho mencionando a presença de cores específicas que “mancham” diferentes aspectos do processo do parto. Talvez seja útil resumir agora as duas sequências de contrastes de cores que organizam e tornam significativas estas ocorrências cromáticas aparentemente desconexas. Convém observar que cada etapa de ação se sucede sob a irradiação das diferentes cores do arco-íris (*kuyrami*), símbolo da beleza, da sedução e do perigo (Cereceda, 1988), que articula os diferentes aspectos do parto. Esta sequência tonal dá um significado perceptivo às relações e sensações que afetam a mãe e o feto, desde a concepção até a separação pós-natal.

Começemos pelos olhos brancos e negros (*allqa*) da mulher grávida. Como vimos, assim eram os olhos dos devotos do deus andrógino Wiraqucha. Hoje, em Macha, quando uma mulher fica grávida, seus “olhos partidos” indicam o movimento de gestação iniciado dentro de seu ventre, infundido com vida ancestral pela pedra *kamiri*. Porém, este mesmo binômio pode ser visto também ao final do processo, em que o batismo do bebê com sal branco contrasta com os “trapos negros” que protegem os pés da mãe enquanto volta à vida normal. É como se este contraste que, nos olhos da mãe, anunciava a formação incipiente de uma nova vida, terminará confirmando a separação exitosa do bebê, mediante a distância física e conceitual entre a frente salgada do infante batizado e as pernas enegrecidas da mãe.

O padrão *allqa* do branco-e-negro como princípio de fecundidade, sorte e divergência dinâmica entre princípios contraditórios está amplamente difundido na cultura andina (Cereceda, 1990). As pedras brancas e negras também expressavam ideias de dívida e crédito no Aimara do século XVI, e em outra parte analisei seu uso nos estilingues de desenho branco-e-negro para “liquidar as contas” entre grupos guerreiros (Platt, 1988). Rénard-Casewitz (1991) tem analisado o contraste entre a pedra negra da bruxaria e o cristal branco do xamanismo entre os Matsigüenga do Amazonas. A importância do quartzo no xamanismo andino do século XVI pode ser visto nos contos quéchuas de Huarochiri (Salomon e Urioste, 1991); enquanto na região de Potosí moderna, o sal (*kachi*), cujo nome ritual é “quartzo” (*qhispi*), tem ocupado o lugar do cristal xamânico. O sal é a substância cristalina que refrata a luz, colocando a criança sob o poder xamânico do sacerdote católico, que conhece a palavra de Deus.<sup>79</sup> De fato, nas cerimônias que propiciam um bom parto ainda se emprega uma pedra de cristal (*qhispi rumi*). E as minas de sal são as únicas que

ficam sob os auspícios da “senhora cristalina”, *qhispi siñura*, uma forma da virgem cristã; enquanto todas as outras minas pertencem aos “diabos” ancestrais e às forças obscuras do mundo interior (*ukhupacha*), ocupando assim, a posição da pedra negra da bruxaria amazônica.

Os sangues brancos e vermelhos são as substâncias mais básicas do crescimento fetal, sendo a branca a semente do homem (que dá lugar à gordura lubrificante chamada *linki*) e a vermelha ao sangue menstrual da mulher. Infundidos com vida ancestral pela pedra *kamiri*, estes componentes macho e fêmea da substância fetal se misturam como fios torcidos em uma única entidade. Nos séculos XV e XVI, se dava a mesma relação ao nível político da confederação dos Charka, em que os senhores dos Charka Vermelho e Branco também estavam vinculados por um complexo conjunto de visitas, contra visitas e intercâmbios cerimoniais. Os componentes e os processos da gestação do bebê recordam, quanto ao feto, as características da antiga confederação em cujo território nasceu.

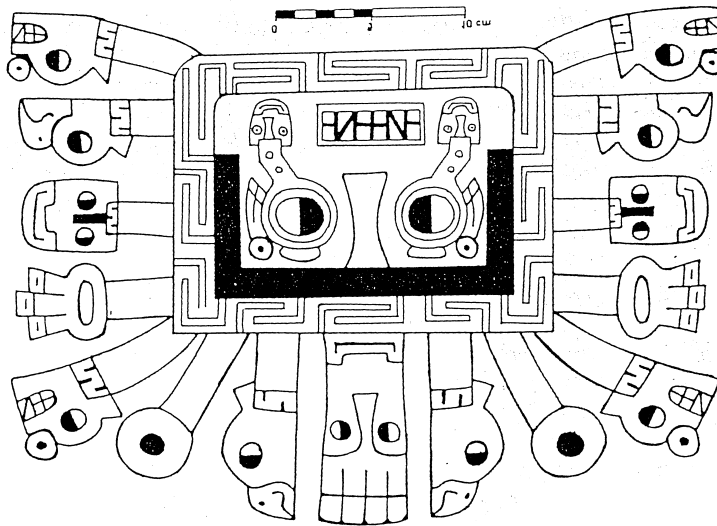
O verde é a cor da molle, a árvore sempre verde, símbolo da vida perene em toda a região de Potosí. Suas amplas ramas dão uma abundante sombra nos vales e lugares de descanso para os viajantes cansados de caminhar pelos caminhos pedregosos, sob o ardente sol alto-andino. Ramalhetes de molle são levados até as terras altas para serem utilizados na medicina e no ritual. Coberturas verdes de molle se colocam sobre as mesas cerimoniais e sobre os animais sacrificados, e se põem nos chapéus como adorno. São a expressão regional mais vívida da fertilidade reprodutiva, e oferecem a cor paradigmática da nova vida. A folha de coca se usa também para tingir de verde as infusões. E o corante químico utilizado como um abortivo também é verde, porque esta é a cor do parto (ainda que seja prematuro), como também é a garrafa verde que a mulher sopra para produzir as contrações que expulsarão tanto o bebê como a placenta. O verde se associa, portanto, com a produção e a conservação da vida terrestre e úmida, contra a ameaça da dissecação mortífera que ameaça o fogo solar.

A urina amarela corta o fluxo de sangue vermelho enquanto finaliza a costura do bebê. Constitui um batismo ctônico procedente dos orifícios inferiores do corpo, antes da transição ao branco cristalino do batismo pelo sal. Enquanto excremento corporal, é parte da cultura fertilizante dos poderes do mundo interno. Banha ao bebê por dentro e por fora, dissolvendo as marcas de sangue enquanto curte a pele. É a cor da transição desde o sangue vermelho até o sal e o leite brancos, e como tal marca a socialização iminente do feto ctônico na sociedade cristã.

É chamativa a coerência do simbolismo cromático das diferentes etapas do parto. As transições perceptivas, marcadas pela oposição *allqa*, expressam como a mãe e o bebê, que ocupam posições opostas ao princípio da gravidez, vão invertendo-as durante a gravidez e o parto. O bebê começa como o negro telúrico dos olhos *allqa* da mãe recém grávida, ela mesma, todavia localizada na luz branca do mundo solar cristão. A transição do bebê, formado dos sangues brancos e vermelhos que se põem em movimento com o alento da pedra, desde o sangue vermelho nutricional, por via da urina amarela até o branco do sal e do leite materno se complementa com a transição da mãe desde o vermelho do sangue menstrual estancado, por via do verde do parto, até o *q'uchayllu* e a fuligem negra, que curtem sua pele e purgam seus interiores de um excesso de sangue. Assim, pois, as sequências são: Negro > Vermelho/Branco > Amarelo > Branco (bebê); e Branco > Vermelho/Vermelho > Verde > Azul/Negro (mãe). Ditas sequências expressam o movimento do feto desde o mundo genésico dos poderes telúricos extrassociais até a cultura humana e cristã, e a outra, o movimento da mãe desde a posição cristã até o negro da terra interior de onde surge a nova vida. O branco-negro (*allqa*), que ao princípio se concentrava nos olhos da mãe grávida, termina expressando a divergência dinâmica e a separação do bebê do ventre materno. Neste sentido, todas as transições cromáticas proporcionam uma estrutura perceptiva para o processo de dar à luz, que também pode contribuir para nossa compreensão dos significados propiciatórios das combinações de cores nos tecidos andinos e, mais amplamente, ao estudo da ótica andina (Cereceda, 1988).

Voltemos, pois, aos olhos dos devotos de Wiraqucha andrógino, o invisível infundidor da vida nos arquétipos inertes e possuidor de seus devotos, olhos que compartilham diversos seres representados nos materiais arqueológicos, e que, até hoje, são também os olhos de todas as mulheres grávidas. O movimento dinâmico de *allqa* é o conceito chave nesta paisagem imaginativa, tanto da reprodução humana como das transições históricas. O feto agressivo deslocou-se desde as trevas do interior da terra, que são também as do ventre da mãe, e das energias obscuras dos Chullpa, governados pela Lua, até o leite branco e o sal cristalino do batismo no mundo exterior cristão, governado pelo Sol. Ao mesmo tempo, a mãe passou desde a posição de um membro do rebanho cristão-solar até a condição de caverna obscura, donde se gestam as forças do futuro. O obscuro interior surgiu para a luz exterior e se separou como o branco do negro, enquanto a mulher teve que se situar no papel do mundo interior (*ukhupacha*), que lhe permite expulsar o feto pagão como se fosse em

direção a um novo período mito-histórico cristão. No entanto, o *allqa* permanece, em diferentes configurações, para marcar a estrutura cósmica e adivinhatória “deste mundo” (*kay pacha*) onde vivemos nutridos pelos poderes perigosos de ambos extremos antagônicos<sup>80</sup>. O retorno da mãe para a vida normal da comunidade põe fim e tira a cortina de uma dramática representação fisio-cósmica que realizou as transformações do universo uterino nas aras da emergência de uma nova vida e de um novo tempo.



**Figura 2:** *Allqa* (com cabeça radiada Tiwanaku).

## Reorientações

Temos seguido a trajetória do embrião em Macha, desde o momento da concepção, através do processo de gestação, até a expulsão do feto mediante o parto e, alguns dias depois, seu batismo doméstico informal como bebê cristão (*wawa*) com sal cristalino e o nome que lhe outorga sua identidade social. Começa, pois, o pertencimento do infante na sociedade cristã andina, ainda que muitos outros ritos de passagem antes de poder tomar seu lugar entre os idosos da comunidade. Ao replicar a história da sociedade nativa andina, a gestação de cada bebê dá realidade às idéias indígenas sobre sua própria “outredade”, como uma povoação de perpétuos conversos andinos.



Esta analogia histórica se constrói a partir de variados e dispersos elementos e discursos, que são os que também proporcionam à mulher os recursos imaginativos para sentir, interpretar e reagir fisiologicamente perante as mudanças vitais, porém perigosas e às vezes dolorosas, que sucedem dentro de seu corpo. Nesta teoria da gestação, o aborto chega a ser indesejável, não porque representa uma forma de homicídio ou assassinato: de certa maneira, a pessoa social não existe, nem o feto tem uma valoração humana e individual enquanto não se tenha batizado. De certa forma, teme-se o aborto porque poderia soltar um pequeno ser *pré*-social na forma de duende ancestral que terminaria comendo o sangue das parturientes da comunidade (Morgan, 1997). Contra estes duendes anônimos existem meios de proteção e podemos – se queremos – relacionar seu poder com os perigos da hemorragia pós-natal. Porém, quanto à transferência das ideias culturais aos corpos das parturientes, os duendes são atores em um drama social mais amplo, cósmico e mitohistórico que, mediante o alinhamento ritual de correspondências embutidas, se repete por cada parturiente no processo de dar a luz a um novo bebê. Sua determinação de triunfar em sua batalha com o feto agressivo se fortalece ao saber que também outros estão jogando um papel ao seu redor, ajudando-a a trazer a um novo cristão solar do ventre do passado lunar, que por sua vez dá poder a seu próprio ventre. Neste sentido, o papel complementar do pai, dos especialistas xamânicos e de outros homens que oferecem seu apoio dentro da comunidade, é considerado muito valioso como um suporte fundamental para a mulher, assim como o suporte das mulheres é necessário para os guerreiros nas batalhas sobre os vizinhos.

Os ritos pós-natais de separação são necessários para contrariar a sensação prévia da mulher de que seu corpo estava ocupado por um “diabinho”, cujo avanço em direção à vida cristã poderia custar-lhe a sua. Os bebês se separam do peito e sua voracidade ancestral se reprime, antes que permitam a ele tomar a nova fonte cristã de alimentação. O sangue vermelho interno é substituído pelo leite branco, ainda que o colostro possa ser considerado como “extremamente bom” para o bebê. O problema de “ligação” não se apresenta, porque a disciplina pós-natal lhe predispõe a tomar o peito quando finalmente lhe é oferecido. Uma vez dado o peito, no entanto, se abandona a ideia de disciplina, e o bebê pode alimentar-se em qualquer momento e pode seguir mamando durante dois ou três anos (McKee, 1987). Assim, a socialização se constrói ao substituir a separação, a disciplina e uma experiência recente de privação, com um retorno à mesma acessibilidade contínua da alimentação

que o feto agressivo havia desfrutado no ventre, e que agora lhe é provido pelos peitos da mãe.

Através dos ritos de separação, a criança andina aprende que só pode sobreviver no mundo andino-cristão controlando sua fome, e que à privação de hoje seguirá a abundância de amanhã. A lição é psicológica, emocional e fisiológica, o mesmo que a interpretação e reação maternas diante dos estados mutantes de seu próprio corpo durante a gravidez. Ao mesmo tempo, a placenta, companheira do feto e intermediário uterino, depois de manter-se quente durante alguns dias, é eliminada por meio do sacrifício, completando assim a separação física dos dois polos *allqa* encarnados pela mãe e seu filho. A construção da pessoa índia andina surge, pois, da conciliação entre a voracidade dos antepassados pagãos e as disciplinas alimentares da sociedade andino-cristã, alcançada mediante a forma complexa de um psicodrama mito-histórico que se abre inconscientemente pela mulher e contribui a formar parte do inconsciente da criança.

Em seu conjunto, como um modelo geral do novo cristão índio originário, tais procedimentos poderiam relacionar-se com os intentos de formar um tipo específico de personalidade enraizada na terra e no subsolo pagão e capaz de resistir neste mundo à vida cristã-solar de um “índio pobre e miserável”. Ao mesmo tempo, retém o acesso a recursos explosivos de energia e rebelião, que emergem exultantes da persistente força pagã em seu interior, procedente por sua vez da pedra-*kamiri* que infundia vida no momento de sua concepção.<sup>81</sup> Ademais, a “conversão perene” significa que o cristianismo não é uma condição herdada pelo sangue – como em algumas ideologias identitárias do Norte espanhol cristão-velho –, e sim que é um signo de socialização incipiente, que se recebe junto com o batismo. Os cristãos novos, por definição, não podem separar-se inteiramente de sua própria essência pagã. O sangue e a semente procedem dos “diabos” subterrâneos, e a vida do feto se origina entre as “almas” ancestrais (*supay*) das minas. Aqui temos a base substancial da identificação política e jurídica do índio originário com a terra.

Os dados etnográficos sobre o parto devem complementar-se, então, com uma externa “história dos acontecimentos”, se queremos compreender as implicâncias deste paralelismo para a construção da pessoa índia. A conversão ameríndia na América Hispânica deve considerar-se em relação à experiência específica da Espanha da Reconquista. O contraste conceitual entre setores “puros” e “impuros” da população hispânica se trasladou para a América, onde correu o risco de inverter-se à luz da exploração colonial dos índios. Ademais, os espanhóis e

hispano-americanos com pretensões de ser cristãos velhos (os únicos, teoricamente falando, com direitos a trasladar-se para a América) costumavam traçar sua ascendência até uma casa solar ancestral em um “lugar” particular da Península. Daí que os direitos hispânicos na América foram, inevitavelmente, os de *forasteiros*<sup>82</sup>, que viviam em constante tensão com os “autóctones” índios *originários*<sup>83</sup>.

A ideia da autoctonia – ainda que seja uma ficção em termos biológicos – tem determinado a categoria social dos *originários*, até hoje, estabelecendo-se uma contradição ideológica entre a necessária herança de substância pagã e a eficácia da conversão cristã. As aproximações índias ao parto expressam, e em parte superam, esta contradição. Ao mesmo tempo, a oposição entre dois enfoques teóricos no estudo das sociedades índias andinas também se supera. Um destes enfoques enfatiza a mestiçagem *de fato*, biológica e cultural, de todo habitante “índio” enquanto produto histórico de ondas sucessivas de conquista, cruzamentos matrimoniais, colonialismo e transformação. O outro enfoque, ao contrário, enfatiza a persistência indígena e sua continuidade interna com seus predecessores pré-colombianos. Uma posição busca desmistificar o indigenismo, taxando-o de “essencialista”; a outra defende a “outredade” cultural e política dos índios andinos. Porém, em Macha, ambas as posições se combinam e se transcendem em uma narrativa que sublinha a repetida transformação e reencarnação das almas pagãs (*supay*) em bebês novo-cristãos. A substância “essencial” (*alma*) dos Chullpa ancestrais se transmite constantemente até a época cristã, e com ela a coerência da categoria de *originário* que remete a outras categorias de identidade, propriedade e posse.

E, no entanto, este psicodrama mito-histórico e fisiológico é também o resultado de uma história. Muitas das práticas descritas podem ser encontrar-se na Espanha e em outras partes da Europa, e provavelmente chegaram aos Andes com ondas sucessivas de “modernização” global, desde o século XVI em diante<sup>84</sup>. Por outra parte, a ideia dos antepassados como emanações líticas pode ter-se vinculado com as origens das almas fetais desde muito antes de 1532, tanto nos Andes como na Europa. A relação colonial com o cristianismo missionário talvez tenha acentuado os traços “diabólicos” do feto, agravando o maniqueísmo psicológico e, como resultado, aumentando a dor e a angústia experimentada pela mãe. Nos Andes, a ênfase sobre o cristão novo é marcada pela experiência específica da Península, porém também reclama uma continuidade de diferença entre a civilização indígena pré-colombiana e o “bárbaro” mundo colonial e republicano. Hoje, os índios comunitários lutam para

encontrar novas formas de adaptação às últimas manifestações biomédicas da “modernidade”, que ameaçam eliminar uma das expressões mais íntimas dos direitos coletivos indígenas à terra.

A maneira de construir a pessoa que aqui temos analisado pode considerar-se um caso de “essencialismo histórico”, uma ideia que resulta perfeitamente compreensível se reconhecemos que a experiência histórica necessariamente subjaz em qualquer construção do cotidiano. Ao mesmo tempo, coloca perguntas importantes aos psicólogos e aos psicanalistas que se interessarem nas experiências fetais e do parto, enquanto influências que podem contribuir fortemente aos processos formativos da personalidade dos indivíduos<sup>85</sup>. As ideias e as práticas andinas em relação à separação e à reunificação da mãe com o bebê obrigam a realizar novos estudos clínicos e/ou seguimentos de casos para determinar em que medida as teorias psicanalíticas são limitadas a determinadas experiências culturais e históricas, e se a experiência andina – por exemplo, da privação precoce – se compensa com as sensações reconfortantes infundidas por outras práticas, tais como os ritos de envoltura e a participação doméstica e familiar no parto. As atitudes para com a comida e as regras de etiqueta que enfatizam a necessidade de compartilhar equitativamente, junto com o valor positivo posto sobre o “aguentar” (*muchuy*), em diferentes contextos da vida agropastoril alto andina (e que não pode atribuir-se a nenhuma “cultura da pobreza”, como sabemos pelos estudos arqueológicos e etno-históricos), são todos coerentes com os ritos de separação que temos descrito. Por outra parte, é possível que a investigação futura mostre que estas “premissas básicas” do parto e da formação da pessoa são compensadas ou modificadas durante o desenvolvimento de cada indivíduo, reduzindo o impacto de alguns aspectos e acentuando outros, em sintonia com a veloz transformação produzida nos últimos anos nas sociedades campesinas e urbanas andinas.

Novas investigações comparativas ficam por ser realizadas, sobre as relações entre o “apoio psicológico” e a “função uterina”, como recomenda Sheila Kitzinger (1982), em outras sociedades sujeitas a uma religião de fora, e que exige a conversão e o renascimento espiritual. Devemos nos perguntar se também nelas se fundam os direitos à terra, em um conceito de autoctonia, que pressupõe a herança da “essência” dos antepassados que viviam antes da conversão religiosa. Desta maneira, será possível propor uma teoria que leve em conta as diferenças na formação da pessoa em sociedades de diversas denominações cristãs em diferentes países, ou em países que praticam outras religiões que também chegaram mediante um processo de conquista violenta. No caso andino, é possível

que as feridas infligidas há muitos séculos não tenham terminado de ter seus efeitos sobre a mãe e os filhos, na medida em que, hoje, estes reproduzem inconscientemente uma experiência traumática que continua sendo considerada como fundadora de uma determinada identidade social.

Porém, a encarnação desta transformação mito-histórica nos corpos das mulheres parturientes também pode ser visto e como um esforço criativo, resultado de uma intervenção sustentada durante vários séculos, para consubstanciar as identidades jurídicas com os processos generativos dos indivíduos. Devemos perguntar-nos se esta consubstanciação pode ser eliminada, sem pôr em causa de juízo a persistência das próprias comunidades indígenas que têm realizado tal prática. O mesmo conceito da “violência” pode ser encontrada sobre o tapete de discussão, na medida em que as políticas biomédicas de saúde reprodutiva, como outros aspectos da “modernidade”, também pressupõem a imposição forçada de novas práticas. Estamos diante de um debate que tem projeções importantes na hora de propor a defesa dos direitos indígenas nas sociedades modernas, e ao mesmo tempo conseguir a redução da mortalidade materna de uma maneira que respeite as ideias culturais e as práticas etno-obstétricas que desejam manter as mães, não só nos Andes, mas também em muitas outras partes do mundo<sup>86</sup>.

## Notas

<sup>1</sup> Em Macha, o contraste entre a época lunar e a época solar tem mais importância que a distinção entre as épocas pré e pós conquista. Daí que me pareceu conveniente contrastar um período inca cristão solar, em seu conjunto, com a anterior época lunar dos *chullpa*.

<sup>2</sup> Estas tumbas se associam com o período arqueológico conhecido como o Intermediário Tardio (*Ca.* 1000-1450 DC), ainda que na região do lago Titicaca uma nova tradição de construção de tumbas de pedra foi introduzida pelos Inca nas décadas prévias à invasão espanhola.

<sup>3</sup> Ver Harris (2000). Harris rechaça a crítica do andinismo desenvolvida por Orin Stam por orientalista, ao clarear o contexto político onde se desenvolveram o indigenismo e o andinismo nos mesmos países andinos. De minha parte, neste artigo tento aclarar, sobre um período temporal mais amplo, as influências políticas sobre as estratégias indígenas de autoconstrução, através de uma análise das práticas de parto e das representações comunitárias da formação da pessoa originária ou autóctone.

<sup>4</sup> A maioria dos entrevistados são de Pichhichua do *ayllu* menor AlaQuyana, metade *Alasaya* de macha; alguns conheceram o autor desde 1971. Para a organização social dos macha, ver Platt (1986 [1978]). Hoje os macha falam um dialeto potosino do quéchua sulenho, com fortes influências do Aimara e do castelhano. As entrevistas foram feitas em quéchua pelo autor Balbina Arancibia e Primitivo Nina, esses últimos falantes nativos do quéchua potosino. Cada entrevista foi transcrita, traduzida ao

castelhano andino regional e anotada em discussão com os entrevistados. Elaborou-se um vocabulário geral do quéchua usado nas entrevistas sobre o parto. Também se apresentou um questionário fechado para 23 mães, algumas entre as previamente entrevistadas, cujos resultados também foram utilizados, junto com o anterior trabalho etnográfico e etno-histórico do autor.

<sup>5</sup> O projeto mais amplo: “Maternal, Mortality and Appropriate Methods of Childbirth”, foi elaborado pelo Center of Women’s Studies, Trinity College Dublin, e financiado pela Comissão Europeia DG XII. O autor e Balbina Arancibia participaram no subprojeto de Macha pela Universidade de St. Andrews, e Primitivo Nina pelo Taller de Investigación e Formación Acadêmica e Popular (TIFAP, Sucre, Bolívia).

<sup>6</sup> O matrimônio é normalmente virilocal, e a herança da terra patrilinear, salvo se faltam filhos homens. Em tal caso, o vínculo patrilinear pode recriar-se através de uma filha, e então o matrimônio será uxorilocal.

<sup>7</sup> Na localidade alto-andina de Tumaykuri (*ayllu* Majapicha, metade *Majasaya*, de Macha), as parteiras (*unquchij*) são consideradas como as equivalentes femininas dos homens xamãs (*yachaj*, sábio). Ambos são chamados à sua vocação ao serem fulminados, reunidos e ressuscitados pelo raio (notas del autor y Cassandra Torrico, com. pessoal). Em nossa região de estudo, havia várias parteiras, tanto homens como mulheres, porém nenhuma havia sido iniciada desta maneira. Também se busca a ajuda de xamã nos partos, e em um caso a parteira trabalhava juntamente com seu marido xamã. Em geral, os conhecimentos e as capacidades práticas se vinculam com a experiência pessoal do parto: ver, saber e fazer são as precondições epistemológicas para chegar a ser parteira; e muitos conhecimentos se transmitem horizontalmente entre homens e mulheres, no lugar de concentrar-se nas mãos de especialistas.

<sup>8</sup> A alta taxa de cesáreas nos hospitais regionais sugere que este medo não carece de fundamento.

<sup>9</sup> *Sajt’ay* possivelmente venha de *saj*, uma representação onomatopáica da ação de apunhalar; e *t’a*, o sufixo Aimara que significa uma ação repetida. Punhalada repetida se referiria, então, às punhaladas de dor provocadas pelos duendes. Desconhecemos a etimologia de *sarchuwaqay*.

<sup>10</sup> De acordo com um testemunho, o útero (magre, do castelhano madre, ou *jakaña*, do Aimara) sai de repente estirado (*ch’utast’amun*), segundo a frase recolhida pelo lexicógrafo González Holguín 1989 [1608]: “*chhutaycumuni* ou *chhutaycutamuni* entra pelo estreito estirando-se e forcejando”. No testemunho recolhido em Macha, o sufixo *yku*, que significa a entrada em um espaço estreito, é substituído pela raiz Aimara *su*, reduzido a -s antes da raiz de ação momentânea *t’a*, que significa um movimento rápido de expansão de dentro para fora (cf. quéchua *urqu*). Para a presença da afixação e a morfofonêmica Aimara no quéchua potosino, ver Platt (1997).

<sup>11</sup> A importância dada a este problema em Macha, que produziu um trauma agudo nas mulheres afetadas, contrasta com sua relativa falta de frequência nas sociedades do atlântico norte (Silverton, 1993, p. 42-45). Segundo Silverton, a inversão uterina é uma emergência pouco frequente que sucede em 1 de cada 20.000 a 25.000 nascimentos, ainda que alguns autores dão uma frequência muito mais alta. As causas podem ser a tração inexperiente sobre o cordão, a pressão que se exerce sobre um útero relaxado ou a retenção mórbida.

<sup>12</sup> Silverton (1993, p. 408), revisa as críticas da corrente definição biomédica da hemorragia como 500 ml, indicando muita variabilidade na quantidade de sangue perdida. Esta variabilidade se reconhece por nossos informantes de Macha. A ênfase sobre a especificidade do corpo de cada mulher e seu comportamento distintivo durante o processo de gravidez e parto contrastam fortemente com os estandarizados modelos fisiológicos que são utilizados pela moderna obstetrícia biomédica, e que pressupõem uma semelhança básica entre todos os corpos parturientes, sem diferenciação.

<sup>13</sup> Ver, para Europa, o estudo de Jelis (1991 [1984]).

<sup>14</sup> A idéia andina da concepção durante a menstruação foi interpretada às vezes como um mecanismo funcional para limitar o crescimento demográfico. Por outra parte, as meninas em Macha também são aconselhadas para que façam o amor entre seus períodos menstruais, se não querem ficar grávidas. A explicação deve ser buscada no nível da ideologia religiosa e da etiologia do crescimento.

<sup>15</sup> Se diz que a mulher pode precisar de sangue e o homem pode sofrer de quebração, o que leva a sair pus (*q'iyá*) de seu pênis. A alusão parece ser relacionado ao sangue branco podre.

<sup>16</sup> NT: “grumo” é palavra castelhana que significa coágulo.

<sup>17</sup> Para a relação entre o raio e o lábio leporino, como uma forma de gêmeos incipientes em Macha, ver Platt (1986) Levi-Strauss (1979). Nos Andes, no entanto, o modelo para o lábio leporino provém, provavelmente, do camelo e não da lebre.

<sup>18</sup> Para uma análise comparativa das crenças andinas com respeito a estes seres predatórios (também conhecidos como *qharisirisís*, ou *ñak'aj*), ver Molinie Fioravanti (1991).

<sup>19</sup> É tentador imaginar que os fios dobrados são vermelhos e brancos e procedem dos coágulos torcidos do sangue branco masculino e do sangue vermelho feminino, porém nenhum informante explicitou esta idéia. Tampouco é seguro (ainda que pareça lógico) que o sangue masculino (sêmen ou coalho) predomina na estrutura mais muscular do feto masculino, e o sangue feminino no corpo mais suave do feto da mulher.

<sup>20</sup> Uma mulher que não queria ter mais filhos disse que havia deixado sua faixa sem terminar; outra disse que havia pedido a outra mulher, que desejava ter filhos, que tecesse a sua.

<sup>21</sup> A mesma imagem dos coágulos de sangue como fibras tecidas e dobradas se encontra também entre os kuna do Panamá (Ver Levi-Strauss, 1968 [1958]).

<sup>22</sup> *Wak'a*: concentração sagrada de poder, geralmente um traço sobressalente da paisagem (ver Salomon e Urioste, 1991; Astvaldsson, 1997 e 1998).

<sup>23</sup> O zorro (raposa/loba ou uma cachorra silvestre) também tem associações legendárias com a fertilidade e o parto, como veremos mais adiante.

<sup>24</sup> Por exemplo, se considera que a facilidade ou a dificuldade do parto se herda da mãe da parturiente.

<sup>25</sup> Uma idéia parecida encontra-se no pensamento cristão, com a diferença fundamental de que, aqui, a alma não procede dos antepassados, e sim de Deus (ver Clavero, 1990).

<sup>26</sup> Inclusive os metais, que foram considerados nos Andes (como na Europa) como materiais orgânicos, que cresciam nas profundidades das minas (ver Salazar-Soler, 1997).

<sup>27</sup> O caráter ambíguo do diabo andino, sublinhado tanto no século XVI pelo sacerdote Bartolomé Alvarez, como pelos antropólogos modernos, também pode encontrar-se na Europa (p.e.: o *daimon* grego), uma consideração que não teria escapado da atenção dos teólogos do Renascimento (ver Del Pino, 1988).

<sup>28</sup> Outros desejos incluem porco assado e uma sopa de carne de cachorro (*alqu lawa*).

<sup>29</sup> Para uma definição Aimara de *allqa*, no século XVI ver Bertonio (1984 [1612]); para o quéchua, ver González Holguin, 1989 [1608]: 19, “*Allca* ou *ticlla* [cf. *tijra*, n.33]. Algo de duas cores, preto e branco. *Allcasillu*, um pouco mais que o branco da unha”. Para o caráter adivinhatório da oposição branco e preto, ver Cereceda (1990).

<sup>30</sup> Isto pode ver-se claramente na forma verbal *allqay*, ou *ayqay*, deixar algo incompleto ou sem terminar, apartar-se.

<sup>31</sup> Ver a oração pseudoincaica *Wiraqucha*, registrada pelo neófito jesuíta Joan de Santa Cruz (Duviols e Itier, 1993, p. 140-141). No seu texto e tradução, Itier traduz *allqa ñawi* como “olhos nebulosos”. A etnografia macha sugere que a frase foi escolhida para expressar a inspiração ou possessão dos devotos andinos e de suas divindades pelo princípio dual da fertilidade. Os olhos *allqa* também se encontram como um motivo frequente nos desenhos geométricos de Tiwanaku e Wari, como de outras culturas andinas pré-colombianas, onde também podem ser interpretadas como indício de inspiração divina, provavelmente associada com a ingestão de plantas alucinógenas.

<sup>32</sup> A palavra *tijrasqa*, “invertido”, “voltado de cabeça para baixo”, é usada para expressar tanto a inversão dos mundos superior e inferior durante uma transição mito-histórica (*pachakuti*), como para o mal posicionamento do bebê durante a gravidez.

<sup>33</sup> Os peixes-gato se encontram nos mananciais térmicos próximos a Phutina. Toma-se as crianças, os quais desviam uma parte da corrente de água até uma pequena represa, feita de pedras, que forma uma pequena lagoa onde ospeixes-gato acabam presos. No século XVI, estes peixes-gatos podem ter-se relacionado com os divinos peixes-gato gêmeos do lato Titicaca, adorados antes da aparição milagrosa da Virgem de Copacabana (ver Gisbert, 1984; Bouysson-Cassagne, 1988). Wachtel (1999) assinala que os bebês recém nascidos se levantam como peixes (*piskaru jina*), ou seja, por seus pés ou rabo. Para uma análise detalhada dos peixes-gato fetais entre os dogon da África Ocidental, ver Dieterlen (1989).

<sup>34</sup> A força suave, líquida e lacustre das mulheres, que se opõe ao caráter duro, pétreo e montanhoso atribuído aos homens, é bem conhecida pela classificação dual das federações Aimara pré-hispânicas em *uma* e *urdu* (ver Bouysson-Cassagne, 1987).

<sup>35</sup> Para a construção performativa de gênero nas sociedades pós-modernas do Atlântico Norte, ver Butler (1990). Em Macha, a “*performance*” inicial consiste nas descrições e as classificações dualistas dos movimentos fetais, que são pronunciadas pela mãe aos três meses de gravidez, e servem para atribuir aos fetos de cada sexo as características que se consideram, socialmente, como essenciais de cada um.

<sup>36</sup> As meninas solteiras podem romper todas as regras da gravidez para provocar um aborto que terá a aparência de um mau parto, maltratando-se ao levantar objetos pesados, jogando-se de certa altura, etc. Os abortivos incluem o álcool puro, uma parte do favo de mel da abelha ladra *Lestrimelitta* (*tujtu punku*) e uma tintura verde química que se vende nos mercados, além de infusões de ervas (maçã, alecrim, o



cactos *qhiwalli*, etc.), do mesmo modo que as utilizam para provocar as contrações do parto.

<sup>37</sup> É também o nome de uma tripla divindade adorada entre os charka pré-hispânicos (De Verincourt, 2000).

<sup>38</sup> Como disse um homem, a serpente de Tankatanka é tão grossa como aquele bebê! (*chay wawa rakhu jina*).

<sup>39</sup> A referência aos olhos recorda os imensos olhos sem pálpebras do feto antes de alcançar as nove semanas (ver Wolpert, 1991). Inversamente, uma mulher que se dedicou a assistir às parturientes disse que havia ficado cega por ter olhado demasiadamente o sangue.

<sup>40</sup> O *q'ara wawa* andino provavelmente se relaciona com o *temacpalitotique* dos nawa, que usavam os braços mutilados das mulheres mortas no parto para pôr um feitiço de sonho e imobilidade sobre os ocupantes de uma casa, cujos bens e mulheres em seguida passavam a roubar e violar (ver López Austin, 1966).

<sup>41</sup> Segundo os informantes de Macha, a quinoa era uma das comidas favoritas dos *chullpa* e, segundo Waman Puma, foi utilizada pelos incas para fazer contas da população.

<sup>42</sup> Ver Covarrutias (1993 [1611]) que também vincula os duendes com a tarasca, um monstro com dentes que saíam nas procissões espanholas de *Corpus Cristi*, e também se conhece nas festas andinas. Zuidema (1993) sustenta que, nas procissões de *Corpus Cristi* de Cusco Colonial, a tarasca espanhola encobria a serpente-arco-íris andina (*amaro*), da qual a serpente de Tankatanka pode ser uma manifestação local.

<sup>43</sup> Como disse o informante, na forma de um refrão: "*wawastapis wañuchishan, rimuñus purishan', nishanchis*" ("Dizemos: 'estão matando os bebês, e os demônios estão caminhando'"). O incesto foi mencionado como um motivo justificado para o aborto (como é também segundo a lei boliviana).

<sup>44</sup> Para o caráter altamente motivado do signo linguístico em quechua, ver Mannheim (1991).

<sup>45</sup> Uma indicação de que o bebê está de um lado do ventre é a sensação de vazio do outro. Algumas mães disseram que haviam detectado a má posição do feto pela dor causada pelo peso adicional que caía sobre um dos pés.

<sup>46</sup> Alguns movimentos do *thalay* (manteio) parecem ser mais violentos do que aquele que se pratica entre os Maia, descrito por Kitzinger (1982) como meceu pélvico. Ver em Davis-Lloyd e Sargent (1997) uma representação do manteio por quatro xamãs com chifres, um com um longo bastão branco e negro (*allqa*), procedente da cultura Chancay da costa peruana (1300-1532 DC). Ver a "Cena Médica" de algodão e fibra de lhama pertencente ao Museu Larco Hoyle de Lima que pode contemplar na exibição "Tesouros do Antigo Peru", no Museu Arqueológico em Sevilha, apresentada de 8 de maio a 12 de junho de 1999.

<sup>47</sup> *Wasus t'ujjay*: a imagem provém do vocabulário cerimonial das libações. Nesse contexto, os *wasus* são fontes de madeira, cheias de chicha, com dois touros no centro, talhados em madeira. Colocam-se gotas de chicha sobre a terra antes de se servir, para alimentar as atividades ctônicas.

<sup>48</sup> Assim acontece se as circunstâncias são favoráveis. Porém, uma mulher nos contou como haviam começado as contrações enquanto estava cozinhando batata em um forno de terra (*wathiya*). Seu marido queria que terminasse de cozinhar a comida,

porém sua filha lhe disse que corresse rápido para casa. Ao chegar, fechou a porta por dentro, para que seu marido não pudesse entrar, e deu à luz sozinha, agarrada ao lado da cama.

<sup>49</sup> Sobre a importância dos envoltórios nas culturas ameríndias, ver Desveaux (1998).

<sup>50</sup> A mulher se coloca em pé, com as pernas separadas, por cima de uma onda de fumaça feita de substâncias médicas acesas.

<sup>51</sup> Nome científico: *Chinus molle*

<sup>52</sup> “Defumamos por dentro com *molle* tostado. Isto faz com que o bebê sinta repugnância desde dentro, pronto – *molle* é amargo, não? É isto! faz sair imediatamente o bebe” (*mulliwán asaykunchis. ujta wawata millachimun ukhumanta, ujta – mulliqá jayaqa piru, i? asta! wawata quchimun pacha*). Também: “Deve produzir um mau cheiro no vapor” (*wawsipi phututiykuchina* [reduplicação de *tu>ti* antes de *-yku -*]). Uma idéia similar subjaz provavelmente no uso da calda de raposa na prática dos partos nahua. Ver Sullivan (1966): “Pregnancy, Childbirth and the Deification ...”

<sup>53</sup> *Wallik’iya, cedrón (Psoralea Pubescens); alusima, alfazema (Hyssopus officinalis)*. Estas e outras identificações botânicas provem do estudo de Denise Y. Arnold e Juan de Dios Yapita (com Margarita Tito): *Vocabulario aymara del parto y de la vida reproductiva de la mujer*. La Paz, 1999. Este valioso livro representa outro produto, referente, sobretudo ao mundo Aimara do Altiplano, do projeto financiado pela DG XII.

<sup>54</sup> “Somente quantidades de três, pois, três de trigo, três de cabaça, três de alusima. Três, pois. Isto pronto torna o bebê escorregadio” (*kinsitallataj a, trigu kinsa, sapallu luru kinsa, alusima kinsa. a kinsa. chayqa llusk’a chay ratu wawataqa chayqa*).

<sup>55</sup> Se supõe que as *wirjinás* (do castelhano “virgen”) existam nas capelas cristãs, e também como formas da Mãe Terra (*pachamama*) dentro da terra.

<sup>56</sup> Isto pode produzir-se durante a gravidez ao levantar objetos pesados, torcer o corpo para erguer alguma coisa pesada, ou pela violência do marido.

<sup>57</sup> Em um caso, o agente local de saúde pode tirar o bebê, quando já haviam falhados todos os outros recursos. “Tirou-o como um peixinho, sim!” Porém, as pessoas protestaram, pois o agente não havia prestado nenhuma atenção à faixa ao redor da cintura da mulher; e a mãe se queixou amargamente de que havia usado água fria para lavar a ela e ao bebê.

<sup>58</sup> Ver Bertonio: *Vocabulario ...* (II:255). “*phallacatha*, parir o reventar el agua represada, sangre y cosas semejantes”.

<sup>59</sup> *Lestages: Naissance et Petite Enfance ...* Lestages informa que, em Huarochiri, a mãe dá a luz sobre os calcanhares, e o bebê cai de cabeça sobre uma depressão no solo, o que representa um renascimento do ventre da Mãe Terra, *Pachamama*. Não escutei referências a esta prática em Macha, porém, sim, a idéia de um renascimento de um “ventre masculino” de andrajos, como veremos em seguida.

<sup>60</sup> Encontramos um só caso atípico, em que se havia cortado o cordão depois da expulsão da placenta. Esta prática beneficia a mãe e o bebê, e também reduz o risco da retenção da placenta. Ver Inch, S: *Birthrights. A Parent’s Guide to Modern Childbirth*. Londres, 1989.

<sup>61</sup> Em um conto, a raposa queima seus bebês por erro, convertendo-os em múmias dissecadas, depois que a perdiz (*p’isaqa*) lhe falou que os colocasse no forno para dar-lhes uma linda cor tostada. Logo, a perdiz, ameaçada pela raposa, esparrama sal branco e pimentão vermelho em seus olhos depois de “dançar” sobre seu nariz

e escapa. Com o cozimento excessivo dos filhos da raposa, a fertilidade dos sangues vermelho e branco se converte na cor ofuscante dos condimentos.

Em outro conto, a raposa tenta descer à terra vinda de um banquete no céu, fiando um cordão de palha, que é cortado por um louro com seu “bico de cabaça” (*mathisimi*; um caco “natural”), deixando a raposa cair, gritando-lhe quem grita que lhe estendam um cobertor (como se caísse de uma vulva nutritiva). Porém, cai sobre um cacto e rebenta seu estômago, esparramando todas as sementes dos cultivos utilizados na agricultura andina. Ao invés de cair como um bebê sobre um cobertor, a raposa se encontra parindo violentamente as bases da alimentação andina. No caso atual, a raposa oculta a arte de cozinhar a lã nas panelas para produzir tecidos (uma referência à gestação fetal), porém, mostra às mulheres como colocar quatro paus no solo e tostar-se ao sol (com o risco de queimar a placenta, justo como a raposa queimou seus bebês no forno). O vínculo entre as gravidezes burlescas da raposa e as origens da cultura nos apresenta uma figura ao mesmo tempo *trickster* e prometéica, e pode submeter-se aos caprichos da mulher grávida por uma “sopa de carne de cachorro” (*alqu lava*), como também a associação dos *kamiris*-cachorro com os nascimentos rápidos e fáceis.

<sup>62</sup> Ver Bertonio: *Vocabulario...*, para la importancia del *q'uchayllu* en la cultura aymara del siglo XVI.

<sup>63</sup> A associação dos trapos com a paternidade se encontra também nos *Cuentos de Huarochiri* (século XVI), nos quais o filho de Macahuisa identifica seu pai ao arrastar-se até um forasteiro vestido de trapos, que resulta ser a huaca Pariacaca disfarçada. Ver Salomon & Urioste: *The Huarochiri Manuscript ... A divindade Aimara Tunupa* – mais tarde identificada com Santo Tomás ou com Cristo – também reaparece nas lendas modernas como outro viajante andrajoso, que premiava e castigava as pessoas segundo seu comportamento, em uma saga mítica amplamente difundida no Altiplano boliviano.

<sup>64</sup> Aqui, se supõe que o relâmpago ou “pai” (*tata*) se equivocou (*pantan*); os gêmeos, portanto, se consideram como ocorrências anormais e “monstruosas”.

<sup>65</sup> É possível que a urina se relacione com as águas termais vulcânicas, ainda que a água vulcânica seja um tema pouco estudado nos Andes. Ver, no entanto, Bouysse-Cassagne, *Lluvias y Cenizas ...*

<sup>66</sup> O resultante do “calcanhar partido” (*k'akalli*) se cura com banha derretida em água quente.

<sup>67</sup> Para o simbolismo oposicional do branco-e-preto no estilingue Aimara do século XVI o *paqui korahua*, ver Platt, Tristan: “Pensamiento político aymara”, em Xavier Albó (comp.): *Raíces de América. El Mundo Aymara*. Barcelona, 1988.

<sup>68</sup> Cerca de Puno (Peru), existem chullpas (tumbas funerárias ancestrais) que tem formas explicitamente fálicas. Ver Kauffmann Doig, Federico: *Comportamiento Sexual en el Antiguo Perú*. Lima, 1978.

<sup>69</sup> A forma castelhanizada *camba* se usa, atualmente, para caracterizar os habitantes das planícies orientais da Bolívia que não sabem falar quéchuá. Os macacos também aparecem com os “diabos” durante precisões festivas. Entre os Laymi vizinhos, os bebês pré-batizados se chamam *moro*, uma clara referência a sua condição de “pré-conversos”. Ver Harris: *To Make the Earth Bear Fruit ...*

<sup>70</sup> Para as propriedades classificatórias dos nomes próprios, ver Lévi-Strauss, Claude:

*El Pensamiento Salvaje*. Barcelona, 1985. Para uma fase de transição entre as práticas de nomear pré-colombianas e as cristãs, no vizinho povoado de Aullagas (Lake Poopó) no final do século XVI, ver Álvarez: *De las costumbres y conversión ...*

<sup>71</sup> O útero invertido pode ser corrigido ao suspender a mulher pelos pés, de cabeça para baixo, presa em uma viga no teto (“não te movas, minha menina!” diz a parteira) e empurrar o útero para dentro com o punho, depois de lavar as mãos na urina. Tal prática é um equivalente rústico do tratamento recomendado pelas parteiras do Atlântico Norte, que consiste em conectar uma ducha salgada à vagina, para através da lei da gravidade baixar o líquido antisséptico, e depois empurrar o útero para dentro com o punho. Ver Silverton: *The Art and Science ...*

<sup>72</sup> Agradeço a Cassandra Torrico esta interpretação de *winkusqa*.

<sup>73</sup> A preocupação que sentem as mulheres depois de dar à luz no hospital deve relacionar-se com o medo de que as placentas poderiam voltar *q'ara wawa*. Para uma síndrome similar, na Turquia islâmica, ver Gokalp: “Le Placenta...”

<sup>74</sup> Bertonio, Ludovico: *Advertencias* (p. 252). Agradeço a Ivan Tavel, da Universidade Católica de Cochabamba (Bolívia), por ter chamado minha atenção sobre este texto, que ele está preparando para uma nova edição.

<sup>75</sup> Cf. Gélis: *History of Childbirth...*, para um costume similar na Europa.

<sup>76</sup> No entanto, as mulheres solteiras também geralmente lutam, entre elas mesmas, durante as batalhas rituais ou *tinku*, que se seguem celebrando em Macha. Para o *tinku*, ver Platt, Tristan: *Los guerreros de Cristo. Cofradías, misa solar y guerra regenerativa en una doctrina surandina* (siglos XVIII–XX). La Paz, 1996. Também Platt, “Pensamiento político aymara...”

<sup>77</sup> A água fria que se usa atualmente nos hospitais é outro motivo de queixa para aquelas mulheres que se encontram internadas.

<sup>78</sup> O incenso de *q'uwa* se oferece para as divindades ctônicas do “mundo inferior” ou “interior” (*ura parti*, o *ukhu pacha*); o copal e a mirra se oferecem preferencialmente às divindades do “mundo superior” (*pata parti*, o *janaj pacha*).

<sup>79</sup> Para o sacerdote como *xamã* cristão, ver Platt, Tristan, “Writing, shamanism and identity; or, voices from Abya-Yala”, *History Workshop Journal* 34. Oxford University Press, 1992.

<sup>80</sup> Para os aspectos adivinhatórios de *allqa*, ver Cereceda: “A partir de los colores...”; e para suas dimensões cósmicas, ver Bouysse-Cassagne, Thérèse e Harris, Olivia: “*Pacha*: Sobre o pensamento religioso Aymara”, em Albó (comp.): *El Mundo Aymara...*

<sup>81</sup> A associação entre pedras e formas concentradas de vitalidade tem sido documentado em várias partes dos Andes. Ver Astvaldsson: “The Powers of Hard Rock”; y *Las Voces de los Wak'a...*

<sup>82</sup> *Waman Puma* traduz “forasteiros” como *mitimaes*, palavra quéchua que se refere aos colonos andinos pré-colombianos que, trasladados para terras distantes, seja por suas famílias, seja pelos senhores étnicos ou pelo Estado Inca, seguiam mantendo seus direitos às terras familiares em seus lugares de origem.

<sup>83</sup> Alguns “mestiços” (tomando esta palavra em seu sentido social, e não somente biológico) pretendiam gozar de ambas formas de legitimidade (p. ex. Garcilaso de la Vega, “O Inca”). Porém, até agora, sabemos pouco das idéias e práticas do parto em outros grupos marginais, tais como mulatos, zambos e outras “misturas”. A persistência nas cidades de alguns aspectos do panorama aqui descrito foi documentado

por outros subprojetos dentro do projeto global de Trinity College Dublin, financiado pela DG XII.

<sup>84</sup> Em 1541, por exemplo, um médico de Mallorca recomendou atar o cordão, depois de cortá-lo, à perna da mãe. Ver Carbón, Damián: *Libro del arte de las comadres y del regimiento de las preñadas y paridas y de los niños*. Mallorca 1541 [Biblioteca Nacional, Madrid, R100.135]. As técnicas de extrair a placenta também recordam as empregadas na Espanha da metade do século XVIII. Ver Ortíz, Teresa: "From hegemony to subordination: midwives in early modern Spain", em Marland, Hilary (comp.): *The Art of Midwifery. Early Modern Midwives in Europe*. Londres, 1993. Ainda não sabemos em que medida tais práticas também estavam presentes nas sociedades andinas pré-colombianas, ou se refletem, precisamente, ondas prévias de modernização européia.

<sup>85</sup> Para uma perspectiva clínica italiana sobre a influência da experiência fetal na psicologia infantil, compare-se Piontelli, Alessandra: *From Foetus to Child: an observational and psychoanalytic study*. Londres, 1993.

<sup>86</sup> Um projeto de seguimento, desenvolvido a partir do Projeto financiado pela DG XII, tentou averiguar em que medida seria aceitável para as mulheres aimaras de La Paz esperar a saída da placenta antes de cortar o cordão, enquanto esta prática oferece uma sustentação adicional ao bebê depois de nascer e ajuda a placenta a separar-se da parede uterina. Também conta com algum apoio minoritário em algumas comunidades entrevistadas (cf. n. 63). Ver Arnold, Denise Y., Murphy-Lawless, Jo, e outros, *Prácticas apropiadas para mejorar las condiciones de atención postnatal de las mujeres bolivianas*. Informe Final. Proyecto para la Embajada Real de los Países Bajos. La Paz, 1998.

## Referências

ABSI, Pascale. *Les ministres du diable*. Le travail et ses représentations dans les mines de Potosí, Bolivie. Paris: L'Harmattan, 2003.

ANONIMO. *Explicación de algunas palabras provinciales, usadas en el Banco Nacional de Rescates y Casa Nacional de Moneda*. Biblioteca de la Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 1870. Colección J. R. Gutiérrez n. 2339

ARNOLD, Denise. *Matrilínea practice in a patrilineal setting: Ritual and metaphors of kinship in an Andean ayllu*. Tese (Doutorado em Antropologia) - University College of London, Londres, 1988.

ARNOLD, Denise; YAPITA, Juan de Dios. *Vocabulario aymara del parto y de la vida reproductiva de la mujer*. Instituto de Lengua y Cultura Aymara, La Paz, 1999.

ARNOLD, Denise; MURPHY-LAWLESS, Jo; YAPITA, Juan de Dios. Hacia un modelo social del parto. Debates obstétricos interculturales en el altiplano boliviano. *Informes de investigación II*, n. 1, La Paz: ILCA, 2001.

ASSADOURIAN, Sempat C. La gran vejación y destrucción de las Indias: Las Guerras de Sucesión y de Conquista en el derrumbe de la población indígena del Perú. In: \_\_\_\_\_. *Transiciones hacia el sistema colonial andino*. El Colegio de México e Instituto de Estudios Peruanos, Lima, p. 19-62, 1994.

- ASTVALDSSON, Astvaldur. *Las voces de los Wak'a*. La Paz: CIPCA, 1997.
- \_\_\_\_\_. The powers of hard rock: Meaning, transformation and continuity in cultural symbols in the Andes. *Journal of Latin American Cultural Studies* n. 7, v. 2, p. 203-223. 1998.
- BERTONIO, Ludovico. *Vocabulario de la lengua aymara*. La Paz: Ediciones Ceres, 1984 [1612].
- \_\_\_\_\_. Confessionario muy copioso en dos lenguas aymara y española, con una instrucción acerca de los siete sacramentos de la Sancta Iglesia, y otras varias cosas como puede verse por la tabla del mesmo. Francisco del Canto, Juli, Chucuito, 1612 [1613].
- BLOCH, Maurice. Birth and the beginning of social life among the Zafimaniry of Madagascar. In: AIJMER, Goran (comp). *Coming into existence*. Birth and metaphors of birth, G. Aijmer (Comp Göthenburg: Institute of Advanced Studies in Social Anthropology, 1992.
- BOUYSSÉ-CASSAGNE, Thérèse. *La identidad aymara*. La Paz: HISBOL, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Lluvias y cenizas*. Dos Pachacuti en la historia. La Paz: HISBOL, 1988.
- BUTLER, Judith. *Gender trouble*. Feminism and the subversion of identity. Routledge: Londres, 1990.
- CANESSA, Andrew. Making persons, marking difference. Procreation beliefs in Highland Bolivia. In: LOIZOS, Peter; HEADY, Patrick (eds). *Conceiving persons*. Ethnographies of procreation, fertility and growth. Athlone Press: Londres/New Brunswick, 1999, p. 69-88.
- CARBON, Damian. *Libro del arte de las comadres y del regimiento de las preñadas y paridas y de los niños*. Mallorca. Madrid, Biblioteca Nacional, R100.135. 1541.
- CARDAILLAC, Louis. *Morisques et chrétiens*. Un affrontement polemique (1492-1640). Paris: Editorial Klincksieck, 1977.
- CERECEDA, Verónica. Aproximaciones a una estética aymara. In: ALBÓ, Xavier (comp). *Raíces de América*. El mundo aymara. Barcelona: Alianza Editorial, 1988, p. 283-364.
- \_\_\_\_\_. A partir de los colores de un pájaro. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, n.4 , p. 57-104, 1990.
- CLAVERO, Bartolomé. Delito y pecado: Noción y escala de transgresiones. In: TOMAS Y VALIENTE, Francisco (ed). *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*. Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- COVARRUBIAS, Sebastián de. *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Barcelona: Editorial Alta Fulla, 1993 [1611].
- CROCKER, Jon Christopher. *Vital souls*. Bororo cosmology, natural symbolism and shamanism. Tucson: University of Arizona Press, 1985.
- DAVIS-LLOYD, Robie; SARGENT, Caroline (eds) *Childbirth and authoritative knowledge*. Cross cultural perspectives. Berkeley: University of California Press, 1997.
- DESVEAUX, Emmanuel. Le placenta ou le double mort du nouveau né. *Journal de la Société des Américanistes*, n. 84, v. 1, p. 211-217, 1998.
- DIETERLEN, Germaine. *L'image du corps et les composantes de la personne chez les*

*Dogons*. En Singularités: Les voies d'émergence individuelle. Textes pour Eric de Dampierre présentés par le Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Paris, 1989.

DEL PINO, Fermín. *El Memorial de P. Alvarez como diario misional*. En De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588). Crónicas y Memorias, B. Alvarez, pp. XCV. Madrid: Ediciones Polifemo, 1998.

DUVIOLS, Pierre; ITIER, Cesar (eds.) *Relación de Antigüedades deste Reyno del Piru*. Lima: Editorial Bartolomé de las Casas/Paris: Institut Français d'Etudes Andines, 1993.

FOUCAULT, Michel. *The birth of the clinic*. Londres: Routledge, 1986 [1963].

GELIS, Jacques. *History of childbirth*. Fertility, pregnancy and birth in Early Modern Europe. Londres: Polity Press, 1991 [1984].

GISBERT, Teresa. El ídolo de Copacabana, la virgen María y el mundo mítico de los aymara. *Yachay* n. 1, p. 25-39. 1984.

GOKALP, Altan. *Le placenta, ou l'épouse dechue du Dieu Ciel*. En Singularités: Les voies d'émergence individuelle. Textes pour Eric de Dampierre présentés par le Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative, Paris, 1989.

GONZALEZ HOLGUIN, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua Quichua o del Inca*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos, 1989 [1608].

HARRIS, Olivia. *To make the earth bear fruit*. Ethnographic essays on fertility, work and gender in Highland Bolivia. Londres: Institute of Latin American Studies, 2000.

HARRIS, Olivia; BOUYASSE-CASSAGNE, Thérèse. Pacha: Sobre el pensamiento religioso aymara. In: ALBÓ, Xavier (Ed). *Raíces de América*. El mundo aymara Barcelona: Alianza Editorial, 1988, p. 217-282.

INCH, Sally. *Birthrights*. A parent' guide to modern childbirth. Londres: Green Print, 1989.

JORDAN, Brigitte. *Birth in four cultures*. Illinois: Waveland press, prospect heights, 1978.

KAUFFMANN DOIG, Federico. *Comportamiento sexual en el antiguo Perú*. Lima: Kontaktos, 1978.

KITZINGER, Sheila. The social context of birth: Some comparisons between childbirth in Jamaica and Britain. In: MACCORMACK, Carol. *Ethnography of fertility and birth*. New York : Academic Press, 1982, p. 181-203.

LESTAGES, Françoise. *Naissance et petite enfance dans les Andes Peruviennes*. Pratique, rites, representations. Paris: L'Harmattan, 1999.

LEVI-STRAUSS, Claude. The effectiveness of symbols. In : \_\_\_\_\_. *Structural Anthropology*. Londres: Penguin Books, 1968 [1958].

\_\_\_\_\_. Une prefiguration anatomique de la gemellité. In : Le regard éloigné, p. 277-290. Paris: Plon, 1979.

\_\_\_\_\_. *The savage mind*. Londres: Weidenfeld and Nicholson, 1968 [1958].

LOPEZ AUSTIN, Alfredo. Los temacpalitotique. Brujos, profanadores, ladrones y violadores. *Estudios de Cultura Nahuatl*, n.6, p. 99-117, 1966.

- MACCORMACK, Carol (Comp). *Ethnography of fertility and birth*. Londres: Academic Press, 1982.
- MCKEE, Lauris. The dieta: Postpartum seclusion in the Andes of Ecuador. In: COHN, Anna; LEACH, Lucinda (eds). *Generations*. Washington D. C., 1987.
- MANNHEIM, Bruce. *The language of the Inka since the european invasion*. Texas: University of Austin Press, 1991.
- MARTINEZ, Gabriel. Los dioses de los cerros en los Andes. *Journal de la Societé des Américanistes*, n. 69, p. 85-115, 1984.
- MORGAN, Lynn. Imagining the unborn in the Ecuadorean Andes. *Feminist Studies*, n.23, v.2, p.323-350, 1997.
- MENGET, Patrick. Temps du naitre, temps d'être: Le couvade. In : IZARD, Michel ; SMITH, Pierre. *La fonction symbolique: Essais d'anthropologie*. Paris: Gallimard, 1979, p. 245-264.
- MOLINIE FIORAVANTI, Antoinette. Sebo bueno, indio muerto: La estructura de una creencia andina. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, n. 20, v. 1, p. 79-92, 1991.
- MURPHY-LAWLESS, Jo. *Reading birth and death*. A history of obstetric thinking. Cork: Cork University Press, 1998.
- ORTIZ, Teresa. From hegemony to subordination: Midwives in early modern Spain. In: MARLAND, Hilary (org). *The art of midwifery. Early modern midwives in Europe*. Londres: Routledge, 1993, p. 95-114.
- PIONTELLI, Alessandra. *From foetus to child: An observational and psychoanalytic study*. Londres: Routledge, 1993.
- PLATT, Tristan. Mirrors and maize: The concept of yanantin among the macha of Bolivia. In: MURRA, John; WACHTEL, Nathan; REVEL, Jacques (orgs). *Anthropological history of andean polities*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986 [1978], p. 228-259.
- \_\_\_\_\_. El pensamiento político aymara. ALBÓ, Xavier (Ed). *Raíces de América*. El mundo aymara Barcelona: Alianza Editorial, 1988, p. 365-450.
- \_\_\_\_\_. *Writing, shamanism and identity: Voices from Abya-Yala*. History Workshop Journal 34, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Los guerreros de Cristo. Cofradías, misa solar y guerra regenerativa en una doctrina surandina (siglos XVIII-XX)*. Sucre, La Paz: ASUR\_Plural, 1996.
- \_\_\_\_\_. The sound of light. Emergent communication through quechua shamanic dialogue. In: HOWARD-MALVERDE, Rosaleen (org). *Creating context in Andean cultures*. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 196-226.
- \_\_\_\_\_. *La persistencia de los ayllus en el norte de Potosí*. De la invasión europea a la República de Bolivia. Fundación Diálogo y Embajada del Reino de Dinamarca en Bolivia, La Paz, 1999.
- \_\_\_\_\_. 'From the Island's Point of View'. Warfare and transformation in an Andean vertical archipelago. *Journal de la Societé des Américanistes* 95-2. Paris, 2009.
- RENARD-CASEWITZ, France-Marie. *Le banquet masque*. Une mythologie de l'étranger.



- L'étranger chez les indiens Matsiguenga. Paris: Lierre et Coudrier, 1991.
- RIVIERE, Peter. The couvade: A problem reborn. *Man*, n. 9, v. 3, p. 423-435, 1974.
- SALAZAR-SOLER, Carmen. La divinidad de las tinieblas. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, n. 26, v. 3, p. 421-446, 1997.
- SALOMON, Frank; URIOSTE, George (Eds.) *The Huarochiri manuscript. A testament of Andean religion*. Austin: University of Texas, 1991.
- SILVERBLATT, Irene. New christians and New World fears in seventeenth century Perú. *Comparative Studies in Society and History*, n. 42, v. 3, p. 524-546, 2000.
- SILVERTON, Louise. *The art and science of midwifery*. Londres: Prentice Hall, 1993.
- SULLIVAN, Thelma. Pregnancy, childbirth and the deification of the women who died in childbirth. Texts from the Florentine Codex, Book VI, ff. 128v-143v. *Estudios de Cultura Nahuatl*, n. 6, p. 66-95, 1966.
- TAYLOR, Gerald. Camay, camac et camasca dans le manuscrit quechua de Huarochiri. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 63, p. 231-244, 1976.
- \_\_\_\_\_. Supay. *Amerindia*, 4, p. 47-63, 1980.
- TURNER, Terence. The social skin. In: CHERFAS, Jeremy; LEWIN, Roger (orgs). *Not work alone*. Londres: Temple Smith, 1980, p. 113-140.
- VERINCOURT, V. *Rituels et croyances chamaniques dans les Andes boliviennes. Les semences du foudre*. Paris: L'Harmattan, 2000.
- WACHTEL, Nathan. *Francisco Maldonado de Silva. Le ciel face a face*. Annales H. SS., 54e année, v. 4, p. 895-914. Paris: Armand Collins, 1999.
- WOLPERT, Lewis. *The triumph of the embryo*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- ZUIDEMA, Tom. De la Tarasca a Mama Huaco. La historia de un mito y rito cuzqueño. In: DUVIOLS, Pierre (ed). *Religions des Andes et Langues Indigènes*. Equateur, Perou et Bolivie avant et après la conquete espagnole. Aix-en-Provence : Université de Provence, 1993.

**Recebido em 13 de agosto de 2009.**

**Aprovado para publicação em 20 de agosto de 2009.**

