

Temática livre

Partejar Potiguaras: um relato de vivências com mulheres Potiguaras da Paraíba

Nathália Jorge Novais, Juliana Sampaio,
Isabella Chianca Bessa Ribeiro do Valle,
Luziana Marques da Fonseca Silva e
Waglânia de Mendonça Faustino

Nathália Jorge Novais

Universidade Federal da Paraíba – João Pessoa, PB, Brasil
E-mail: natijnovais@hotmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9429-7102>

Juliana Sampaio

Universidade Federal da Paraíba – João Pessoa, PB, Brasil
E-mail: julianasmp@hotmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0439-5057>

Isabella Chianca Bessa Ribeiro do Valle

Universidade Federal da Paraíba – João Pessoa, PB, Brasil
E-mail: isabella.valle@academico.ufpb.br
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6994-258X>

Luziana Marques da Fonseca Silva

Universidade Federal da Paraíba – João Pessoa, PB, Brasil
E-mail: luzianas@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6596-2636>

Waglânia de Mendonça Faustino

Universidade Federal da Paraíba – João Pessoa, PB, Brasil
E-mail: waglaniamendonca@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0118-4521>

Resumo: Este artigo resulta de vivências com mulheres Potiguaras no âmbito do projeto de pesquisa-extensão “Partejar Potiguara”, desenvolvido em aldeias localizadas nos municípios de Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição, no estado da Paraíba. O projeto teve como objetivo conhecer, mapear e dar visibilidade às práticas e aos saberes das parteiras potiguara, bem como compreender suas formas de inserção nos campos da educação, da religião, da saúde e da representação política. A pesquisa foi realizada por meio de visitas quinzenais às aldeias ao longo de um ano (2019), com entrevistas abertas e rodas de conversa, identificando mulheres que desempenham diferentes papéis de liderança em suas comunidades. O artigo busca evidenciar os processos de (re)existência dessas mulheres na produção e preservação dos conhecimentos e saberes tradicionais de seu povo. Conclui-se que as parteiras são guardiãs de saberes ancestrais e agentes de transformação social, cujas práticas fortalecem os vínculos comunitários e as estratégias de resistência em seus territórios.

Palavras-chave: Mulheres indígenas; movimentos de mulheres; povos originários; medicina tradicional.

Potiguaras midwifery: an account of experiences with Potiguaras women from Paraíba

Abstract: This article is based on experiences with Potiguaras women developed within the framework of the research-extension project “Potiguara Midwifery”, carried out in villages located in the municipalities of Rio Tinto, Marcação, and Baía da Traição, Paraíba, Brazil. The project aimed to explore, map, and give visibility to the practices and knowledge of Potiguara midwives, as well as to understand their roles in the fields of education, religion, health, and political representation. Through biweekly visits to the villages over one year (2019), including open interviews and conversation circles, we identified women occupying different leadership roles within their communities. This article seeks to highlight the processes of (re)existence through which these women produce and preserve the traditional knowledge of their people. The findings indicate that Potiguara midwives are guardians of ancestral knowledge and agents of social transformation whose practices strengthen community ties and strategies of resistance within their territories.

Keywords: Indigenous women; women's movements; Indigenous peoples; traditional medicine.

Partería Potiguaras: un relato de experiencias con mujeres Potiguaras de Paraíba

Resumen: Este artículo es resultado de experiencias con mujeres Potiguaras en el marco del proyecto de investigación-extensión “Partería Potiguara”, desarrollado en aldeas ubicadas en los municipios de Rio Tinto, Marcação y Baía da Traição, en el estado de Paraíba. El proyecto tuvo como objetivo conocer, mapear y visibilizar las prácticas y los saberes de las parteras Potiguara, así como comprender sus formas de inserción en los ámbitos de la educación, la religión, la salud y la representación política. Mediante visitas quincenales a las aldeas durante un año (2019), con entrevistas abiertas y círculos de diálogo, se identificó a mujeres que desempeñan diferentes roles de liderazgo en sus comunidades. Este artículo busca visibilizar académicamente los procesos de (re)existencia de estas mujeres en la producción y preservación de los conocimientos y saberes tradicionales de su pueblo. Se concluye que las parteras son guardianas de conocimientos ancestrales y agentes de transformación social, cuyas prácticas fortalecen los vínculos comunitarios y las estrategias de resistencia en sus territorios.

Palabras clave: Mujeres indígenas; movimientos de mujeres; pueblos originarios; medicina tradicional.

Introdução

Com a colonização, os povos originários da atual América tiveram seus saberes deslegitimados e submetidos aos dos colonizadores (Palitot, 2005). Esse processo de descaracterização cultural teve como importante dispositivo a educação. No Brasil, os jesuítas e missionários utilizavam estratégias pedagógicas para imporem suas crenças e modos de vida. Por séculos, a escolarização indígena voltou-se à suposta “integração” desses povos à sociedade ocidental, para viabilizar sua subjugação (Palitot, 2005; Grosfoguel, 2016). Neste processo, sua língua e suas tradições originárias eram mantidas para facilitar a aprendizagem da cultura ocidental para, mais tarde, serem apagadas (Collet, 2006). Como efeito, há a produção do racismo epistêmico, que inferioriza os saberes tradicionais de determinado grupo, para a manutenção do poder de grupos dominantes (Grosfoguel, 2016).

Releva mencionar que os conhecimentos originários seguem sendo silenciados pelos discursos sobre raça e gênero produzidos pela colonialidade e biopoder (Foucault, 2008; Weding; Ramos, 2020). Na saúde, por exemplo, a racionalidade biomédica produziu certos modos de descrever, compreender e valorar os corpos e, conseqüentemente, processos sociais como o nascer, adoecer e morrer (Foucault, 2008). Dessa forma, com a expansão da medicina ocidental – que integra dispositivos do patriarcado e do colonialismo e de modos de vida exploratórios, como abordaremos adiante – e a deslegitimação dos saberes tradicionais, a mulher – sobretudo, a indígena – perdeu seu protagonismo na assistência e cuidado à saúde, incluindo a arte de partejar (Maia, 2013; Krahô, 2017).

Conhecemos como parteiras, nessa configuração, mulheres que auxiliam pessoas que gestam, no cuidado ao pré-natal, parto e puerpério, operando um conjunto de saberes e técnicas desenvolvidas por diferentes culturas (Maia, 2013). Entretanto, a hipervalorização da biomedicina fragilizou e desapropriou saberes e práticas milenares das parteiras, como o manuseio de ervas medicinais (Ehrenreich; English, 1973; Maia, 2013; Krahô, 2017) e rituais, que ultrapassam o sentido restrito do que se institucionalizou como cuidado obstétrico (Scopel, 2015). Assim, a hegemonia da biomedicina e as estruturas patriarcais da ciência moderna produziram um estrangulamento dos saberes ancestrais e do protagonismo das mulheres no cuidado à saúde (Ehrenreich; English, 1973), especialmente, na parteria tradicional (Krahô, 2017).

Contudo, é importante considerar que, neste processo, há diversos imbricamentos, negociações e disputas entre os saberes tradicionais e colonizadores (Menéndez, 2003; Krahô, 2017). Se, de um lado, as parteiras são submetidas a processos formativos pelos sistemas de saúde hegemônicos que são orientados pelos saberes científico-ocidentais¹, incorporando práticas biomédicas nas suas formas de cuidado, por outro, suas rezas, seus chás e seus rituais se entrelaçaram com os novos conhecimentos adquiridos. Em outros termos, o processo de cuidado é dinâmico, sociocultural e implica em negociações entre pessoas e instituições (Becker et al., 2009). Ademais, as distintas formas de cuidado utilizadas nos

¹ Trata-se de uma regulamentação da prática para conseguirem atuar no campo e terem direito de fornecer o DNV, por exemplo. Dito de outro modo, é uma forma de serem legitimadas como profissionais de saúde integradas ao sistema público e reconhecidas por ele, do qual são inseridos instrumentos que não integram a prática ancestral, em um fluxo de negociação.

diferentes contextos comunitários remontam suas condições sociais, culturais, étnicas e religiosas (Menéndez, 2003). Nesse panorama, as parteiras resistem e aplicam os seus saberes mediante a mistura de técnicas tradicionais e aprendizados biomédicos.

Considerando ainda as condições sociais de negociação estratégica para resistência, na espiritualidade, as trocas interculturais se evidenciam a partir das práticas sincréticas existentes, que ligam a dimensão espiritual indígena com as rezas católicas, evangélicas e de matriz africana (Palitot, 2020). Nesse arcabouço da fé, muitos povos se conectam com seus ancestrais e outras entidades por intermédio de rituais espirituais, que trazem em seu bojo sua memória cultural. Com efeito, a espiritualidade indígena se vincula às forças da natureza, seus elementos e sabedorias, pois são estes que direcionam os caminhos de seu povo (Mendonça et al., 2015).

Assim, a religiosidade cristã, tanto católica quanto evangélica, é vista por muitos povos indígenas como práticas ligadas ao cotidiano e a suas relações humanas. Em contraste, a espiritualidade indígena – e, em alguns casos, a presença imbricada de ritos de matriz africana – está ligada ao Espírito. Dessa forma, “vivem a retidão da vida, o sentido da solidariedade e cultivam o espaço sagrado do Espírito, seja em suas religiões e igrejas, nos rituais ancestrais ou no modo como pensam, agem e interpretam a vida” (Boff, 2006, p. 13). Portanto, se, por um lado, as mulheres Potiguaras estão sempre presentes nos cultos e nas missas das inúmeras instituições religiosas cristãs atuantes no território e se engajando em serviços eclesiais, como movimentos e pastorais, por outro, são elas também que majoritariamente compõem as rodas de toré, organizam ritos nas celebrações espirituais e, ainda, articulam estrategicamente a valorização das festividades tradicionais das aldeias.

Nos movimentos de resistência de seus saberes e práticas, assim como na luta pela garantia dos direitos de seu povo à terra e à vida, as mulheres indígenas têm se organizado politicamente desde a década de 1980. Nessa tessitura histórica, as primeiras associações de mulheres indígenas do Brasil surgiram no Amazonas. Estas associações abriram espaço para as pautas específicas das mulheres no movimento indígena, muitas vezes invisibilizadas e silenciadas pelos homens (Verdum, 2008) e também pelo que se entendia como movimentos feministas à época.

Sabemos que os movimentos feministas se fundamentam na luta política das mulheres pela equidade, o que atravessa várias ondas e discursos, inúmeros feminismos, ora convergentes e ora divergentes em seus preceitos e atuações (Valle, 2017). A propósito, a narrativa histórica hegemônica dos feminismos – que, inclusive, assenta o termo – é protagonizada por lideranças brancas, provenientes da Europa Ocidental e dos Estados Unidos, mesmo havendo, neste último, por exemplo, desde a década de 1960, movimentos de feministas negras. Uma perspectiva interseccional é, na verdade, defendida desde muito antes, como nos mostra o discurso proferido por Sojourner Truth, estadunidense negra escravizada e abolicionista, proferido na Women’s Rights Convention de 1851, em que indagava: “Não sou eu uma mulher?”, ao contrastar o tratamento que recebia em relação às mulheres brancas, enquanto a maioria das feministas de pele clara à época achavam que a libertação do povo escravizado prejudicaria a conquista dos privilégios supostamente universais que demandavam às “mulheres”.

Apesar de sempre existirem, os contrapontos interseccionais, notadamente, de sexualidade, raça/etnia e classe, parecem apenas ganhar força global no cenário crítico dos feminismos no final do século XX e no século XXI. É quando as vozes do Sul Global ecoam com mais destaque, potencializadas pela internet e por um grande movimento revisionista, em que nomes como o de Lélia González se consolidam como totens históricos da luta das mulheres negras em geral e latino-americanas, especificamente, com seu conceito de “amefricanidade”.

Complementarmente, os movimentos de mulheres indígenas, em sua resistência e enfrentamento, foram constantes ao longo do tempo, mas, se pensados dentro do recorte de articulação com os ditos feministas, começaram a ganhar força no Brasil apenas recentemente, em atos como a Marcha das Mulheres Indígenas. Como demonstração, no livro “Vozes Indígenas”, Pontes et al. (2022, p. 13) destacam que, no movimento social indígena, “internamente esse processo de emancipação política foi desigual e privilegiou lideranças masculinas, suas vozes e opiniões”. Corroborando tal assertiva, a pensadora indígena Krahô (2017) destaca que a atuação e o conhecimento das mulheres indígenas, muitas vezes, foram ignorados, até mesmo, pelos pesquisadores/antropólogos. Ela observa:

Eles não pesquisam as mulheres. A mulher fica de lado, sempre lá para os fundos da casa. Eles não chamam as mulheres para pesquisar. Fiquei observando isso desde quando meu marido era vivo e eu me perguntava: por que os antropólogos vão à aldeia e só pesquisam os homens? Só andam com os homens? Os mensageiros da aldeia são os homens, para dar notícia, para distribuir. Mas é falsidade os homens explicarem tudo porque não sabem tudo (Krahô, 2017, p. 2).

A autora enfatiza que as mulheres detêm importantes saberes e práticas culturais. São elas que produzem os enfeites utilizados pelos caçadores, elementos considerados essenciais para o sucesso na caça. As mulheres também dominam técnicas específicas, como a pintura corporal e outros rituais. Apesar disso, são os homens que costumam repassar essas informações aos antropólogos e, posteriormente, retorná-las às mulheres, criando um ciclo que invisibiliza a verdadeira fonte do conhecimento (Krahô, 2017).

Assim como Krahô, Letícia Yawanawá aponta o lugar das mulheres em seu povo, ao relatar que “vendo toda a luta histórica do movimento indígena – a luta dos homens –, a gente percebia que as mulheres não tinham participação. As mulheres indígenas começaram a se organizar timidamente em 1994. Você ia para um lado, ia para o outro, e só homens estavam sempre à frente” (Yawanawá, 2022, 122).

Entretanto, na contramão do apagamento das mulheres como detentoras dos saberes do seu povo, foi articulada a Marcha das Mulheres Indígenas, que teve sua primeira edição em 2019 e se uniu à sexta edição da Marcha das Margaridas: um ato de “mulheres do campo” que passa a integrar, com isso, também as ditas “mulheres da floresta”, na capital do país, por mais direitos e menos violências.

Malgrado essa união estratégica e o diálogo com movimentos mais amplos, por mais que haja interação, abertura e articulação, principalmente, em atos políticos, promovendo acoplamentos estratégicos e fundamentais, os movimentos de mulheres indígenas parecem caminhar de forma

emancipada do que se estabeleceu histórica e institucionalmente como feminismo. Suas organizações atravessam, mas ultrapassam as questões de gênero, se desenhando como base fundamental para fortalecer suas comunidades de forma geral. Seu enfrentamento ao patriarcado passa pelo desmonte, essencialmente, de sua versão colonial, consequente de uma difusão violenta da cultura ocidental moderna, forjada na branquitude (Bento, 2022), que, em seu pacto narcísico, precariza suas vidas.

Vale ressaltar que os encontros entre as organizações de mulheres indígenas proporcionam diferentes discussões e trocas de vivências, resultando em novas epistemologias, perspectivas e demandas para seu povo (Carvalho; Rodriguez, 2019) e fortalecem o movimento indígena, inspirando as mulheres de outros grupos étnicos a se organizar politicamente (Verdum, 2008).

Em termos concretos, para visibilizar suas pautas, as mulheres indígenas se inseriram em diversos espaços políticos e profissionais nos setores da saúde, educação, espiritualidade e representação política, produzindo mudanças em suas práticas e tradições, mas também conquistando investimentos para suas aldeias e posições de lideranças nos espaços de representação (Verdum, 2008; Carvalho; Rodriguez, 2019). Em que esses avanços significativos, ainda há um longo caminho para que, de fato, haja equidade de gênero na ocupação desses espaços, principalmente, pela lógica patriarcal das sociedades coloniais, que constrói barreiras no acesso das mulheres às decisões sociopolíticas de suas aldeias (Carvalho; Rodriguez, 2019). De todo modo, o reconhecimento das organizações políticas de mulheres, internas e externas às aldeias² contribui para o fortalecimento da cultura e resistência indígenas, bem como dos saberes femininos, além de delimitar e afirmar seus locais de fala (Verdum, 2008; Cardoso; Guimarães, 2012).

Também as mulheres Potiguaras, que durante séculos sofreram com massacres e invasões dos colonizadores, não deixaram de produzir estratégias de manutenção de seu território e suas tradições (Palitot, 2005), o que seguem fazendo diante das estruturas neocoloniais. As negociações e disputas entre seus saberes e os da cultura ocidental produzem efeitos em seus costumes, crenças e valores, resultando em constantes renegociações com seus sistemas educacionais, de cuidado à saúde (Grosfoguel, 2016), nas suas experiências espirituais e na sua participação político-comunitária.

Pensando a inserção das mulheres nessas negociações e disputas e, mais especificamente, para refletirmos sobre o lugar das mulheres Potiguaras na garantia de direitos e na manutenção da cultural do seu povo, iniciaremos nosso diálogo situando o território Potiguara, a convivência entre indígenas e não-indígenas e as estratégias de valorização de sua cultura. Em seguida, nos deteremos nos pressupostos metodológicos que fundamentaram os encontros com as mulheres Potiguaras e quais recursos utilizamos para conhecer e registrar os relatos de nossas interlocutoras. Seguiremos para a discussão dos dados, dimensionando a atuação das mulheres indígenas Potiguaras em diferentes campos da vida comunitária, a saber, na área da saúde, da educação, da religião e da política. E, por fim, teceremos as considerações finais.

² É comum o uso do termo “desaldeada” para se referir a uma pessoa indígena que não vive em território indígena. O termo é muitas vezes usado de forma pejorativa para desqualificar ou deslegitimar o lugar de fala de tal pessoa, o que não está em consonância com o que defendemos nesta pesquisa.

O povo Potiguar da Paraíba e a mulher indígena

“Potiguar”, em tupi, ou “comedores de camarão”, em língua portuguesa, designa os povos originários do litoral norte paraibano, que ocupam mais especificamente o território composto pelos municípios de Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição. Estima-se sua população com aproximadamente 19 mil indígenas, residentes ou não em terras demarcadas (Cardoso; Guimarães, 2012).

Em sua história, os Potiguaras sofreram grandes massacres pela posse de seu território. A conquista do espaço que hoje conforma esses três municípios ocorreu por meio de conflitos nos séculos XVIII e XIX (Novais et al., 2019), quando, os/as nativos resistiram à ocupação de seu território e aos valores europeus, lutando por suas tradições (Cardoso; Guimarães, 2012). Durante a segunda metade do século XVIII, foram incentivados os casamentos mistos, que objetivavam uma suposta integração de indígenas com não indígenas para a apropriação de partes mais extensas do seu território, com uma falsa sensação de liberdade (Palitot, 2005; Scopel, 2015). O projeto de miscigenação racial se dava em prol do branqueamento cultural, com a romantização de uma identidade nacional. Na verdade, a imposição dos valores europeus transformou costumes e ritos desse povo, incluindo o enfraquecimento e desuso da sua língua materna, o tupi, sob a hegemonia da língua portuguesa (Palitot, 2005; Renh Ga, 2023).

Cumprir registrar que, na primeira metade do século XX, os/as Potiguaras tiveram suas terras ocupadas pela Companhia de Tecidos da família Lundgren, de origem sueca, que intensificaram a tomada do território por meio de um massacre sangrento (Palitot, 2005; Cardoso; Guimarães, 2012). Frente a esses conflitos e ao processo de urbanização e apropriação de suas terras, os/as Potiguaras iniciaram um movimento de mobilização política para demarcação territorial e valorização de sua cultura (Cardoso; Guimarães, 2012).

Foi apenas em 1988 que os direitos à liberdade e diversidade cultural foram retomados pela Constituição Federal, que assegurou o ensino da língua materna e das histórias afro-brasileiras e indígenas (Brasil, 1988). Para os/as Potiguaras, a Constituição possibilitou estratégias de revalorização de sua cultura. Efetivamente, o ensino das tradições Potiguaras estimula costumes e valores ancestrais, o respeito aos ritos e à espiritualidade e o reconhecimento identitário, enfrentando o etnocentrismo nas escolas e na sociedade em geral. Nesse sentido, os/as anciões/ãs são reconhecidos/as como “donos/as do saber”, além de serem incentivadas as atividades de pesca, pinturas corporais, dança do toré e cultivo da terra (Silva; Borges, 2019).

Mesmo assim, os saberes Potiguaras ainda sofrem com a colonialidade do poder, saber e ser (Wedding; Ramos, 2020), pois um conjunto de práticas institucionais e interpessoais segue produzindo desigualdades de classes, raças/etnias e gênero, e grandes disparidades no acesso aos direitos sociais e humanos (Milanez et al., 2019). Em última análise, a colonização dos saberes tem subalternizado os povos indígenas, classificando-os como grupos “sem conhecimentos”, afinal, “alegar falta de conhecimento nesses termos é desconsiderar o efeito estrutural do racismo em regular a ideologia e a estrutura econômica” (Milanez et al., 2019, p. 2.165).

Ainda hoje, visualizamos a situação da demarcação e da convivência entre indígenas e não-indígenas, levando as mulheres a se engajarem em diferentes processos sociais, políticos e culturais em

torno da manutenção de sua tradição e do próprio autorreconhecimento étnico, que gera o fortalecimento de sua identidade como mulher indígena. As mulheres Potiguaras assumem, portanto, a defesa de seu território e de seus valores. A rigor, suas lutas por direitos envolvem a legitimação de seus saberes e o reconhecimento das tradições, de modo que seu objetivo é integrar as pautas específicas de cada povo indígena para, coletivamente, fazer resistência às iniquidades de gênero e desigualdades sociais, culturais e epistemológicas (Sacavino, 2016). Especificamente, sobre os corpos das mulheres indígenas, opera o processo colonizador, de modo interseccional, com diversas expressões de racismo, patriarcado, machismo e desigualdades socioeconômicas, mantendo-as em situações de vulnerabilidade (Hirata, 2014). Desafiando o prognóstico, apesar das pautas das mulheres indígenas terem pouca visibilidade e os abusos, assédios e violências sexuais que sofrem serem frequentemente apagados ou justificados (Potiguara, 2018), elas resistem, produzindo cotidianamente seus modos de (re)existência, como expressão da luta de seu povo.

Compreendemos os modos de (re)existência a partir das contribuições de Ailton Krenak (2019), segundo quem os povos originários vêm resistindo há mais de cinco séculos de violência e tentativas de silenciamento, o que reverbera, de modo complexo, em questões contemporâneas, na busca pelo bem-viver. Em termos reais, a destruição crescente da vida pela própria humanidade clama por novos modos de existir, que se relacionam diretamente aos modos ancestrais.

Importa frisar que a exploração dos bens da terra e dos seres colonizados está profundamente ligada à destruição do próprio planeta. Assim, é preciso investir em novas negociações e relacionamentos pessoais e institucionais. A esse respeito, os povos indígenas possuem experiência e sabedoria e vêm vivendo a proximidade do fim do mundo, procurando formas de adiá-lo:

É claro que durante esses anos nós deixamos de ser colônia para constituir o Estado brasileiro e entramos no século XXI, quando a maior parte das previsões apostava que as populações indígenas não sobreviveriam à ocupação do território, pelo menos não mantendo formas próprias de organização, capazes de gerir suas vidas. Isso porque a máquina estatal atua para desfazer as formas de organização das nossas sociedades, buscando uma integração entre as populações e o conjunto da sociedade brasileira (Krenak, 2019, p. 39).

Esta máquina estatal, da qual fala Krenak, é a mesma que institui o patriarcado como sistema hegemônico. Como consequência, é impossível desassociar modos de vida não-exploratórios da presença de mulheres em espaços de organização comunitários. Isso porque capitalismo, colonialismo e patriarcalismo possuem a mesma raiz. Como nos explica Rose Marie Muraro (2015, p. 6), as culturas originárias costumam ser cooperativas, sem “coerção ou centralização”, com “rodízio de lideranças”, sendo as relações de gênero “mais fluidas do que viriam a ser nas futuras sociedades patriarcais”. Não por acaso, muitas daquelas sociedades cooperativas também são consideradas matricêntricas – não porque nelas prevalece uma superioridade política das “mulheres” ou “mães”, mas pelo fato de que a lógica de cuidado comunitário integra a presença das mulheres de forma protagonista.

A ideia ocidental de propriedade privada – e a transmissão de poder via bens e herança aos descendentes – insere uma lógica de disputa e dominação. Essa concepção, por sua vez, instaura a competitividade e a violência como modo de vida. Tal lógica, que conduziu guerras e invasões de territórios – como a que se estabeleceu como “descobrimento do Brasil” –, se funda no rompimento de uma relação mais integrada com o mundo operando um paradigma de dominação e de exploração daquilo que passa a ser entendido como “o outro” (outros povos, outros animais, a terra etc.), que vem fundamentando até hoje o modo de produção capitalista.

A liberdade das mulheres passa a ser também cerceada nesse sistema, principalmente, pelo domínio de sua sexualidade, no que diz respeito ao controle reprodutivo da espécie, ou seja, à produção de mão de obra e à garantia da estabilidade e manutenção das linhas sucessórias entre os homens. Para isso, foi reduzida sua participação ativa no espaço público, direcionando seu papel social à maternagem e cuidados domésticos. Esse dismantelamento da noção de comunidade em prol da instituição da Família – cada vez mais nuclear e alinhada à ideia de Estado – e, por conseguinte, a noção polarizada entre o público e o privado são a base da submissão estrutural das mulheres.

Esse processo é pulverizado e ganha roupagens particulares em cada enquadramento, mas é impossível desassociar os feminismos e os movimentos de mulheres da tentativa de subversão da mesma lógica que aniquila os povos e as culturas indígenas: uma estrutura violenta de acúmulo de riquezas, de sobrenomes, da precarização da vida e da saúde, operando em tecnologias nefastas e sofisticadas, e que se coloca cada vez mais no centro do debate sobre a insustentabilidade da humanidade.

Com o escopo de entender os processos de (re)existência das mulheres Potiguaras, criamos, em 2018, o macroprojeto de pesquisa-extensão “Partejar Potiguara”, que integra a pesquisa “Partejar: um olhar sobre as parteiras potiguara”, da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Assim, buscamos acompanhar, conhecer, mapear e produzir visibilidades para as práticas e saberes das mulheres parteiras das aldeias Potiguaras da Paraíba. Com uma equipe de docentes e discentes de diferentes áreas do saber (saúde, comunicação e antropologia), foi possível a aproximação com seus modos de vida, despertando nossos olhares para suas inserções nos espaços de educação, religião, saúde, economia e representação política local. Buscamos, pois, processar a experiência vivida de produção de saberes compartilhados com as mulheres Potiguaras, produzindo novas compreensões e afetações a partir do encontro com os processos de (re)existências das interlocutoras.

Procedimentos metodológicos

Nosso primeiro contato com as parteiras Potiguaras ocorreu durante o II Encontro de Enfermagem Obstétrica e Neonatal da Paraíba, realizado em agosto de 2018, em João Pessoa, onde conhecemos duas parteiras tradicionais atuantes nas comunidades. A partir dessa interlocução, combinamos uma visita às aldeias, que se deu em dezembro de 2018. Impactadas a força das mulheres Potiguaras, retornamos às aldeias em janeiro de 2019, quando pactuamos a realização do macroprojeto de pesquisa-extensão “Partejar Potiguara” junto à Associação de Mulheres Guerreiras Indígenas Potiguaras (AMGIP),

que participou de todo o desenvolvimento do projeto, particularmente, nos processos de planejamento e avaliação.

Entre fevereiro e dezembro de 2019, fizemos 18 encontros em 10 das 32 aldeias Potiguara (Forte, Lagoa do Mato, São Francisco, Laranjeira, São Miguel, Brejinho, Akajutibiró, Grupiuna, Tracoeira e Tramataia), escolhidas em comum acordo com as Potiguaras que acompanhavam o projeto.

Num primeiro momento, realizamos rodas de conversas sobre o projeto, para conhecermos as mulheres, trocarmos experiências, partilharmos saberes e produzirmos vínculos, além de intensas trocas de afeição. Em cada roda, participaram de 5 a 20 mulheres, parteiras ou não. Em alguns momentos, exibimos filmes que abordavam a organização sociopolítica de mulheres indígenas e saberes de cuidado à saúde e sobre as parteiras tradicionais. Com isso, buscamos construir momentos acolhedores, nos quais a troca de saberes poderia ocorrer de maneira leve e livre.

Além das rodas de conversas, foram realizadas 17 entrevistas abertas com 16 mulheres potiguara, no intuito de aprofundar nosso conhecimento sobre suas narrativas de vidas, seus saberes e suas experiências. Foram sete parteiras, atuantes ou não, e mais nove mulheres engajadas no cuidado à saúde de outras mulheres que compartilharam conosco seus saberes, técnicas e experiências. Elas tinham idades entre 30 e 80 anos, com nível de escolaridade diverso: quatro concluíram ou estão inseridas no Ensino Superior; cinco participaram das capacitações ofertadas pelo Ministério da Saúde e/ou são técnicas em enfermagem; e as demais possuem o Ensino Básico incompleto.

Deve-se enfatizar que as viagens às aldeias ocorreram quinzenalmente, aos sábados, com saída da capital paraibana às 7h e retorno às 18h30. Além disso, participamos de encontros e eventos específicos do Povo Potiguara para os quais fomos convidadas, como o Toré da Lua-Cheia (ritual mensal), um evento sobre aleitamento materno, a festividade em alusão ao Dia dos Povos Indígenas³, o 6º Encontro da Associação de Mulheres Guerreiras Indígenas Potiguara etc.

Normalmente, o transporte às aldeias era disponibilizado pela Secretaria de Estado da Saúde da Paraíba e/ou pela Universidade Federal da Paraíba, mas com várias discontinuidades, sendo necessário viabilizarmos nosso transporte com recursos próprios das docentes vinculadas ao projeto. As dificuldades de transporte, associadas ao contexto de isolamento social ocasionado pela Covid-19 em março de 2020, levaram à suspensão das atividades do projeto, ainda que o contato com as mulheres era mantido via aplicativo, em especial, o WhatsApp, com trocas de informações e apoio constante de diversas ordens.

Para registro e sistematização dos materiais produzidos neste projeto, as entrevistas foram gravadas e, posteriormente, transcritas. Todas as visitas às comunidades foram registradas em diários de campo, em fotos, áudios e em vídeos. Na verdade, o material foi processado em reuniões de equipe do Partejar e discutido com as mulheres da AMGIP, que compartilharam a coordenação do projeto. Para a sistematização das narrativas, optamos pela proposta metodológica de narrativas de vida

³ À época, a data comemorativa do dia 19 de abril ainda se chamava Dia do Índio, pois sua nomenclatura oficial não havia sido alterada pelo projeto de lei n. 5.466/2019, aprovado pelo Congresso Nacional em 2022. Decidimos, de todo modo, adotar para este texto o novo nome, que também foi assimilado pelos Potiguaras nos anos seguintes à mudança. A festividade, aberta ao público, acontece anualmente na Aldeia São Francisco, também chamada de Aldeia Mãe, e reúne os Potiguaras em uma programação com foco na união e na resistência do seu povo.

(Jovchelovitch; Bauer, 2002) e, para a sistematização dos processos vividos e das informações obtidas nos encontros, o material foi processado à luz dos referenciais teóricos que sustentam o estudo. As narrativas foram organizadas a partir dos relatos das mulheres sobre suas atuações na comunidade (seja no âmbito da educação, da saúde, da religião e da representação política), tentando compreender os seus movimentos de (re)existência e fortalecimento da cultura Potiguara.

O “Projeto Partejar: um olhar sobre as parteiras Potiguara” foi aprovado pelo Comitê de Ética e Pesquisa em Seres Humanos do Centro de Ciências Médicas (CCM/UFPB), sob o número CAAE: 10145119.6.0000.8069. Todas as mulheres que participaram do estudo assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), conforme exigido pelas normas institucionais de ética em pesquisa. Ademais, houve autorização expressa por parte das próprias mulheres para que suas histórias de vida fossem publicadas com a identificação de seus nomes. Essa decisão foi respeitada e acolhida pelo projeto, possibilitando que suas trajetórias fossem apresentadas de forma íntegra e nominal, em reconhecimento à sua contribuição e protagonismo.

Resultados e discussão

Durante as rodas de conversas e as entrevistas, dialogamos com mulheres inseridas em diferentes ações sociopolíticas de suas comunidades, seja na saúde, educação, representação política ou religião. Essas mulheres são porta-vozes de seu povo, criando uma ponte reflexiva entre os saberes tradicionais e a cultura contemporânea (Palitot, 2005).

No campo da saúde, encontramos mulheres desempenhando funções basilares, como agentes de saúde indígena, técnicas de enfermagem e/ou enfermeiras. Elas, a exemplo de Cida Potiguara, reconhecem que os conhecimentos científicos são fundamentais para aprimorar as técnicas já existentes, principalmente, diante das mudanças que ocorreram ao longo dos anos e do surgimento de novas doenças. Dessa forma, a atuação das técnicas biomédicas é negociada e articulada com os saberes tradicionais, visando, estrategicamente, a investimentos e melhorias para suas comunidades.

Não obstante, elas reconhecem os efeitos da colonialidade e do racismo epistêmico que vivenciam, ao apontarem que seus saberes tradicionais foram marginalizados pela medicina ocidental, sendo considerados secundários, principalmente os que envolvem ritos (Grosfoguel, 2016). Vale destacar que o Povo Potiguara é acompanhado pelo Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) localizado em João Pessoa (PB), tendo pólos-bases localizados nos municípios de Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição, responsáveis pelos serviços de atenção à saúde das 32 aldeias e, também, de indígenas residentes fora dos territórios demarcados.

Embora o Programa Nacional de Saúde Indígena preveja o respeito à culturalidade dos povos originários, ainda predomina o preconceito sobre as práticas culturais indígenas de cuidado e autocuidado na saúde (Ferreira, 2013a). De acordo com o relato da enfermeira e parteira potiguara Cida Potiguara, “os sistemas de saúde ‘só querem corrigir’ [...]. Não querem nem saber de parteiras. A parteira ficou largada. Eles não valorizam o trabalho delas, não veem sua base cultural” (Novais; Sampaio; Freitas, 2025, p. 74).

A falta de uma política nacional de saúde integrativa, capaz de unir, efetivamente, a abordagem biomédica e o conhecimento indígena, é uma realidade em diferentes cenários. Em todos eles, porém, as implicações são as mesmas que nossa interlocutora descreveu. Como ilustração dos impasses vividos pelo povo Yawanawá, conta-se que a “saúde indígena não teve a preocupação de incluir a parteira e o pajé para que eles dessem continuidade e passassem seu conhecimento para os jovens, para os agentes de saúde. Eles foram deixados de escanteio” (Yawanawá, 2022, p. 123).

Para os povos indígenas, o modo de cuidar e autocuidar durante a concepção, o parto e o nascimento implica em proteger a pessoa que gesta e o bebê de adoecimentos, tanto na dimensão do corpo, quanto da alma (Ferreira, 2013a). Mesmo que o respeito à cultura e sabedoria tradicionais indígena esteja previsto nas políticas de saúde brasileiras, o que opera nas práticas cotidianas é a intervenção biomédica sobre os corpos que gestam, sujeitando sua saúde à medicalização (Ferreira, 2013a; Scopel, 2015), comumente de forma excessiva ou exclusiva, desconsiderando outros fatores fundamentais ao seu equilíbrio. A intenção das parteiras Potiguaras é que os saberes tradicionais e biomédicos andem lado a lado, um complementando o outro, contribuindo para um sistema de saúde equânime, observando as especificidades de cada pessoa, assim como fazem tantas outras mulheres que (re)existem em suas práticas tradicionais de saúde (Ferreira, 2013b).

Nesta direção, Cida Potiguará diz atender às demandas de seu povo, no diálogo entre os saberes tradicionais e a medicina ocidental, buscando intervir no processo de medicalização dos processos fisiológicos, como gestação e parto. Todavia, o crescente contato das mulheres indígenas com o modelo biomédico pode gerar assimetrias de poder e hierarquização de saberes que são justificadas pelas estratégias político-institucionais de redução das mortes maternas (Scopel, 2015). Consequentemente, a desvalorização do conhecimento tradicional perpassa a vivência de mulheres em diferentes aldeias Brasil afora, tal qual como ocorre no Acre: “A criação da saúde indígena deixou os pajés e as parteiras de lado. As parteiras têm muito conhecimento. Elas são as doutoras, elas são formadas, mas na sua tradição, no seu conhecimento das plantas medicinais” (Yawanawá, 2022, p. 123).

Dentre as mulheres participantes do projeto, há parteiras tradicionais atuantes, como Mãe Nancy e Cida Potiguará, que se apropriam dos saberes científicos para se inserirem nos espaços dos quais foram excluídas durante séculos pela hegemonia patriarcal da medicina ocidental (Weding; Ramos, 2020). A presença de indígenas na composição das equipes de saúde institucional, com enfermeiras e técnicas de enfermagem que também atuam na arte do partejar, é uma estratégia de resistência, especialmente, das que reivindicam no campo de atuação profissional a valorização do saber ancestral nos modos de cuidar (Ehrenreich; English, 1973).

O apagamento das culturas indígenas por meio do racismo epistêmico está diretamente ligado ao papel histórico da universidade como principal espaço de produção e validação do conhecimento. Ao longo do tempo, ela foi – e, muitas vezes, ainda é – utilizada para reforçar os interesses dos colonizadores no mundo moderno, servindo como uma ferramenta de dominação ao definir, classificar e controlar os povos indígenas com base em lógicas eurocêntricas (Renh Ga, 2023). Assim, a universidade tornou-se

um instrumento da colonização, apagando sistematicamente os saberes, ciências e cosmologias dos povos originários.

Apesar disso, esse cenário vem se transformando gradualmente. Cada vez mais, os povos indígenas têm ocupado esses espaços e desafiado suas estruturas, forçando a universidade a repensar seus conceitos, práticas e sua própria forma de se relacionar com a Terra (Renh Ga, 2023). A presença indígena nesses ambientes acadêmicos não apenas rompe com a exclusão histórica, mas também inaugura novas possibilidades de diálogo, valorização dos saberes plurais e construção de uma ciência mais inclusiva, que reconheça e respeite a diversidade epistêmica existente nos modos de vida dos povos originários.

No âmbito educacional, realizamos entrevistas com mulheres do Povo Potiguará que desempenharam um papel significativo na implementação do “ensino diferenciado indígena” nas escolas de sua comunidade. Essa atuação resultou na inclusão da língua tupi e da disciplina de etno-história no currículo escolar, como forma de enfrentamento ao racismo epistêmico presente na educação indígena (Silva; Borges, 2019). Ressalta-se que a língua constitui um elemento central no fortalecimento cultural, promovendo a resiliência e a afirmação identitária dos povos indígenas (Renh Ga, 2023). Além disso, identificamos projetos pedagógicos desenvolvidos com crianças, jovens e adultos na Associação Toré Forte, administrada por uma mulher indígena, que atuava também como representante Potiguará no conselho tutelar do município de Baía da Traição (PB).

Entrevistamos, do mesmo modo, a pedagoga indígena Nilda Potiguará, que faleceu em 13 de junho de 2022, e era referência na luta pela inclusão do ensino diferenciado e da cultura indígena, que assumira o cargo de vice-diretora e, em seguida, de diretora de uma das escolas de referência entre os/as Potiguará (Novais; Sampaio; Silva, 2025). Ela relatou a importância das escolas para formação de futuros/as cidadãos/ãs, pois as crianças devem ser ensinadas a lutar por suas tradições e manterem sua cultura, com protagonismo da família e da comunidade indígena. Todos/as são responsáveis pelo ensino dos valores culturais, cosmológicos e ambientais de seu povo. Assim, o ensino diferenciado torna-se uma ferramenta descolonizadora, proporcionando ao povo indígena a oportunidade de operar a escola como um dispositivo de (re)existência (Silva; Borges, 2019).

Ela apontava, ainda, para a importância de sua formação acadêmica no fortalecimento de seu povo, compreendendo que mais indígenas devem ingressar na universidade para descolonizar a produção de conhecimento acadêmico (Linhart et al., 2017) importante “porque nós [indígenas] precisamos conviver com a diversidade. Não existe barreira entre as pessoas enquanto se trata de pesquisa, estudos, conversa ou de uma complementação na teoria para a vida. Não tem essa divisão” (Potiguará, 2019).

No âmbito da espiritualidade e da religião, Nilda Potiguará afirmava que, mesmo quando inseridas em comunidades cristãs, “a gente tem que seguir uma cultura indígena, pois ela eleva um padrão de religião indígena de resistência” (Potiguará, 2019; Novais; Sampaio; Silva, 2025, p. 496). Já Cida Potiguará, parteira e enfermeira, também fala sobre a relação de seu povo com o sincretismo religioso e afirma que “o povo Potiguará é muito entendido, ecumênico, que respeita as religiões” (Novais et al, 2021,

p. 69). Mesmo com a forte presença das religiões católica e evangélica nas aldeias e, em menor intensidade, de cultos de matrizes africanas, percebemos a permanência do vínculo das indígenas com sua ancestralidade.

O Povo Potiguara conecta-se com seus antepassados e entidades por meio da espiritualidade indígena, conciliando suas experiências religiosas com as espirituais (Mendonça et al., 2015). Para elas, manter a conexão entre essas duas dimensões existenciais é fundamental para construção da identidade indígena (Mendonça et al., 2015). Chamou nossa atenção o encontro com uma Potiguara que desenvolve a pajelança, conhecida como pajé Fátima da Conceição, pois é uma atividade tradicionalmente desenvolvida por homens (Albuquerque; Faro, 2012), evidenciando o fortalecimento do protagonismo feminino nos diversos espaços em suas comunidades.

Um dos rituais espirituais dos Potiguaras é o Toré da Lua-Cheia, que acontece sempre nesta fase da lua, e, segundo o pajé que o conduz, era praticado pelos ancestrais para libertação espiritual e partilha entre os/as participantes. O rito, que conta com a presença de fogueira e instrumentos percussivos, e acontece em disposição circular (roda), envolve práticas, danças e cantos da espiritualidade Potiguara, com elementos religiosos do catolicismo e, preponderantemente, da Jurema Sagrada, espiritualidade oriunda do litoral sul paraibano, que possui elementos de origem indígena e afro-brasileira (Palitot; Souza Júnior, 2005).

Para além desse rito específico, o toré é um ritual importante para os Potiguaras (e diversos povos indígenas, cada um com suas variações). Este envolve danças, cantos, pinturas corporais, uso de adornos, entre outras simbologias (Palitot; Souza Júnior, 2005). Ele mantém a conexão dos/as indígenas com a força de seus antepassados. Mas, de forma inequívoca, o toré é um ato político de reafirmação da identidade indígena (Palitot; Souza Júnior, 2005). Essa expressão de etnicidade, cultura e religiosidade foi fundamental para os processos políticos e sociais de resistência e construção de grupos étnicos unificados, representando tanto o reconhecimento de cada povo indígena, quanto ressignificando suas tradições, presentes no dinamismo cultural (Palitot; Souza Júnior, 2005).

Exemplo disso é o uso do cocar entre as indígenas. Tradicionalmente, existiam diferenciações entre cocares para mulheres e homens, elas devendo usar adornos menores de flores e eles adornos maiores de penas. Durante diálogo com algumas mulheres Potiguaras, elas ressaltaram que muitas vezes foram advertidas por usarem cocares grandes de pena. Com a persistência do uso subversivo, elas conseguiram legitimar o seu uso do adorno maior, ecoando sua luta pelo empoderamento das mulheres. Atualmente é possível visualizar meninas usando cocares de diversos tamanhos, formatos e materiais nos diversos momentos de celebração.

Por ser um ritual sagrado, algumas Potiguaras reclamam do uso exagerado dos equipamentos midiáticos durante a ritualística. Nas palavras da pedagoga Nilda Potiguara, “o toré deveria ser muito restrito, sem intervenção de câmera, sem intervenção de todo e qualquer processo midiático. Isso aí descaracteriza o ponto de vista cultural” (Novais et al, 2023, p. 13).

Também na representação política local, conhecemos mulheres exercendo o cargo de cacique e vereadoras, como, por exemplo, a Comadre Guerreira (Novais; Sampaio; Valle, 2025) e a Cacique Cal.

Elas atuam ativamente na elaboração de políticas públicas para suas comunidades e auxiliam a população na luta pela demarcação do território, assistência à saúde, educação de qualidade etc. Foram essas mulheres as responsáveis pela recuperação de espaços comunitários como o Palácio Lundgren e a revitalização da Lagoa Encantada.

O Palácio Lundgren, casarão construído pela família responsável pela urbanização de Rio Tinto e massacre dos/as Potiguaras, foi ressignificado no processo de reafirmação identitária pela Cacique da Aldeia Monte-Mor e vereadora do município de Rio Tinto, para sediar o Museu Potiguara e preservar os bens materiais e imateriais (com uso de acervos audiovisuais) de sua cultura e tradições. Já a Lagoa Encantada, tida pelos/as Potiguaras como uma das maravilhas naturais existentes nas aldeias, foi revitalizada pela então Cacique da aldeia Lagoa do Mato, recebendo o Prêmio Culturas Indígenas (Novais et al., 2019).

Comadre Guerreira, que também é uma liderança da AMGIP, junto a outras guerreiras, busca apoio de associações de mulheres da Paraíba e do governo estadual para incentivo a palestras, cursos e formações de educação e saúde em suas comunidades. Essas organizações são importantes para as mulheres explorem suas opiniões e pautas nas assembleias e reuniões que visam à (re)existência de suas tradições (Verdum, 2008).

Conhecemos também uma parteira anciã com uma importante trajetória na política local, D. Iraci Cassiano Soares, conhecida como Mãe/Tia Nanci. Ela foi prefeita do município de Baía da Traição, a primeira prefeita indígena do Brasil. A parteira relata que aprendeu a arte do partear ainda nova, com sua mãe e as anciãs de seu tempo. Anos depois, participou de cursos ofertados pelos órgãos da saúde, estadual e federal. Atualmente aposentada, ainda realiza partos, caso necessário, sendo a principal referência na iniciação das parteiras mais jovens.

Nos exemplos mencionados, evidencia-se a força das mulheres potiguara na luta em defesa de seu povo. Historicamente, esses espaços de protagonismo foram majoritariamente ocupados por homens. No entanto, conforme destacado por Renh Ga (2023), as mulheres indígenas também assumem, cada vez mais, posições de liderança nos processos de resistência e enfrentamento ao machismo. A Marcha das Mulheres Indígenas constitui um importante exemplo da mobilização unificada de mulheres indígenas, ao reivindicar respeito, reconhecimento e valorização de suas vidas, saberes e identidades.

Diante disso, passamos a refletir sobre as diferentes funções sociais que essas mulheres indígenas assumem com objetivo de fortalecer sua cultura, atuando como professoras, diretoras, agentes de saúde, enfermeiras, prefeitas, vereadoras, caciques, pajé, entre outros (Novais et al., 2019). É preciso ressaltar que as Potiguaras são imprescindíveis para o processo de transformação na educação e saúde indígena, inserindo-se em cargos de liderança e atraindo investimentos para a comunidade.

O Projeto Partear proporcionou partilhas e trocas de conhecimentos entre integrantes da universidade e as Potiguaras, possibilitando a articulação de conhecimentos e competências, com a finalidade de contribuir para uma formação universitária socialmente orientada (Linhart et al., 2017). As mulheres continuam promovendo rodas de conversa com gestantes, desenvolvendo aulas sobre saúde indígena, práticas ancestrais nas escolas, rituais da cultura Potiguara e organização política local. Nossos

encontros colocaram na roda a importância de suas práticas comunitárias para a qualificação do cuidado em saúde e fortalecimento de sua cultura.

A pesquisa finalizou suas atividades em 2021 e, após quase três anos, ainda é possível visualizar os desdobramentos dos encontros e reflexões geradas em seu período de execução junto às mulheres Potiguaras, que inauguraram, no dia 15 de março de 2024, a Casa das Parteiras Indígenas Potiguara da Paraíba, localizada na Aldeia Forte, no município de Baía da Traição. Em seus depoimentos, é destacada a importância desse espaço para o fortalecimento da cultura Potiguara e das práticas de cuidado às saúdes ancestrais, proporcionando um espaço de acolhimento e de protagonismo das mulheres.

Considerações finais

Os processos abordados neste texto são apenas parte das inúmeras reflexões levantadas a partir dos encontros do projeto. A interdisciplinaridade deste trabalho foi essencial para as análises e diferentes produções teóricas, com efeitos na formação acadêmica do grupo de pesquisa-extensão e nas lutas cotidianas das mulheres Potiguaras. O projeto contribuiu com as pesquisas em saúde indígena e valorização de saberes tradicionais, divulgando as pautas Potiguaras, seus movimentos de mulheres e a importância dos saberes tradicionais para reafirmação da identidade indígena e garantia dos direitos dos povos originários.

É de extrema relevância reconhecer a luta dos povos indígenas e sua resistência ao processo colonizador, para identificar as marcas do atual sistema genocida, que exclui, marginaliza e extermina os saberes e corpos de grupos subalternizados. Os/as potiguara resistem não somente lutando por sua integridade corpórea e direito sobre suas terras, mas negociando a manutenção de seus modos (re)existir. Os movimentos protagonizados pelas mulheres potiguara, nesse sentido, atualizam nosso olhar sobre os feminismos, sob a perspectiva indígena, no sentido de promover uma compreensão expandida da luta e da resistência em prol de modos de vida não exploratórios.

Visibilizar essas lutas e negociações são fundamentais no reconhecimento das diversidades e, fundamentalmente, na reorganização da cultura não indígena, pois, como diz Krenak (2019, p. 31), “tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como vão fazer para escapar dessa”. Os espaços acadêmicos e os feminismos precisam reconhecer e se atravessar pelos saberes tradicionais, como fonte de conhecimento e luta legítima, importante, complexa, profunda e necessária para a humanidade e o planeta. Concluímos na defesa do fortalecimento dos laços e simbologias das mulheres indígenas, de seus modos vida e de (re)existência e da manutenção de sua cultura, como parte da mobilização política de todas as mulheres pelo direito ao bem-viver, à vida física, material e simbólico-cultural.

Referências

- ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa; FARO, Mayra Cristina Silva. Saberes de cura: um estudo sobre pajelança cabocla e mulheres pajés da Amazônia. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 5, n. 13, p. 57-72, 2012.
- BECKER, Sandra Greice et al. Dialogando sobre o processo saúde/doença com a Antropologia: entrevista com Esther Jean Langdon. *Revista Brasileira de Enfermagem*, v. 62, p. 323-326, 2009.

- BENTO, Cida. *Pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BOFF, Leonardo. *Espiritualidade: um caminho de transformação*. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1988.
- CARDOSO, Thiago Mota; GUIMARÃES, Gabriella Casimiro (Orgs.). *Etnomapeamento dos Potiguaras da Paraíba*. Brasília: FUNAI/CGMT/CGETNO/CGGAM, 2012.
- CARVALHO, Lizia de Oliveira; RODRIGUEZ, Nidia Rosmery Bustillos. Comunicadoras indígenas e afrodescendentes latino-americanas: sororidade e identidades. *Revista Estudos Feministas*, n. 27, p. 1-9, 2019.
- COLLET, Celia Leticia Gouvêa. Interculturalidade e educação escolar indígena: um breve histórico. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.). *Formação de professores indígenas: repensando trajetórias*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006, p. 115-130.
- EHRENREICH, Barbara; ENGLISH, Deirdre. *Bruxas, parteiras e enfermeiras: uma história das curandeiras*. Nova York: The Feminist Press, 1973.
- FERREIRA, Luciane Ouriques. Saúde e relações de gênero: uma reflexão sobre os desafios para a implantação de políticas públicas de atenção à saúde da mulher indígena. *Ciência & Saúde Coletiva*, v. 18, n. 4, p. 1.151-1.159, 2013a.
- FERREIRA, Luciane Ouriques. A emergência da medicina tradicional indígena no campo das políticas públicas. *História, Ciências, Saúde*, v. 20, p. 203-219, 2013b.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GROSGOUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, p. 25-49, 2016.
- HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. *Tempo Social*, v. 26, p. 61-73, 2014.
- JOVCHELOVITCH, Sandra; BAUER, Martin. Entrevista narrativa. In: BAUER, Martin; GASKELL, George (Orgs.). *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som: um manual prático*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 90-113.
- KRAHÔ, Creuza Prumkwyj. Mulheres-cabaças. *Piseagrama*, n. 11, p. 110-117, 2017.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LINHART, Jan et al. Auto-etnografia colaborativa entre os Potiguaras e a capacitação de intelectuais orgânicos. In: Seminário Internacional do Extensão Multidisciplinar para o Desenvolvimento Rural. *Anais...* Campinas: Galoá, 2017, p. 1-15.
- MAIA, Luna Maia. “Com o poder de Deus nas mãos”: concepções das parteiras acerca da vivência do parto numa perspectiva da espiritualidade. 154f. Mestrado em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013.
- MENDONÇA, Joselma Bianca Silva de Souza et al. O mito da “Cumade Fulorzinha” e o mito de Elias: imaginários, desejos e transcendências. In: Congresso Lusófono de Ciência das Religiões. *Anais...* Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2015, p. 177-187.
- MENÉNDEZ, Eduardo. Modelos de atención de los padecimientos: de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. *Ciência e Saúde Coletiva*, v. 8, p. 185-207, 2003.
- MILANEZ, Felipe et al. Existência e diferença: o racismo contra os povos indígenas. *Revista Direito e Práxis*, v. 10, p. 2.161-2.181, 2019.
- MURARO, Rose Marie. Breve introdução histórica. In: KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James (Orgs.). *O martelo das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2015, p. 177-187.
- NOVAIS, Nathália Jorge; SAMPAIO, Juliana; FREITAS, Waglânia de Mendonça Faustino. Cida Potiguaras. In: VEIGA, Ana Maria et al. (Orgs.). *Dicionário de mulheres paraibanas*. São Paulo: Pimenta Cultural, 2025, p. 130-134.
- NOVAIS, Nathália Jorge; SAMPAIO, Juliana; SILVA, Luziana. Nilda Potiguaras. In: VEIGA, Ana Maria et al. (Orgs.). *Dicionário de mulheres paraibanas*. São Paulo: Pimenta Cultural, 2025, p. 494-498.
- NOVAIS, Nathália Jorge; SAMPAIO, Juliana; VALLE, Isabella. Comadre Guerreira. In: VEIGA, Ana Maria et al. (Orgs.). *Dicionário de mulheres paraibanas*. São Paulo: Pimenta Cultural, 2025, p. 134-138.

NOVAIS, Nathália Jorge et al. Protagonismo feminino Potiguara: representatividade e luta. In: Seminário Nacional Gênero e Práticas Culturais: feminismo como resistência. *Anais...* João Pessoa: UECE, 2019, p. 1-10.

NOVAIS, Nathália Jorge et al. Cultura & Saúde: narrativa de vida de uma parteira e enfermeira indígena Potiguara. In: SOUZA, Alessa Cristina Pereira de et al. (Orgs.). *Compartilhando saberes: etnicidade, saúde e produtividade acadêmica em tempo de pandemia*. João Pessoa: Editora do CCTA, 2021, p. 1-17.

NOVAIS, Nathália Jorge et al. Educação indígena diferenciada: narrativa de vida de uma mulher indígena em defesa da ancestralidade cultural do povo Potiguara. *Áltera: Revista de Antropologia*, v. 16, p. 1-18, 2023.

PALITOT, Estevão Martins. *Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór*: história, etnicidade e cultura. 292f. Mestrado em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba e Universidade Federal de Campina Grande, João Pessoa, 2005.

PALITOT, Estevão Martins. A territorialidade dos Potiguara de Monte-Mór: regimes de memória, cosmologia e tradições de conhecimento. *Revista Mundaú*, n. 8, p. 115-138, 2020.

PALITOT, Estevão Martins; SOUZA JÚNIOR, Fernando Barbosa de. Todos os pássaros do céu: o toré Potiguara. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (Org.). *Toré: regime encantado dos índios do Nordeste*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana, 2005, p. 157-186.

PONTES, Ana Lúcia de et al. (Orgs.). *Vozes indígenas*. Belo Horizonte: Piseagrama, 2022.

POTIGUARA, Eliane. *Metade cara, metade máscara*. Rio de Janeiro: Grumín Edições, 2018.

RENH GA, Jovina. *A marcha das mulheres indígenas*. Ponta Grossa: UEPG/PROEX, 2023.

SACAVINO, Susana. Tecidos feministas de AbyaYala: feminismo comunitário, perspectiva decolonial e educação intercultural. *Uni-pluri/versidad*, v. 16, p. 97-109, 2016.

SILVA, Simone Maria; BORGES, Claudia Cristina do Lago. Educação escolar indígena Potiguara: uma análise estrutural e material. *Tellus*, v. 19, n. 38, p. 341-367, jan./abr. 2019.

SCOPEL, Raquel Paiva Dias. *A cosmopolítica da gestação, do parto e do pós-parto*: práticas de autoatenção e processo de medicalização entre os índios Munduruku. Brasília: Paralelo, 2015.

VALLE, Isabella Chianca Bessa Ribeiro do. *Mulheres fotógrafas*: resistências, enfrentamentos e as redes de (in)visibilidade no contexto do Recife. 392f. Doutorado em Comunicação pela Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017.

VERDUM, Ricardo (Org.). *Mulheres Indígenas, direitos e políticas públicas*. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2008.

WEDING, Josiane Carine; RAMOS, João Daniel Dorneles. A colonialidade nas práticas de saúde e as resistências de benzedeiras. *Mediações*, v. 25, n. 2, p. 488-503, 2020.

YAWANAWÁ, Letícia. Conhecer as plantas, ouvir as mulheres. In: PONTES, Ana Lúcia et al. (Orgs.). *Vozes Indígenas*. Belo Horizonte: Piseagrama, 2022, p. 120-137.