



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS HUMANAS

Nayara de Lima Monteiro

Parteiras tradicionais: encruzilhadas entre a produção de conhecimentos indígenas,
afrodiaspóricos e científico-modernos

Florianópolis

2023

Nayara de Lima Monteiro

Parteiras tradicionais: encruzilhadas entre a produção de conhecimentos indígenas,
afrodiaspóricos e científico-modernos

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Ciências Humanas.

Orientador(a): Prof.(a) Dr.(a) Luciana Patrícia Zucco
Coorientador(a): Prof.(a)Dr.(a) Claudia Mortari

Florianópolis

2023

Monteiro, Nayara de Lima

Parteiras tradicionais : encruzilhadas entre a produção de conhecimentos indígenas, afrodiaspóricos e científico modernos / Nayara de Lima Monteiro ; orientadora, Luciana Patrícia Zucco, coorientador, Claudia Mortari, 2023.

230 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Florianópolis, 2023.

Inclui referências.

1. Ciências Humanas. 2. Produção de conhecimento. I. Zucco, Luciana Patrícia . II. Mortari, Claudia. III. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas. IV. Título.

Nayara de Lima Monteiro

Parteiras tradicionais: encruzilhadas entre a produção de conhecimentos indígenas,
afrodiaspóricos e científico-modernos

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado, em 17 de outubro de 2023, pela
banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof.(a) Dr.(a) Elaine Müller

Instituição - UFPE

Prof.(a) Dr.(a) Karine de Souza Silva

Instituição - UFSC

Prof.(a) Dr.(a) Luisa Wittmann

Instituição - UDESC

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado
para obtenção do título de Doutora em Ciências Humanas pelo Programa de Pós-Graduação
Interdisciplinar em Ciências Humanas.

Insira neste espaço a
assinatura digital

Coordenação do Programa de Pós-Graduação

Insira neste espaço a
assinatura digital

Prof.(a) Dr.(a) Luciana Patrícia Zucco

Orientador(a)

Florianópolis, 2023.

A todos os Orixás, em especial à Mãe Oxum Ademun; às entidades da direita e da esquerda, em especial a meu grande amigo Seu Exu Pantera Negra; às parteiras tradicionais que participaram desta pesquisa, em especial à Violeta (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Não me cansarei de agradecer aos Orixás, principalmente à Mãe Oxum, dona de meu Orí, que, recém chegada em Florianópolis em 2019, me apareceu em sonho confirmando que não me deixaria sozinha, Ore Yè yé o! Assim como, agradeço às entidades da Umbanda e da Quimbanda, os caboclos, as caboclas, os pretos velhos, as pretas velhas, bem como os exus e pombo giras, principalmente ao Seu Exu Pantera Negra, meu grande amigo, guardião, que me protege, me cuidam e me ensinam na troca saudável viver a vida, o amor, a paciência, o prazer, a doçura e o trabalho de cuidar de meu Orí. Saravá Umbanda, Saravá Jurema Sagrada! Laroyê, Exu! Laroyê, Pombo Gira! Agradeço, bem como, à minha família de axé, representada aqui pelo meu Pai de Santo Aidan d'Oxum Olobá do Reino de Oxum Olobá - Terreiro de Xangô da Justiça – Cabalá de Pombo Gira Sete Saia, pelo grande auxílio para seguir no caminho de Orixá. Adupé!

Agradeço a mim, por não ter desistido do trabalho, de trilhar o caminho e ter aceitado a força, a proteção, os cuidados da espiritualidade que me acompanha para chegar até aqui. Sem fé, eu não teria conseguido.

Agradeço às parteiras tradicionais que participaram desta pesquisa, me acolheram em suas casas e virtualmente. Me responderam prontamente com um “sim!” quando entrei em contato com elas falando deste trabalho e perguntando se elas gostariam de participar. Levo vocês em meu coração e desejo que todos os atores envolvidos com o partear baseado no cuidado respeitoso cada vez mais se unam para cuidar das mulheres gestantes, suas famílias, dos bebês que chegam para a jornada neste plano.

Agradeço à minha família, minha mãe, grande amiga, meu pai, meus irmãos, por sempre estarem na contenção mesmo que distantes fisicamente. Amo vocês!

Agradeço à professora Luciana Zucco, minha orientadora, que me orientou de maneira leve e tranquila no pensar e na escrita da pesquisa. Conseguimos! À professora Claudia Mortari, minha co-orientadora, que me acolheu no Aya-UDESC e me ensinou, a partir de reflexões tão necessárias, a ver que é possível, em alguma medida, a Universidade se tornar Pluriversidade. Gratidão professoras!

Aos amigos e amigas que me ajudaram a passar por essa fase tão dura, insana, bonita, que agora se finda. Gratidão!

Seguimos!

A primeira encruzilhada da nossa vida é o ventre da nossa mãe. (...) A segunda encruzilhada da nossa jornada se apresenta, o parto, a luz, o frio, a nova vida que nos distanciará, mas jamais desconectará, da música perfeita que gerou tudo o que nos tornamos dentro do ventre (Borges, 2023).

RESUMO

Esta tese aborda a parteria tradicional como epicentro de produção de conhecimento das parteiras tradicionais indígenas, quilombolas e de contextos não tradicionais situadas no Nordeste brasileiro. A construção do conhecimento e da prática da parteria dá-se em várias dimensões, tanto subjetiva quanto de forma comunitária, a partir de um legado cultural no território da América Ladina e de Abya Yala. A hipótese apresentada é a de que os conhecimentos e as práticas, articulações políticas, redes de afetos, cuidado e cura das parteiras tradicionais, podem ser lidos como uma episteme da parteria tradicional. O objetivo desta pesquisa, então, foi compreender como as parteiras tradicionais constroem uma episteme, contribuindo, assim, com o alargamento da produção de conhecimento e materializando a existência da pluriversalidade, a partir das encruzilhadas entre atores nos fluxos local/global-global/local. De natureza qualitativa e exploratório-descritiva, esta pesquisa foi realizada com auxílio de uma revisão sistemática de literatura e outras fontes interdisciplinares nas áreas de gênero, dos estudos decoloniais, étnico-raciais e do pós-colonialismo. Essas fontes referenciaram as entrevistas semi-estruturadas realizadas com sete parteiras tradicionais, bem como as vivências, com algumas, *in loco*. Mulheres estas de diferentes locais, com perfis étnico-raciais e modos de aprendizagem da parteria particulares, com atuações políticas e mobilizadoras semelhantes, unidas pelo dom que receberam ao nascerem parteiras. Ao longo da tese são abordadas as categorias encontradas ao longo das entrevistas e vivências com as parteiras, como “conhecimento oral” e “maternidade estendida”. São, por outro lado, abordadas características mais gerais que perpassam a maioria das suas experiências como fundamento para a produção de seus conhecimentos: ofícios além da parteria e matrizes étnicas/de raça do partejar. Estas características, bem como as categorias, inter cruzam-se no dia a dia dessas mulheres, mesmo que algumas não estejam tão ativas no partejar. Com isso, é possível perceber a produção de conhecimento das parteiras como epicentro de toda uma dinâmica que afeta suas vidas e as das pessoas de seu entorno, exercendo um apoio nas suas existências e nas suas comunidades. A educação formal e o conhecimento biomédico são analisados como peças de um jogo dúbio em suas experiências, aprendizagem e reconhecimento social. O exercício político do partejar abordado traz possibilidades de enxergarmos as formas políticas em que as parteiras tradicionais, seus povos e aliados(as) no passado, no presente, com vistas ao futuro, empregam com o fim de que esse ofício resista, pois as forças coloniais contrárias a este operam há séculos.

Palavras-chave: Parteiras Tradicionais; Produção de Conhecimento; Colonialidades.

ABSTRACT

This thesis addresses traditional midwifery as the epicenter of knowledge production in traditional indigenous, quilombola and non-traditional contexts located in the Brazilian Northeast. The construction of knowledge and practice of midwifery takes place in several dimensions, both subjectively and in a community way, based on a cultural legacy in the territory of América Ladina and Abya Yala. The hypothesis presented is that knowledge and practices, political articulations, affective networks, care and healing of traditional festivals can be read as an episteme of traditional midwifery. The objective of this research, then, is to understand how the traditional parts build an episteme, confident, therefore, with the expansion of knowledge production, and materializing the existence of pluriversality, from the crossroads between actors in the local/global-global/ local. Qualitative and exploratory-descriptive in nature, this research was carried out with the aid of a systematic literature review and other interdisciplinary sources in the areas of gender, decolonial, ethnic-racial studies and post-colonialism. In addition to these sources, semi-structured interviews and experiences with seven traditional parts were carried out. These women are from different places, with ethnic-racial profiles and different ways of learning midwifery, with similar political and mobilizing actions, united by the gift they receive when they are born parts. The categories found throughout the interviews and experiences with midwives will be addressed, such as “oral knowledge” and “forced motherhood”. On the other hand, more general characteristics that pervade most of their experiences as a foundation for this production of knowledge will be addressed: crafts beyond midwifery and ethnic/racial matrices of midwifery. These characteristics, as well as the categories, intersect in the daily lives of these women, even if some are not as active in midwifery. With this, it is possible to perceive the production of knowledge by the parties as the epicenter of a whole dynamic that affects their lives and those of the people around them, supporting their existence and their communities. Formal education and biomedical knowledge will be analyzed as pieces of a dubious game in their experiences, learning and social recognition. The political exercise of midwifery easily brings possibilities for us to see the political ways in which traditional midwives, their peoples and allies in the past, in the present, with a view to the future, employ in order that this profession resist, because the forces Colonial forces opposed to this have operated for centuries.

Keywords: traditional midwives; Knowledge Production; Colonialities.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Imagem feita na casa de DonAzaleia	106
Figura 2 - Altar da capela, com a estátua do Padre Cícero ao centro, localizado em uma das serras do território do Quilombo Serra da Guia. Ao lado dessa capela está o cemitério onde estão enterrados os restos mortais dos ex-escravizados que fugiram do Quilombo de Palmares no século XVIII.	107
Figura 3 - Povo Pankararu nos pés da estátua de Padre Cícero realizando sua cerimônia do Toré na versão pública.	112
Figura 4- Sala de oração, reza e cura de Dona Magnólia (créditos: Isadora Carneiro).....	116
Figura 5- Capa do livro “O médico e a rezadeira” de Antonio Lino (2016).	151
Figura 6- Cartaz de divulgação do XI Congresso Internacional de Parteiros Tradicionais do Brasil.....	175
Figura 7- Pajé Maria de Fátima – parteira do povo Potyguara (PB).	180
Figura 8- Parteiros Indígenas de Pau Brasil – BA.	180
Figura 9- Parteira Quilombola Zeni do Vale da Ribeira (SP) e Parteira Quilombola Floricelia da Ilha de Maré (BA).	181
Figura 10- Foto tirada no final do evento com as pessoas participantes.	181

LISTA DE TABELAS

Tabela 1- Fonte: elaboração própria.....	93
Tabela 2 - Nível de escolaridade das parteiras tradicionais (elaboração própria).....	129
Tabela 3- Fonte: elaboração própria a partir de BRASIL (2013).....	134

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AC	Acre
AL	Alagoas
ALAPAR	Aliança Latino-americana de Parteiras
AM	Amazonas
ANEPS	Articulação Nacional de Movimentos e Práticas de Educação Popular e Saúde
ANS	Agência Nacional de Saúde Suplementar
BA	Bahia
C.A.I.S do Parto	Centro Ativo de Integração do Ser
CBO	Classificação Brasileira de Ocupações
CE	Ceará
CIPD	Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento
CTL	Centro de Treinamento de Líderes
CPN	Centro de Parto Normal
DEM	Democratas – partido político
DNV	Declaração de Nascido Vivo
DST	Doença Sexualmente Transmissível
ES	Espírito Santo
ESCTA	Escola de Saberes, Cultura e Tradição Ancestral
FUNCULTURA-PE	Fundo Pernambucano de Incentivo à Cultura
FUSAM	Fundação de Saúde e Assistência do Município
GO	Goiás
Grupo M/C	Grupo Modernidade/Colonialidade
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IHAC	Iniciativa Hospital Amigo da Criança
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MA	Maranhão
MEC	Ministério da Educação
MG	Minas Gerais
MOPS-SE	Movimento Popular de Saúde – Sergipe
MS	Mato Grosso do Sul
MST	Movimento dos Sem Terra

MT	Mato Grosso
OMS	Organização Mundial da Saúde
ONG	Organização Não Governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
PA	Pará
PB	Paraíba
PE	Pernambuco
PPGICH	Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas
PTPT	Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais
RN	Rio Grande do Norte
RR	Roraima
SE	Sergipe
SUS	Sistema Único de Saúde
TCC	Trabalho de Conclusão de Curso
UBS	Unidade Básica de Saúde
UFPE	Universidade Federal do Pernambuco
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UNFPA	United Nations Population Found
UNICEF	Fundo das Nações Unidas para a Infância
URCA	Universidade Regional do Cariri

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	16
1.1 ANTES DE EXISTIR A PALAVRA ESCRITA, EXISTEM OS SONHOS, O IMATERIAL, A ANCESTRALIDADE QUE FALA E TRABALHA: PERCURSOS DO ANTES-DURANTE DA PESQUISA.....	16
1.2 MOTIVAÇÕES SUBJETIVAS E JUSTIFICATIVA.....	20
1.3 PARTEIRAS TRADICIONAIS	30
1.4 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA, HIPÓTESE E OBJETIVOS.....	44
1.5 PASSOS METODOLÓGICOS	57
2 CAPÍTULO 1 - IDENTIFICAÇÃO DAS PARTEIRAS TRADICIONAIS – GLOBAL-LOCAL/LOCAL-GLOBAL: FRONTEIRAS TERRITORIAIS QUE DIALOGAM	67
2.1 CARUARU-PE: MARGARIDA E VIOLETA	71
2.2 SÃO GONÇALO DO AMARANTE-RN: DONAZALÉIA, ROSA E LÍRIA	75
2.3. OS PANKARARUS: PARTEIRA INDÍGENA TULIPA PANKARARU.....	82
2.4. O QUILOMBO SERRA DA GUIA-SE: DONA MAGNÓLIA.....	85
3 CAPÍTULO 2 – CONHECIMENTOS SOBRE A PARTERIA	93
3.1. CONHECIMENTO ORAL	94
3.2 OFÍCIOS ALÉM DA PARTERIA: GRÍÔ, REZADEIRA/CURANDEIRA, MÃE DE SANTO E SUAS MATRIZES CULTURAIS-TERRITORIAIS	101
3.2 A MATERNIDADE ESTENDIDA E A COMADRAGEM.....	119
3.4 VIDA/MORTE	125
3.5 INFLUÊNCIA DA EDUCAÇÃO FORMAL NA APRENDIZAGEM	128
3.6 PARTEIRAS TRADICIONAIS COMO PROMOTORAS DA SAÚDE SEXUAL E REPRODUTIVA	132
3.7 (DES)ENCONTROS COM O CONHECIMENTO BIOMÉDICO	138
4 CAPÍTULO 3 – O EXERCÍCIO POLÍTICO DO PARTEJAR	153
4.1 ARTICULAÇÕES E ALIANÇAS POLÍTICAS NACIONAIS E INTERNACIONAIS NA PROTEÇÃO DO PARTEJAR TRADICIONAL	154
4.1.1 O trabalho das parteiras tradicionais segundo as políticas públicas brasileiras...169	
4.2 LOCAL-GLOBAL: HISTÓRICO ESCTA/CAIS DO PARTO – CAMPO DO CONGRESSO	174
4.3 DIREITOS, TRABALHO, DISCUSSÃO SALARIAL, RENDA, LEIS	199

4.4 SOCIEDADE CIVIL ORGANIZADA E A VALORIZAÇÃO DO PARTEJAR TRADICIONAL: PATRIMONIALIZAÇÃO	209
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	213
REFERÊNCIAS	218
APÊNDICE – ROTEIRO DE ENTREVISTAS SEMI-ESTRUTURADAS	230

1 INTRODUÇÃO

1.1 ANTES DE EXISTIR A PALAVRA ESCRITA, EXISTEM OS SONHOS, O IMATERIAL, A ANCESTRALIDADE QUE FALA E TRABALHA: PERCURSOS DO ANTES-DURANTE DA PESQUISA

Peço licença antes de escrever qualquer palavra mais assertiva quanto ao tema do trabalho de tese. Primeiro, a quem cuida dos portais de comunicação entre as encruzilhadas que iremos acessar neste trabalho. Laroyê, Exu! Escrevo estas palavras numa segunda-feira pós primeiro turno das eleições presidenciais em 2022, onde Lula ganha o 1º turno, mas o outro lado também sai vitorioso. Cada um com projetos de mundo diferentes, mas a oposição à Lula, o bolsonarismo, é uma das versões do século XXI do projeto colonialista do século XV que fundou o Brasil e foi revisitado e transformado no que vivemos nos tempos de agora. Ou seja, o colonialismo europeu, cristão, branco, patriarcal pariu o que chamamos de Brasil e as forças contrárias que tentam aniquilar ou ir contra tal sistema são apagadas, violentadas, compradas, usurpadas, coagidas, silenciadas ou no caso de conseguirem sobreviver a todos esses ataques, passam por uma experiência materialmente miserável, de quase nenhum direito humano básico garantido para sobre(viver).

Falo do “materialmente”, porque, por outro lado, os povos que ousam continuar lutando contra essa sistemática política de morte colonial desde o século XV, muitas vezes, encontram forças para seguir a partir da terra, da sua espiritualidade, das suas memórias, da sua fé, transformadas em cultura. Terra, espiritualidade, natureza, memórias, causos, cultura, o imaterial materializado em sua cultura é o que nos mantém vivos e vivas para continuar contrários à lógica hegemônica da unidirecionalidade que a modernidade europeia inaugurada com o colonialismo do século XV impôs e tenta nos impor até hoje. É o que o bolsonarismo representa.

Lula, por sua vez, foi o primeiro e único presidente, de nascimento e base política popular¹, nordestino, migrante no sudeste, de formação educacional com o ensino fundamental, a conseguir a proeza de entrar no sistema capitalista com a democracia burguesa neoliberal neste país como viéis político, e rumar o país a distribuir um pouco sua riqueza para além das elites do agro e do capital estrangeiro. Ele traz experiência, feitos, vivências mais profundamente conectadas aos povos mantenedoras dessas terras que se chamam Brasil. Para

¹ Esse termo é lido aqui como a frente que é ocupada por pessoas e seus universos em oposição a uma elite social e intelectual que domina a sociedade (Hall, 2013).

mim, Lula é uma das representações do que propõe os estudos decoloniais² enquanto o que fazer, quais alianças montar, como jogar o jogo da guerra colonial para conseguirmos desfrutar da vida, minimamente. Como traz Arturo Escobar (2003), um dos criadores do Grupo Modernidade/Colonialidade (Grupo M/C), a seguir um pouco do que se propõe tais estudos:

El grupo de modernidad/colonialidad ha encontrado inspiración en un amplio número de fuentes, desde las teorías críticas europeas y norteamericanas de la modernidad, hasta el grupo surasiático de estudios subalternos, la teoría feminista chicana, la teoría postcolonial y la filosofía africana; así mismo, muchos de sus miembros han operado en una perspectiva modificada de sistemas mundo. Su principal fuerza orientadora, sin embargo, es una reflexión continuada sobre la realidad cultural y política latinoamericana, incluyendo el conocimiento subalternizado de los grupos explotados y oprimidos. Si se puede decir que la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y la investigación acción participativa han sido las contribuciones más originales de Latinoamérica al pensamiento crítico en el siglo XX – con todos los condicionales que pueden aplicarse a tal originalidad—, el programa de investigación MC emerge como el heredero de esta tradición. Como se expondrá más adelante, sin embargo, existen sustantivas diferencias. Como Walter Mignolo ha argumentado, la MC debe ser vista como ‘un paradigma otro’. Antes que un nuevo paradigma ‘desde Latinoamérica – ’como puede ser el caso con la teoría de la dependencia—, el proyecto de MC no se encuadra en una historia lineal de paradigmas o epistemes; entenderlo así significaría integrarlo en la historia del pensamiento moderno. Al contrario, el programa MC debe ser entendido como una manera diferente del pensamiento, en contravía de las grandes narrativas modernistas – la cristiandad, el liberalismo y el marxismo—, localizando su propio cuestionamiento en los bordes mismos de los sistemas de pensamiento e investigaciones hacia la posibilidad de modos de pensamiento no-eurocéntricos (Escobar, 2003, p. 53-54).

Lula é a realidade espelhada na política institucional das nossas forças, potencialidades, contradições, equívocos e humildade na aprendizagem de como lidar com a modernidade tentando não cair nos binarismos neste momento histórico, porque “A modernidade é uma

² Na tese, utilizamos como uma das bases epistemológicas e metodológicas os estudos decoloniais e seu legado. Portanto, será usado o termo “decolonial”. O termo “descolonial”, quando aparecer ao longo do texto, poderá ser lido como um respiro idealista para oxigenar a escrita ou porque alguns(mas) autores(as) preferem esse termo. Caso o termo “descolonial” apareça com outro significado, será sinalizado pontualmente. Optamos, ainda, por usar autores e autoras que não se lêem como desse campo de estudos, entretanto, estão debatendo de maneira profunda o colonialismo e as colonialidades nas suas mais diversas facetas. Sobre o termo “decolonial”: “Por sua vez, a expressão ‘decolonial’ não pode ser confundida com ‘descolonização’. Em termos históricos e temporais, esta última indica uma superação do colonialismo; por seu turno, a ideia de decolonialidade indica exatamente o contrário e procura transcender a colonialidade, a face obscura da modernidade, que permanece operando ainda nos dias de hoje em um padrão mundial de poder. Trata-se de uma elaboração cunhada pelo grupo Modernidade/Colonialidade nos anos 2000 e que pretende inserir a América Latina de uma forma mais radical e posicionada no debate pós-colonial, muitas vezes, criticado por um excesso de culturalismo e mesmo eurocentrismo, devido à influência pós-estrutural e pós-moderna” (Ballestrini, 2013). “Preferimos utilizar o termo ‘decolonial’ e não ‘descolonial’. O conceito em inglês é decoloniality; sobre esse termo existe um consenso entre os autores vinculados a essa perspectiva de estudo. Já com relação à tradução para espanhol e português não há uma posição unânime. Entretanto, preferimos o termo decolonial, pelos mesmos motivos que Walsh (2009, p. 15-16). A autora prefere utilizar o termo ‘decolonial’, suprimindo o ‘s’ para marcar uma distinção com o significado de descolonizar em seu sentido clássico. Deste modo quer salientar que a intenção não é desfazer o colonial ou revertê-lo, ou seja, superar o momento colonial pelo momento pós-colonial. A intenção é provocar um posicionamento contínuo de transgredir e insurgir. O decolonial implica, portanto, uma luta contínua.” (Colaço, 2012, p. 7-8).

máquina geradora de alteridades que, em nome da razão e do humanismo, exclui de seu imaginário a hibridez, a multiplicidade, a ambigüidade e a contingência das formas de vida concretas” (Castro-gómez, 2005, p. 87).

A luta pela vida sempre persistirá, pois estamos fundados em sistemas políticos de morte. Perdemos muitos dos nossos e das nossas e de nós mesmos(as) quando perdemos nossa fé em acreditar na força de nossa ancestralidade e da nossa cultura, dos nossos sistemas de ciência e conhecimentos. E antes de terminar esse parágrafo, não é demais afirmar que vencemos as eleições gerais para Presidente da República do Brasil. Lula é presidente outra vez (!!!).

O campo do imaterial, dos sonhos, da oralidade, do não tangível são o que sustentam também a manutenção da luta pela vida. Atualmente, os estudos decoloniais e o pós-colonialismo, juntamente dos estudos étnico-raciais e de gênero que contestam as colonialidades, trazem caminhos para percebermos os encontros e desencontros nas tantas encruzilhadas exuísticas que vivemos desde o século XV. São campos epistêmico-políticos que nos trazem a possibilidade de integração de quem somos enquanto seres ligados aos nossos territórios, sejam estes aldeias, favelas e periferias em geral, quilombos, sertões, ou seja: corpo-território³, razão e espírito. Esta tese, então, caminha nesse sentido de continuar revelando e firmando que nossos conhecimentos são produzidos e ensinados de acordo com essa configuração do ser: corpo-território, razão e espírito. São estratégias criativas e mantenedoras de nossas vidas e da própria Vida enquanto entidade suprema que tudo coordena materializadas

³ O conceito de “corpo-território” foi criado por movimentos comunitários e indígenas anti-extrativistas e retomado pela socióloga argentina Veronica Gago no livro “A potência feminista, ou o desejo de transformar tudo” (2020). Segundo Fontes (2021), o extrativismo afeta a vida, o corpo e o território das mulheres, tanto na promoção de projetos de mineração quanto na expansão da monocultura ou outras atividades de exploração intensiva dos recursos naturais e, nesse sentido, “é preciso pensar tal conceito, construído pelas mulheres Xinkas, resistentes à mineração na montanha de Xalapán na Guatemala, que afirmam que defender um território da exploração sem levar em conta os corpos femininos violentados é uma incoerência”. A concepção “corpo-território” é “uma epistemologia latino-americana e caribenha feita por e desde mulheres de povos originários e inclui suas posições dentro do que denomina novos olhares ecofeministas desde o Sul” (FONTES, 2021). Corpo-território é ainda um “conceito político que evidencia como a exploração dos territórios comuns e comunitários (urbanos, suburbanos, camponeses e indígenas) implica violentar o corpo de cada um e o corpo coletivo por meio da espoliação. A conjunção das palavras corpo-território fala por si mesma: diz que é impossível recortar e isolar o corpo individual do corpo coletivo, o corpo humano do território e da paisagem. Corpo e território compactados como única palavra desliberaliza a noção do corpo como propriedade individual e especifica uma continuidade política, produtiva e epistêmica do corpo enquanto território. O corpo se revela, assim, composição de afetos, recursos e possibilidades que não são ‘individuais’, mas se singularizam, porque passam pelo corpo de cada um na medida em que cada corpo nunca é só ‘um’, mas o é sempre com outros, e com outras forças também não humanas” (FONTES, 2021, s.p). “Corpo-território é também um texto vivo que sente o mundo, degusta as emoções, toca e respira as cosmopercepções; (...) aprende que os atravessamentos das experiências nos leva a trocar de pele, alcançar outras corporalidades e expandir nossas concepções de mundo” (MIRANDA, 2020, p. 25).

em técnicas, atividades, afetos, lutas políticas no dia a dia de nossos povos indígenas, negros, interraciais, brancos em processo de decolonização.

Por isso, precisamos compreender que sem acessar a encruzilhada que nos interconectam e serve também de despedida para seguirmos caminhos coletivo-subjetivos, estamos fadados(as) à unidirecionalidade moderna/colonial que serve a nossa morte. E é hoje, por compreender algo da força da encruzilhada, que este trabalho, que foi sonho em outros momentos, materializa-se em palavras e desdobrar-se-á em riquezas, direitos garantidos e axé para todas as pessoas que comungam dos nossos berços e seus ensinamentos.

UMA OFERTA. Um sacrifício arriado nas barras do tempo. Aí está um ebó cuspidado nas esquinas do hoje. Uma política parida nos vazios, uma pedagogia que se tece nas invenções cotidianas. Iniciei pelos cacós, por aquilo que em meio aos escombros permanece vivo. No final, já reerguidos, cantaremos que os caminhos são inacabados. Nesse tom, como quem cospe cachaça ao vento, digo: a encruzilhada não é mera metáfora ou alegoria, nem tão quanto pode ser reduzida a uma espécie de fetichismo próprio do racismo e de mentalidades assombradas por um fantasma cartesiano. **A encruzilhada é a boca do mundo, é saber praticado nas margens por inúmeros seres que fazem tecnologias e poéticas de espantar a escassez abrindo caminhos.** Exu, como dono da encruzilhada, é um primado ético que diz acerca de tudo que existe e pode vir a ser. Ele nos ensina a buscar uma constante e inacabada reflexão sobre os nossos atos. **É por isso que nosso compadre é tão perigoso para esse mundo monológico e para uma sociedade irresponsável com o que se exercita enquanto vida.** Nessa esquina me cabe dizer que hoje o espírito colonial se expressa em pleno vigor, cada vez mais ‘cruzadista’, tacanho, tarado pelo terror e pelos assassinatos. Exu, ao contrário disso, é o radical da vida, que nos interpela sobre a capacidade de nos inscrevermos como beleza e potência. A sua face brincante, transgressora, pregadora de peças, é o contraponto necessário a esse latifúndio de desigualdade e mentira. **Dono da porteira do mundo é ele a força vital a ser invocada para a tarefa miúda de riscar os pontos de descolonização** (RUFINO, 2019, p. 5) (grifos nossos).

Este é um trabalho coletivo, que é gestado a partir de minha subjetividade habitada também por uma ancestralidade que me guia. É fruto de justiça divina, ancestral, reconfigurada em mostrar para o mundo a força de mulheres⁴ com ancestralidade em comum, e seu trabalho de auxiliar outras pessoas a trazerem ao mundo a vida humana por meio de partos e seu sem fim de desdobramentos em tantos campos da vida social-espiritual na sociedade global. Justiça cognitivo-epistêmica, pois eu não conseguiria entrar e sair, não tanto abalada, em tal universo científico, sem a influência de todo esse impulso ancestral, basilar a minha própria caminhada

⁴ Neste trabalho, os termos “mulher” e “feminino” são usados indicando que o conhecimento das parteiras é praticado, em sua grande maioria, por pessoas de sexo biológico e gênero referentes à construção social “mulher” e “feminino” no paradigma da binariedade em que a modernidade/colonialidade foi conformada e ainda o vivemos. Com a fase das entrevistas e pesquisa de campo, ponto esse que esteve presente no roteiro de perguntas da entrevista semi-estruturada, todas as parteiras se identificaram como “mulheres cisgêneros”. Além disso, quando falamos em gravidez, mulheres ou pessoas parindo, refere-se a pessoas com útero, mulheres cisgêneros, na sua grande maioria. Mas, a pesquisa não se fechou a dar atenção mais pontual também a que porventura aparecessem casos de homens trans ou pessoas não-binárias grávidas atendidas por parteiras.

e iniciador da proposição de sentir-pensar-viver epistemes contra as colonialidades (BISPO, 2015).

1.2 MOTIVAÇÕES SUBJETIVAS E JUSTIFICATIVA

O meu trajeto dentro da Universidade foi permeado desde o seu início pelo meu trabalho de compreender como a ciência jurídica, na graduação, poderia auxiliar a sociedade, principalmente as pessoas das classes baixas, a garantirem seus direitos humanos básicos pelas ferramentas do Direito. A questão da classe foi o propulsor de minhas primeiras reflexões e trabalho de pesquisa e extensão enquanto estudante de Direito comprometida com as causas sociais. Nesse processo, conheci os ensinamentos de Paulo Freire como metodologia que baseava os projetos de extensão que participei e criei na faculdade em que estudava juntamente às discussões da educação em direitos humanos, pois para sair do lugar de não autonomia frente às ferramentas do Direito, era necessário o trabalho de base de educação nas periferias urbanas em que trabalhávamos. Ou seja, a caminhada que fui escolhendo dentro da Universidade trilhou os caminhos do diálogo entre as ciências, conectando os campos das ciências humanas, nunca somente o Direito por si só, já que este não está isolado dos fatos sociais e das outras ciências sociais e humanas.

Priorizei, então, os encontros entre ensino, pesquisa e extensão no meu processo de aprendizagem. E foi sumariamente na extensão que aprendi que os conhecimentos ditos “populares”, que fogem à lógica moderna da ciência que aprendemos na Universidade, tem muito a nos ensinar sobre respeito à pluriversalidade e à potência da produção dos conhecimentos, para além da ciência ensinada e aprendida dentro da Universidade. A discussão, portanto, ora exposta aqui neste trabalho, vem sendo feita e vivenciada por mim há mais de uma década, mais precisamente a partir do ano de 2006. Todo esse processo permeou minhas escolhas acadêmicas, pessoais, profissionais, formas de produzir conhecimento e áreas de estudos escolhidas nesse caminhar. Porém, tudo isso não teria sentido, se eu não estivesse firmada num ditado que me Orí-entou por esses tempos traduzida nesta frase que exponho aqui para melhor entender: “Quando você segue as pegadas dos mais velhos, aprende a caminhar como eles”⁵. Compreender que nós, pessoas que descendemos de povos indígenas e afrodescendentes que nascemos e fomos criados no interior do Nordeste, temos conhecimentos, memórias ancestrais, histórias a serem vislumbradas, descobertas e recontadas é o que me

⁵ Provérbio africano escrito na dedicatória do livro de Ana Maria Gonçalves “Um defeito de cor” (2009).

animou e o que me anima a seguir na pesquisa, no trabalho da extensão e no campo da docência, e por isso esta tese é escrita.

Por isso, escrevo esta tese para aterrar. Aterrar minhas angústias do não lugar que o discurso unidirecional da modernidade presente até hoje em dia tenta alocar pessoas como eu. Escrevo para ecoar o ódio, a dor, a tristeza, o banzo, a melancolia, o sofrimento que quem veio antes de mim não teve oportunidade de bradar, só aceitar como destino único em suas vidas. Escrevo para expulgar toda a lama do passado, dos infinitos não recebidos dentro do campo profissional, de todo o racismo, sexismo, misoginia, xenofobia, racismo religioso que tentaram me fazer acreditar que eu era um lixo. Escrevo para contribuir para a redenção de meus povos, de minhas linhagens, da minha própria redenção, porque conhecimento para nossa ótica é para ser compartilhado, estar em confluência e, às vezes, em embate, com outros tantos. Escrevo para trazer à tona, desde perspectivas que contestam as colonialidades repaginadas no século XXI, as histórias, as técnicas, as ciências sufocadas, silenciadas, roubadas das parteiras tradicionais⁶ que compõem este trabalho. Para visibilizar seus caminhos na produção e manutenção das suas ciências, métodos, técnicas de auxiliar pessoas a parirem em suas comunidades ou onde quer que as chamem.

Escrevo, sobretudo, para mostrar o grandioso trabalho que essas mulheres fazem em seus contextos na promoção dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, do direito ao nascimento com dignidade, da articulação política para demarcação de território em que atuam, para um sem fim de outros direitos para serem respeitados, sendo que são mulheres que, pelo discurso hegemônico, não teriam capacidade nem de concretizar metade dessas atividades. Escrevo, além disso, para dizer e firmar que as parteiras são pessoas que auxiliam na continuidade dos povos indígenas, quilombolas, sertanejos, ribeirinhos, secularmente massacrados pelo Estado.

⁶ Em muitos lugares a parteira é conhecida como “parteira leiga”, “aparadeira”, “comadre”, “mãe de umbigo”, “cachimbeira”, entre outras denominações. Porém, seguiremos a nomenclatura que o Ministério da Saúde adota com a denominação de “parteira tradicional” por considerar que este termo reconhece e valoriza os conhecimentos e práticas tradicionais e caracteriza a formação que elas detêm. As parteiras indígenas e quilombolas estão incluídas entre as parteiras tradicionais, respeitando-se as suas especificidades étnicas e culturais (BRASIL, 2010).

Eu tenho me referido ao processo de decolonização de nossas sociedades em Abya Yala⁷ e Améfrica Ladina⁸ como um processo duplo e relacional, entrecruzado: se nós não descolonizamos nossas subjetividades, não nos olhamos internamente, nos nomeamos, nos curamos, nos amamos enquanto produzimos o conhecimento na Universidade, muito provavelmente estaremos reproduzindo a ética e o modo de vida do colonizador por meio de nossas pesquisas e atividades. Pensar em popularizar o conhecimento científico e mudar essa lógica de serem os mesmos os produtores de conhecimento ainda continua sendo uma batalha diária para quem deseja que a Universidade se preencha de povos e seja construída por e para estes mesmos povos. E ainda mais complexa torna-se a missão quando identificamos quem são esses povos, suas caras, de onde vem, seu gênero, suas experiências de vida, conhecimentos, classe, raça, qual lugar ocupam na estrutura da produção do conhecimento na geopolítica global do conhecimento. Esses povos são também mulheres e homens negras, indígenas, interracializadas localizadas no interior do Nordeste brasileiro, dos quais faço parte.

Este trabalho de tese, que também se conecta ao meu caminhar pela vida, intersecciona gênero, raça, território, espiritualidade, escolhas político-epistêmicas no campo profissional e identificações várias. Para dar fundamentação à escrita, invocarei a categoria de “escrevivência” cunhada por Conceição Evaristo (2005). Tendo em vista a invisibilização das mulheres negras, pela história oficial brasileira, assim como pela literatura e também no campo do conhecimento científico, e quando se tornam objetos da segunda ou da primeira, em geral,

⁷ Esse termo que deriva de “América Latina”, assim como outros tantos termos, tem sido contestados pelos movimentos organizados dos povos indígenas em todo o continente por reproduzir a nomeação que o colonizador apregoou a este território. Por isso, tem-se denominado a “América Latina” como “Abya Yala”. Na língua do povo Kuna, significa “Terra madura, Terra Viva ou Terra em florescimento” e é sinônimo de América e vem sendo usado como uma autodesignação dos povos originários do continente, objetivando construir um sentimento de unidade e pertencimento (CELENTANI, 2014).

⁸ Quanto ao termo “Améfrica Ladina”: “Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana, cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o *t* pelo *d* para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: *Améfrica Ladina* (não é por acaso que a *neurose cultural* brasileira tem no *racismo* o seu sintoma por excelência). Nesse contexto, todos os brasileiros (não apenas os ‘pretos’ e os ‘pardos’ do IBGE) são *ladinoamefricanos*. Para entendermos as artimanhas do racismo acima caracterizado, temos que nos reportar à categoria freudiana de *denegação* (*Verneinung*): é o ‘processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalcado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença’. Enquanto denegação dessa ladino-amefricanidade, o racismo se volta justamente contra aqueles que, do ponto de vista étnico, são os testemunhos vivos da mesma, tentando tirá-los de cena, apagá-los do mapa. Deixando para os especialistas as análises lacanianas de latinidade (...), nosso olhar se volta para a categoria *amefricanidade*. Exatamente porque ela nos permite ultrapassar limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para melhor entendimento dessa parte do mundo onde ela se manifesta: a América como um todo (austral, central, insular e setentrional). Para além de seu caráter geográfico, ela designa todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (resistência, acomodação, reinterpretação, criação de novas formas) referenciada em modelos africanos e que remete à construção de toda uma identidade étnica” (GONZALEZ, 2020, p.151) (grifos da autora).

elas aparecem retratadas a partir de estereótipos vários, por isso, para nós, escritoras e cientistas negras cabem vários cuidados. “Assenhoreando-se ‘da pena’, objeto representativo do poder falo-cêntrico branco, as escritoras negras buscam inscrever no corpus literário brasileiro imagens de uma auto-representação” (EVARISTO, 2005, p. 6). Aparece a fala de um corpo que não somente é “*descrito*, mas antes de tudo *vivido*. A *escre(vivência)* das mulheres negras explicita as aventuras e as desventuras de quem conhece uma dupla condição, que a sociedade teima em querer inferiorizada, mulher e negra” (EVARISTO, 2005, p. 6)(grifo da autora).

No ato de escrever, procura-se afirmar a dupla face da moeda num movimento único, e aqui Conceição Evaristo (2005) traz Sueli Carneiro (2003) para fortalecer seu argumento de que o racismo estabelece a própria hierarquia de gênero “em sociedades como as latino-americanas, multirraciais, pluriculturais e racistas” (EVARISTO, 2005, p. 6). Considerando a escrevivência como forma de romper com o silêncio e com a imposição dos modos de produzir conhecimento a nós mulheres negras, é a partir da identificação de experiências, território e outras qualidades que nos conectam, que essa identificação vai se expressar também na escolha do referencial teórico e metodológico exposto de maneira pormenorizada a seguir.

Trabalhar com o conhecimento na Universidade, para mim, como pesquisadora, professora ou outro ofício que daí se mobilize, representa justiça cognitiva ancestral, para mim e para meu povo – da família e região do Cariri cearense, de onde venho, um lugar habitado, nos seus inícios e até hoje, pelo povo indígena Kariri, pela ocupação do povo africano escravizado e do branco colonizador. E aqui, o “Cariri cearense” também está imbuído de uma carga simbólica com a cultura dita “popular” que envolve a vivência de quem por lá habita ou transita. Para compreender um pouco o que esse território influencia no seguimento desta pesquisa quanto a minha experiência e conexão com as parteiras tradicionais, convido à leitura das palavras de Alembert Quindins, importante articulador social da região, que também é pintor, escritor, músico e criador da Fundação Casa Grande – Memorial do Homem Kariri:

O Cariri não é um dos grandes polos culturais do Ceará. É ‘o’ grande. Vou explicar porquê: primeiramente, porque não se trata da região Cariri, e, sim, o território da Chapada do Araripe. É uma confluência de quatro Estados: Ceará, Pernambuco, Piauí e Paraíba. Um resumo do Nordeste. A Chapada do Araripe tem uma influência nesse território desde o período cretáceo. Em torno dela, de um lado você tem Luiz Gonzaga, a Pedra do Reino, de Ariano Suassuna e a Missa do Vaqueiro, por exemplo; de outro, do lado de cá, temos Padre Cicero, Patativa do Assaré, Espedito Seleiro, toda uma cultura. A Chapada é um platô central. Aqui, era o único lugar onde Lampião se ajoelhava e deixava as armas na porta. Território sagrado. Portanto, o Cariri é um oásis em pleno sertão. É o solo cultural do Ceará por conta de toda essa força que vem da geologia, da paleontologia, da cultura. É onde você entende a importância do contexto da Chapada do Araripe para o mundo. Nosso manancial é esse: a cultura. A maioria dos mestres da cultura popular estão aqui. E, da forma como acontece em solo

caririense, essa reunião de tanta coisa, não vamos encontrar em nenhum outro lugar do Estado⁹.

Além das palavras de Alemberg, trago as de outra articuladora cultural, Dane de Jade, que é atriz-pesquisadora, produtora, arte-educadora, radialista e gestora cultural de referência na região do Cariri cearense:

A identidade vai se consolidando a partir dos valores que são preservados por meio do olhar de cada comunidade. O Cariri é um exemplo vivo de identidade em diversos aspectos. A gastronomia, os modos de vestir, a oralidade, os saberes e fazeres são questões discutidas no âmbito da salvaguarda, cola simbólica que é constituída na coletividade e em cima dos valores que são dignos de serem preservados. O Cariri tem suas características: se apresenta de forma singular, onde povos que habitaram essas terras transmitiram seus saberes com ampla informação que, repassadas, nos dão a percepção de um lugar que resiste aos seus símbolos, que são ancorados na memória ancestral. Nesse sentido, o lugar torna-se articulação entre memória, símbolos e identidade. O lugar como espaço de significados interage no cotidiano das pessoas, incorporando suas histórias e seus contextos familiares, agindo como perpetuação da transmissão de suas memórias¹⁰.

Tal impulso ancestral é representado aqui pelo que o Cariri¹¹ é de diversidade e de cultura ancestral pulsante, e, portanto, parte marcante de minha conformação enquanto ser humana. O “Cariri cearense” foi e é basilar a minha caminhada da proposição de sentir-pensar-viver epistemes que contestem as colonialidades. A parteria tradicional, por sua vez, faz parte dessa riqueza cultural de conhecimentos e fazeres, memória ancestral e território encantado do Cariri. Por ser um ofício, dos muitos reconhecidos social e oficialmente¹², vem vivenciando uma perseguição e desaparecimento constantes, também na região do Cariri, que foi onde eu

⁹ Entrevista concedida ao jornal “Diário do Nordeste” em 2019 e publicada com o título “Porque o Cariri é um dos grandes polos culturais do Ceará”. Disponível em: <<https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/verso/porque-o-cariri-e-um-dos-grandes-polos-culturais-do-ceara-1.2119085>>. Acesso em mai 2021.

¹⁰ Entrevista concedida ao Jornal “Diário do Nordeste” em 2019 e publicada com o título “Porque o Cariri é um dos grandes polos culturais do Ceará”. Disponível em: <<https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/verso/porque-o-cariri-e-um-dos-grandes-polos-culturais-do-ceara-1.2119085>>. Acesso em mai 2021.

¹¹ “A Chapada do Araripe deve ser o primeiro lugar reconhecido como Paisagem Cultural do Ceará pelo Estado. Um projeto será enviado à Assembleia Legislativa pelo governador Camilo Santana, onde será apreciado pelos deputados, que cria esse reconhecimento. A iniciativa pioneira é uma estratégia para encorpar sua candidatura como Patrimônio Cultural da Humanidade junto à Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco)”. Disponível em: <<https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/regiao/chapada-do-araripe-sera-reconhecida-como-a-primeira-paisagem-cultural-do-ceara-1.3088900?fbclid=IwAR2WY3p3QGezCHqmsGPb5HC1o85Q440UufGMCXNMkwiPcLtSvo9sHkGtD>>. Acesso em mai 2021.

¹² Os conhecimentos das parteiros tradicionais estão sendo inventariados pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) para que sejam registrados no livro de saberes como patrimônio cultural. O processo foi iniciado em 2011, segundo consta na página do IPHAN, por iniciativa da sociedade civil. Inclusive, eu, em outubro de 2021, inscrevi-me como pesquisadora para auxiliar nesse trabalho. Em janeiro de 2023, inclusive, encontrava-se aberta a “Consulta Pública sobre o pedido de registro dos Saberes e Práticas das Parteiros Tradicionais do Brasil como Patrimônio Cultural do Brasil”. Mais informações: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/426>>. Acesso em jan 2023.

primeiro intencionei construir este trabalho¹³. A forma como as mulheres aprendiam e repassavam tal ofício me impulsionaram ao seguimento da pesquisa. Contudo, ao longo da caminhada da pesquisa, compreendi que esse território deu o impulso para eu chegar nas parteiras em outros lugares do Nordeste.

Além do impulso territorial do meu berço caririense, algumas leituras que fui encontrando no trajeto da vida fizeram com que eu chegasse hoje ao pluriverso das parteiras. Em 2013, morando na Argentina, conheci os escritos da autora Casilda Rodríguez Bustos, por meio de publicações independentes em feiras autônomas organizadas por mulheres de várias linhas do feminismo e do movimento organizado de mulheres. O livro de Casilda “Pariremos con placer: apuntes sobre la recuperación del útero espástico y la energía sexual femenina” (2009) - tratava, entre outras temáticas, sobre possíveis conexões entre o parto doloroso e a sexualidade feminina reprimida pelo sistema patriarcal, o modelo de atenção ao parto focado na intervenção médica cirúrgica, muitas vezes violento, e no caso das cesáreas, muitas vezes desnecessárias¹⁴. Além disso, a autora, nesse livro, traz elementos da cultura de povos matriarcais na Antiguidade, no território hoje conhecido como Europa, e sobre a possibilidade de se viver partos orgásmicos¹⁵, auxiliando quem lê a abrir caminhos de consciência corporal para uma vivência atenta a outras possibilidades de sexualidade, de viver a libido, de parir.

Esse livro me chamou atenção, pois, de maneira objetiva, a autora articulava estudos da Biologia, da Ciência Política, dos Feminismos, da História, da Antropologia, da Arqueologia, da Física Quântica, da Medicina e da Psicologia para comprovar a tese de que era possível, pessoas com úteros que decidem gestar e parir, passar por esse momento na vida de forma autônoma, com respeito, sem tanto sofrimento. Ademais, a autora considera que o parto, evento fisiológico, faz parte da vivência da sexualidade feminina. Logo, fui buscando outras referências da mesma autora para aprofundar a leitura e chego no livro “El asalto a Hades: la rebelión de Edipo – 1ª parte – 2010”, que trata, dentre outros temas, da destruição da

¹³ Pelo fato de existirem poucas parteiras na região, decidi expandir meu olhar e pesquisar no nível territorial mais abrangente no que seria o Nordeste brasileiro, em outros estados dessa região.

¹⁴ “A cesariana, quando não tem indicação médica, ocasiona riscos desnecessários à saúde da mulher e do bebê: aumenta em 120 vezes a probabilidade de problemas respiratórios para o recém-nascido e triplica o risco de morte da mãe. (...) Segundo a Organização Mundial de Saúde (OMS), o índice razoável de cesáreas é de 15% dos nascimentos. No Brasil, 55,6% dos 2,9 milhões de partos realizados anualmente são cirúrgicos. Na saúde suplementar, essa distorção é ainda maior: 84,6% dos partos foram cesáreas em 2012.” Dados disponíveis na página da Agência Nacional de Saúde – ANS. “Parto é normal”. Disponível em: < <http://www.ans.gov.br/parto-e-normal>>. Acesso em mai 2021.

¹⁵ Parto orgásmico, para Casilda, “ocorre porque o próprio movimento do útero é, em si próprio, causador de prazer, sempre que os músculos funcionarem compassadamente, segundo o processo sexual normal; que é o que ocorre quando o parto acontece de forma natural e é ativado, segundo a maneira estabelecida filogeneticamente, pelo sistema sexual da mulher” (BUSTOS, 2020, p. 89-90).

sexualidade da mulher adulta e da sexualidade primária dos seres humanos, que no momento do nascimento inicia o desenvolvimento espontâneo das pulsões, do gosto, do tato, do olfato, da confiança e da sensibilidade dos seres humanos (BUSTOS, 2010). O livro, então, é uma proposta de reivindicação da mãe e da mulher, cujas existências foram apagadas ou desvirtuadas para construir a sociedade patriarcal. Aliado a essa discussão, ela retoma como o poder da sociedade patriarcal teve atuação especial no controle da libido e sexualidade femininas.

A gestação, o parto/nascimento e a extergestação¹⁶, para Casilda (2010), são momentos cruciais para que essa devastação da condição de ser humano pulsante e desejante de vida não se dê, e que a manutenção saudável da sexualidade dos seres que estão nascendo não seja interrompida. O parto com dor, entre outros acontecimentos no que tange à saúde sexual feminina, como a menstruação com dores no útero, são acontecimentos derivados do que pessoas com úteros passam por viver em sociedades patriarcais. “O nascimento em sociedades matrísticas, matriarcais era um acontecimento agradável e prazeroso, nascendo seguindo a suave onda que nos acompanha durante o crescimento uterino”, segundo Casilda R. Bustos (2010, p. 34).

Para continuar tecendo a minha escrevivência junto ao objeto desta tese, a partir do ano de 2013, também começava a conhecer os Estudos Decoloniais do Grupo Modernidade/Colonialidade da América Latina e fui fazendo aproximações entre esse campo do conhecimento junto das teorias críticas, de gênero, mulheres e feminismos que já trabalhava há algum tempo. Em paralelo a esse processo, porém conectado a este, começo a estudar as temáticas de colonialidades de gênero críticas ao grupo M/C, que até então não discutia as questões de gênero na produção de conhecimento e colonização no continente. Acessar essas leituras me fez, indubitavelmente, abrir-me às questões propostas pelos/as os autores e autoras que estava tendo acesso e suas temáticas propostas: em resumo, despatriarcalização e decolonização do conhecimento, das relações sociais, da vida, subjetiva e coletivamente. Coloquei-me no centro desses questionamentos e venho fazendo, desde então, estes processos a partir de minha experiência subjetiva e como ser político, profissional docente, advogada, pesquisadora, mulher “parda” nordestina do interior do Ceará, que vai se reconhecendo como

¹⁶ “O prefixo ‘extero’ significa ‘fora’ ou ‘externo’. Neste sentido, o termo extergestação é utilizado para descrever o período gestacional realizado fora do útero, ou seja, após o parto”. Tudo o que você precisa saber sobre a extergestação. Disponível em: <

mulher negra¹⁷ e também de ancestralidade indígena, pensando-me enquanto um ser integral, corpo-mente-espírito. O Cariri cearense, em específico a cidade de Juazeiro do Norte, onde nasci e cresci, são marcados pelas romarias ao Padre Cícero e pelo catolicismo popular, movimentos estes que constituem de forma geral a história do sertão nordestino e que marcam, conseqüentemente, a prática, a vida e o conhecimento de muitas parteiras tradicionais que foram convidadas a contribuírem com este trabalho e que são aqui apresentadas.

Ingressei na docência universitária em 2015, no campo do Direito Internacional, realizando o meu primeiro sonho profissional, gestado na graduação, em trabalhar com ensino, pesquisa e extensão, produzir conhecimento desde o lugar de professora-pesquisadora-extensionista com os(as) educandos(as), a partir da troca de experiências, conhecimentos, ideias. Contudo, se não estamos preparadas para lidar com a realidade do que é ser professora de raiz e formação na vivência popular nas áreas jurídica e internacional, historicamente elitistas e coloniais, o cenário pode ser devastador. Vi a hostilidade colonial-patriarcal personificada nessa experiência de docente. Vivenciei a injúria racial, a perseguição epistemicida nas muitas atividades que propunha. Essa experiência da docência numa instituição privada foi importante, para além das ressignificações subjetivas, porque conseguimos formar um grupo de estudos, pesquisa e extensão chamado “Direitos Humanos e De(s)colonialidade na América Latina”. Neste, trabalhávamos com a Teoria Crítica do Direito, o campo de estudos-prática decoloniais, o pós-colonialismo e o feminismo decolonial.

Em 2017, ingressei no curso de Especialização em Arqueologia Social Inclusiva promovido pela Universidade Regional do Cariri (URCA) e Fundação Casa Grande- Memorial Homem Kariri. Aqui, começo a trabalhar com cultura, memória, patrimônio imaterial e material, bem como a vislumbrar os estudos decoloniais associados aos conhecimentos das

¹⁷ Esse processo auxilia a romper com o mito da democracia racial no Brasil e da miscigenação como forma de apagamento e subjugação dos povos indígenas e africanos (e por consequência seus descendentes e remanescentes). Logo, esta tese caminha junto a um grito ancestral de libertação desses povos que lutam por justiça, dignidade e direitos há séculos. Não é somente sobre pesquisa acadêmica, continua sendo sobre justiça ancestral e alimento vital para nossas existências. A “democracia racial” foi um conceito estruturado por sociólogos brasileiros, como Gilberto Freyre (ANO), na década de 1930. Ao analisar a constituição da sociedade brasileira, resultante do processo de miscigenação que cria a ideia de nação, identidade e povo nacionais, romantiza esse processo como um grande encontro de raças, etnias, culturas, alegando que estas vivem em harmonia, portanto, em “democracia” no território brasileiro. Porém, ativistas, intelectuais, pesquisadores/as, principalmente do movimento negro do Brasil, releem esse conceito como um mito, pois defendem que essa ideia é mais uma forma de esconder a brutalidade não somente física, mas subjetiva, cultural, espiritual, que foi (e continua sendo) o processo de miscigenação brasileira, fruto também do estupro e subjugação das mulheres dos povos indígenas e africanos, que se deu no processo colonizatório, a partir do século XV (NASCIMENTO, 2019) (MUNANGA, 2020). “É por aí que a gente deve entender que esse papo de que a miscigenação é prova da ‘democracia racial’ brasileira não está com nada. Na verdade, o grande contingente de brasileiros mestiços resultou do estupro, de violentação, de manipulação sexual da *escrava* (sic). Por isso existem os preconceitos e os mitos relativos à mulher negra: de que ela é ‘mulher fácil’, de que é ‘boa de cama’ (mito da mulata) etc. e tal.” (GONZALEZ, 2020, p. 202).

mulheres que trabalhavam com cura e nascimento, no caso as rezadeiras e as parteiras, remanescentes indígenas, dos povos quilombolas, afrodescendentes e europeus. Neste momento, também fiz uma formação de doula¹⁸ com uma parteira, que vem retomando o partejar tradicional em Juazeiro do Norte. Tais experiências me aproximaram mais do universo do parto fisiológico, em casa com parteira, sem intervenções, com auxílio dos rezos, plantas e elementos da natureza no momento de parir. Logo após a formação de doula, comecei a fazer parte do grupo dessa parteira, chamado “Roda Semear”¹⁹, que apoia e auxilia o parto em casa, sem intervenções, liderado por parteira tradicional e com o apoio de doulas formadas pela própria parteira.

Assim, foi no reencontro com a potência que carrega com o parto fisiológico sem intervenções para a saúde da mulher e da criança, com os sistemas de conhecimentos das parteiras tradicionais, como instrumento de auxílio para a assistência ao parto, com a espiritualidade de matriz africana e indígena, e pesquisa aprofundada das linhas de estudos acadêmicos mencionadas acima, que se dá o parto desta tese.

O objetivo desta pesquisa, então, vai se firmando em compreender como as parteiras tradicionais constroem, a partir de seus conhecimentos e práticas, epistemes, contribuindo, assim, com o alargamento da produção de conhecimento, e materializando a existência da pluriversalidade.

Ora, o cânone da historiografia filosófica dá como certo que o berço [da filosofia] é grego. A filosofia seria universal e de origem grega. Pois bem, para os nossos objetivos, o conceito de universal é inadequado. Considerando que ‘universal’ pode ser lido como uma composição do latim unius (um) e versus (alternativa de...), fica claro que o universal, como um e o mesmo, contradiz a ideia de contraste ou alternativa inerente à palavra versus. A contradição ressalta o um, para a exclusão

¹⁸A Doula pode cuidar das diferentes fases do ciclo gestacional, comprometendo-se com a ética e o respeito pelas escolhas da gestante, estando disposta a oferecer suporte às questões físicas, emocionais, femininas e familiares. Pode associar diversas habilidades naturais de seu conhecimento para beneficiar a mulher grávida, o bebê e o casal, estimulando o vínculo familiar, antes, durante e após o parto (TORNQUIST, 2004). A Doula é um apoio físico, emocional e, às vezes, espiritual para o parto que acontece em casa, de maneira fisiológica ou com alguma intervenção ou, ainda, no hospital, no parto normal (com ou sem intervenção) ou cesárea. A Doula pode seguir diversas linhas de atuação, como o parto humanizado, o parto na tradição, o parto afrocentrado e etc. Existem vários tipos de atuações que nomeiam ideologicamente a prática das doulas. Além disso, elas não necessariamente irão apresentar alguma graduação universitária, já que sua formação é feita em cursos independentes das Universidades e a partir da prática de cada parto e gestante/família que as procuram. É bom pontuar também que doula é diferente de enfermeira obstétrica e obstetritz, pois estas necessitam passar pela formação universitária e obter o título de graduação de tais carreiras. Ademais, a Doula não é parteira tradicional, pois esta última é que além do apoio físico, emocional e espiritual da cena do parto, conhece o processo fisiológico do parto e recebe a criança ao nascer. A parteira tradicional apresenta funções de acompanhamento antes, durante e depois da gestação e são reconhecidas em suas comunidades como “madrinhas” ou “segundas mães” das crianças paridas e recebidas por estas mulheres, além de serem reconhecidas pelas suas atuações em outros níveis como o político e o de promoção de saúde de sua comunidade.

¹⁹ Mais informações sobre o trabalho que vem sendo desenvolvido na região do Cariri - CE pela parteira Samara Simões, junto de sua equipe de doulas, acessar a página do instagram: <www.instagram.com/rodasemear>.

total do outro lado. Este parece ser o sentido dominante do universal, mesmo em nosso tempo. Mas, a contradição é repulsiva para a lógica. Uma das maneiras de resolver essa contradição é introduzir o conceito de pluriversalidade (RAMOSE, 2011, p. 10). Para Ramose (2011, p. 10), o conceito de universo coube na ciência moderna, um paradigma que tinha como referencial o cosmos dotado de um centro e periferia. 'Neste ensaio optamos por adotar esta mudança de paradigma e falar de pluriverso, ao invés de universo' (Idem). A partir das leituras de Ramose (1999, 2010, 2011), entendemos a pluriversalidade como a assunção da primazia das particularidades específicas na configuração dos saberes. A pluriversalidade é o reconhecimento de que todas as perspectivas devem ser válidas; apontando como equívoco o privilégio de um ponto de vista. Com efeito, cabe-nos sustentar que a filosofia é um exercício pluriversal de pensamento; objetando sua universalidade. 'Reivindicar que só há uma filosofia 'universal' sem cultura, sexo, religião, história ou cor, é afirmar que a particularidade é um ponto de partida válido para a filosofia' (RAMOSE, 2011, p.11). Mas, sem dúvida, esta defesa 'não é explicitamente reconhecida com frequência pelos protagonistas da 'universalidade' da filosofia' (Idem). Em termos pluriversais, filosofia é o conjunto da multiplicitude de filosofias particulares (RAMOSE, 2011, p. 12). Pois bem, em termos bem simples: a filosofia entendida como universal estaria ligada à educação entendida como um território com centro e periferias. Por outro lado, a pluriversalidade filosófica aqui defendida concebe a educação como um exercício policêntrico, perspectivista, intercultural que busca um polidiálogo considerando todas as particularidades (NOGUERA, 2012, p. 64-65).

Além desses pontos justificadores, trago também o compromisso e a ética para construir relações que discutam as colonialidades dentro da Academia. Os estudos e prática política que debatem e imprimem caminhos preocupados em decolonizar a Vida são posturas éticas, estéticas e afetivas de estar, vivenciar (n) o mundo. Tais campos de conhecimento tem sido materializadas também dentro das Instituições de Ensino Superior por nós pesquisadoras, estudantes e profissionais que viemos dos berços sertanejos, quilombolas, indígenas quando da nossa entrada mais massiva na Universidade, há pouco mais de uma década, por meio das políticas afirmativas e de iniciativas dos governos progressistas (CARVALHO, 2018).

Assim, tais iniciativas políticas, dentre outras ações, fortaleceram a economia e isso possibilitou que as classes sociais mais vulneráveis tivessem uma melhor condição financeira para auxiliar os e as filhos(as) a estudarem um curso superior. Logo, esse trabalho fortalecerá tais estudos e vivências no âmbito da produção de conhecimento na Universidade, dialogando junto às comunidades das mulheres da pesquisa, no intuito de que o conhecimento científico alcance mais um passo na sua decolonização e trabalhe com e desde pluriépistemias, plurifilosofias, pluriontologias. Cito Ailton Krenak, líder e ativista pelas causas indígenas, como uma forma de inspiração e ânimo para o caminho da escrita:

Como os povos originários do Brasil lidaram com a colonização? Que queria acabar com o seu mundo? Quais estratégias esses povos utilizaram para cruzar esse pesadelo e chegar ao século XXI ainda esperneando, reivindicando e desafinando o coro dos contentes? Vi as diferentes manobras que os nossos antepassados fizeram e me alimentei delas, da criatividade e da poesia que inspirou a resistência desses povos. A civilização chamava aquela gente de bárbaros e imprimiu uma guerra sem fim contra eles, com o objetivo de transformá-los em civilizados que poderiam integrar o clube

da humanidade. Muitas dessas pessoas não são indivíduos, mas ‘pessoas coletivas’, células que conseguem transmitir através do tempo suas visões sobre o mundo. (...) O que está na base da história do nosso país, que continua a ser incapaz de acolher os seus habitantes originais – sempre recorrendo a práticas desumanas para promover mudanças em formas de vida que essas populações conseguiram manter por muito tempo, mesmo sob o ataque feroz das forças coloniais, que até hoje sobrevivem na mentalidade cotidiana de muitos brasileiros -, é a ideia de que os índios deveriam estar contribuindo para o sucesso de um projeto de exaustão da natureza. (...) causamos neste organismo vivo que é a Terra, que em algumas culturas continua sendo reconhecida como nossa mãe e provedora em amplos sentidos, não só na dimensão da subsistência e na manutenção das nossas vidas, mas também na dimensão transcendente que dá sentido à nossa existência (KRENAK, 2020, p. 28-41-43).

Este trabalho de tese se junta, assim, a outros trabalhos de pesquisadores(as), grupos da sociedade civil, comunidades tradicionais (RUFINO, 2019) assentados em bases de luta contra às colonialidades e o neocolonialismo, de produção de conhecimento e epistemes decoloniais, que vem ocupando as arenas públicas nacional e transnacional, para propor ou retomar saídas de fruição da vida social menos atreladas às colonialidades.

1.3 PARTEIRAS TRADICIONAIS

Ao ingressar no lugar de produção de conhecimento e de política do conhecimento hegemônicas, apesar de não ser fácil, apresenta uma faceta que é a complexa permanência nesse espaço. E é sobre isso também que questiona este trabalho: quem determinou qual conhecimento é mais autorizado a produzir verdades? Quem produz conhecimento científico? Como o é produzido? Visando o quê e direcionado a quem?

Essas perguntas foram e continuam sendo feitas para animarem o caminhar desta pesquisa e analisar o complexo cenário da geopolítica do conhecimento desde o Sul global. A partir dos conhecimentos das parteiras tradicionais aqui presentes, essas perguntas costuraram os caminhos que nos fizeram chegar, sair, voltar e vice-versa do centro da encruzilhada da produção de conhecimento. Conseqüentemente, as respostas para tais perguntas, irão aparecer para a compreensão de algo dessa complexidade. Contudo, será necessário tocar em alguns pontos desses enredamentos, sem pretender encerrar aqui essa discussão. O parto de caminhos possíveis para responder algo desses questionamentos acontecerá no desenvolvimento das ideias materializadas em palavras, técnicas, experiências neste trabalho. Para tanto, relevante é estar presente o combo sentir-pensar-fazer que demarca o que acredito que sejam os processos de quebra das colonialidades, estas ainda tão presentes neste século.

Isto posto, este trabalho de tese aborda a parteria tradicional como epicentro de produção de conhecimento das parteiras tradicionais indígenas, quilombolas e de contextos não

tradicionais, dentro de suas comunidades e fora destas, que estão situadas no Nordeste brasileiro. A construção desse epicentro, do conhecimento e da prática da parteria, dá-se em várias dimensões, pois se entende conhecimento aqui como um fio que vai costurando as existência e experiência dessas mulheres como pessoas produtoras de conhecimento, tanto subjetiva quanto de forma comunitária, a partir de um legado cultural no território da América Ladina e de Abya Yala, que nesta pesquisa, irão, continuamente, encontrar-se e dialogar.

Para auxiliar na construção deste trabalho, como já mencionado, o Grupo M/C e suas proposições de decolonização do conhecimento, dos processos geopolíticos, das relações sociais, subjetivas, de gênero, entre outras, serão uma das bússolas que nos guiará no argumento de defesa de que as parteiras tradicionais são produtoras de conhecimento. Ademais, são sujeitas que estão imersas também nesses processos de lutas contra as colonialidades, pois são mulheres que apesar de terem sido racializadas, generificadas, estereotipadas, vivido violências e subjugações que a ordem neocolonial contemporânea dita, o próprio ofício que praticam permitem que continuem a reestabelecer, de certo modo, a ordem do tecido comunitário de seus lugares, territórios. E não somente dos lugares onde atuam, mas de toda uma ordem cosmogônica, respeitando a ordem vital que a mãe terra ou pachamama, visão que vários povos indígenas, afrodescendentes ou de comunidades tradicionais no continente atuam de acordo, ainda que mudando de nome²⁰.

Ademais, como base epistemológica e metodológica, serão utilizados a fundamentação a partir de autores(as) conectados(as) ao que seriam os estudos pós-coloniais, como caminhos para se pensar o colonialismo, as colonialidades, o capitalismo, o patriarcado e o racismo, colocando-os para dialogar e fundamentar localmente como a trama desses sistemas persistem e as consequentes resistências a estes. Os estudos étnico-raciais e os estudos de gênero, de mulheres e feminismos, que conversam com os estudos anteriormente mencionados, serão outra

²⁰ É comum escutar de parteiras de povos originários como os mapuches, aymaras, quechuas, localizados nos territórios da Argentina, Chile, Bolívia e Peru, que seu ofício também serve ao restabelecimento da própria ordem vital cosmogônica do planeta, da Terra. Informações colhidas em rodas de conversa, *lives* ou conversas privadas com parteiras dessas etnias originárias mencionadas. Na seguinte *live*, é possível verificar tal pensamento sobre a parteria tradicional a partir da fala de Ana Vilca, parteira tradicional aymara, do Chile. A roda de conversa teve como título “WAWA USUYIRI, conocimientos de la partería tradicional aymara”, en el Día Internacional de la Partera” promovida pela Subdirección Nacional de Pueblos Originarios do governo do Chile e está disponível em: <<https://www.facebook.com/SUBDIRpueblosoriginarios/videos/384357762729243>>. Acesso em mai 2021. As falas das parteiras a partir de vários meios de divulgação servirão também como referências para a construção da tese, além das que serão colhidas pelos instrumentos metodológicos propostos, já que existe um abundante material de audiovisual na internet sobre o ofício das parteiras, apesar de não existir tanto material lida a partir de uma perspectiva decolonial da produção do conhecimento.

base epistêmico-político-metodológica para compreender os caminhos e encruzilhadas que aqui se anunciam.

Esses campos de pesquisa, conhecimento e prática política escolhidos questionam, de maneira geral, o colonialismo como base fundadora e articuladora dos sistemas capitalista, patriarcal, racial, de gênero e da geopolítica de correlação de forças entre Norte e Sul globais, incluindo a geopolítica de produção de conhecimento. E, não está demais em ratificar, que tais bases epistêmico-políticas são interdisciplinares, seguindo de forma coerente a natureza do programa de pós-graduação ao qual esta tese está conectada.

Dessa forma, passaremos por alguns níveis que conectam o local ao global e o global ao local, tendo as práticas, os conhecimentos, as técnicas, as lutas e a existência das parteiras tradicionais como centro dessas relações. Consideraremos a diferença colonial ao encontrarmos com os conhecimentos de ordem moderno-europeia-branco-científico, suas separações e diferenças, bem como as várias relações de poder que surgem desses encontros. Além disso, consideraremos o reconhecimento e a continuidade desses conhecimentos subalternizados quando conseguem continuar resistindo apesar da diferença colonial (MIGNOLO, 2003).

La diferencia colonial es el espacio en el que se articula la colonialidad del poder. Es también el espacio en el que se está verificando la restitución del conocimiento subalterno y está emergiendo el pensamiento fronterizo. La diferencia colonial es el espacio en el que las historias locales que están inventando y haciendo reales los diseños globales se encuentran con aquellas historias locales que los reciben; es el espacio en el que los diseños globales tienen que adaptarse e integrarse o en el que son adoptados, rechazados o ignorados. La diferencia colonial es, finalmente, la localización tanto física como imaginaria desde la que la colonialidad del poder está operando a partir de la confrontación entre dos tipos de historias locales que se desarrollan en distintos espacios y tiempos a lo largo del planeta. Si la cosmología occidental constituye un punto de referencia históricamente inevitable, las confrontaciones múltiples entre estos dos tipos de historias locales desafían las dicotomías. Las cosmologías cristiana y americana nativa, las cosmologías cristiana y amerindia, las cosmologías cristiana e islámica y las cosmologías cristiana y confucionista, entre otras, únicamente representan dicotomías cuando se las consideran separadamente, no cuando se las compara entre sí en los confines geohistóricos del sistema-mundo moderno/colonial (MIGNOLO, 2003, p. 8).

Algumas das dimensões em que os conhecimentos das parteiras tradicionais se conformam e são conformados são: a aprendizagem do ofício de forma oral e que foge em grande medida da aprendizagem da educação formal, sob a guarida do Estado; os rearranjos que as parteiras fazem dentro de suas comunidades quanto à presença do Estado na promoção à saúde e suas consequências; o lidar com o conhecimento biomédico, que se apropria, historicamente, dos conhecimentos sobre assistência ao parto a partir dos conhecimentos das parteiras tradicionais e funda uma verdade científico-moderna condensada na ginecologia e obstetrícia contemporâneas; a transformação de sua atuação em comunidade junto a

movimentos, redes e organizações políticas estatais e não-estatais para garantia de direitos em nível nacional e internacional; a construção e manutenção de afetos dentro de seus contextos comunitários.

Além dessas dimensões, existem outras que proporcionam a construção do conhecimento da parteria, que vem sendo visualizado nesta tese, e apresentam-se como passíveis de análise para chegar também ao objetivo desse trabalho. São estas: a referência de liderança do conhecimento e do ofício na figura de uma mulher, central para a manutenção do tecido comunitário onde esteja presente; a condição de agente produtora de saúde e de cuidado para a atenção à gestação, ao parto e ao pós-parto, além de promover a saúde em outras esferas, com sua vinculação a outros ofícios e ocupações, como serem rezadeiras, erveiras, agentes de saúde, vereadoras, coveiras, professoras, mãe, mulher, comadre, e um sem fim de outras atividades, funções, posições dentro de tais contextos.

É nesse lugar de possibilidades de experiências, produção de técnicas, articulação política, organização de tecido comunitário, retroalimentação de afetos, garantia de direitos, bem como de promoção e manutenção da saúde, do cuidado e da cultura, que reside a riqueza do epicentro da produção de conhecimento da parteira tradicional. Esta é regida e estruturada por linhas de vários conhecimentos, que são aportadas pelas experiências das parteiras e dos seus respectivos povos tradicionais, por cada mulher, família e parto atendido, pelas subjetividades das próprias parteiras e como elas se relacionam com suas comunidades e outros níveis políticos.

Porém, outros questionamentos apareceram como reflexões durante a escrita deste trabalho que animaram a sua continuação. O que há de mágico e tão perigoso nos campos do conhecimento e das relações que envolvem a parturiente, o parto, o nascimento, a criança e a parteira como intermediadora de todos esses âmbitos? O que precisa ser regulado, disputado, apagado, retomado, reverenciado? São essas algumas das discussões que esta tese procura analisar e embarcar: na atualidade, o conhecimento e o ofício de parteiras tradicionais em comunidades, tradicionais ou não, são práticas e conhecimentos de resistência ao contexto hegemônico, seja quando se encontra ou se choca com a produção de conhecimento biomédico, seja nas articulações políticas nacionais e transnacionais entre atores sociais ou como mantenedoras das suas culturas e dos fios que compõem o tecido comunitário onde vivem.

A arte do partejar é um dos ofícios mais antigos da humanidade, onde no seu centro localiza-se a mulher, como matriz e canal da vida humana no planeta Terra, sendo cuidada e acolhida, por vezes, no enredo da gestação, do parto e do pós-parto, pela parteira que a auxilia. A partir disso, o nascimento é entendido como o desfecho de um evento biológico, mas também

cultural, social, espiritual, familiar e comunitário, essencial à manutenção da espécie humana. A gestação, o parir, o nascimento e a maternidade vão sendo estabelecidos de acordo com os padrões culturais de cada sociedade. As parteiras tradicionais desenvolvem ricos rituais de símbolos e significados, ajudando a desenvolver esses quatro processos nomeados, baseadas em valores subjetivos, espirituais, ancestrais, comunitários, políticos, também de relações de poder, afetivos, bem como no companheirismo, acolhimento e cuidado para acompanhar a mulher gestante antes, durante, no pós-parto. Assim como, em vários casos da maternagem, pois o vínculo de comadragem nasce nesse processo, ou antes dele, e permanece numa espécie de maternidade estendida.

A parteria foi desenvolvida majoritariamente pelas mulheres (MARTINS, 2020), ainda que existam em menor quantidade parteiros homens, sendo os conhecimentos e práticas por elas produzidos, transmitidos de forma matrilinear, em geral, de geração a geração, por meio da oralidade, pela observação de sua prática, pelo dom divino que “Deus dá”, “com a proteção de Tupã”, com o acompanhamento de ancestrais e entidades espirituais, e o “chamado”²¹ para tal ofício. Por isso, são mulheres detentoras de conhecimentos, de técnicas e do respeito recíproco com outras mulheres e suas famílias nas suas respectivas comunidades. Com a senioridade como valor dessas relações, aprenderam com as mulheres mais velhas a reconhecer o poder da natureza e das divindades; a utilizar as ervas e as rezas (ou não) no momento do parto; a exercer a solidariedade e irmandade ao estarem disponíveis a qualquer hora do dia ou noite, a qualquer distância para cuidar das mulheres em processo parturitivo; além do exercício paciente de esperar o momento da mulher e da criança darem o sinal de que “chegou a hora” e que precisarão dela; ensinando às mulheres como se cuidarem durante o resguardo, assim como a cuidarem das crianças recém-nascidas (CARVALHO, 2015).

Esse ofício está presente em variadas localidades do mundo: nas montanhas do Nepal, no nordeste da Nigéria, em Papua-Nova Guiné, nos Andes chilenos e colombianos, no México, nas terras guaranis e nos povos originários amazônidas, no Cariri cearense, sertão nordestino, nos pampas do Brasil, da Argentina e do Uruguai²². E, dessa forma, vem apresentar práticas conectadas à grande teia de territorialidades, conhecimentos, resistências, lutas, memórias, ancestralidades, identidades, situados neste continente. Em Abya Yala e na América Ladina,

²¹ Essas expressões que estão entre aspas são frases que fui percebendo, ao longo da pesquisa, em que várias das parteiras tradicionais que estive em contato utilizam como parte de suas narrativas. Reconheci essa repetição, pois nos eventos, em vídeos e *lives* disponíveis na internet, nas entrevistas realizadas, a maioria delas utilizavam tais expressões. Com exceção da expressão “com a proteção de Tupã” dita somente por parteiras indígenas de seus povos localizados pelo Nordeste brasileiro.

²² Informações recolhidas ao longo dos anos de pesquisa, em revistas, artigos científicos, eventos, vídeos, filmes, redes sociais, entre outras fontes.

o conhecimento e o ofício da parteria foram sendo desenhados pelas práticas culturais dos povos nativos, juntamente aos conhecimentos dos povos que foram sequestrados do continente africano, quando se dava a colonização europeia no continente a partir do século XV. Além de que também contamos com as experiências das parteiras europeias. Logo, as parteiras e seus sistemas de conhecimento tradicionais, trabalhados aqui, advém de matrizes culturais africanas e indígenas, apesar de conterem, muitas vezes, o cristianismo de várias linhas como base da fé para seu exercício. A seguir, um trecho de uma das parteiras entrevistadas, em que sua avó (que era parteira) e avô maternos eram indígenas:

Margarida - Eu me considero uma mulher de fé e uso isso no meu trabalho, no dia a dia, na minha vida, na minha família, na minha casa, aonde eu tiver eu sou uma mulher de fé, entendeu? Eu sou uma mulher de fé que uns falam reza, uns falam outra coisa... Eu tenho fé, naquilo que eu tenho fé eu peço a Deus, no momento que tá ali e sempre Deus tem nos ajudado, sempre me ajuda, sempre tá presente. (...)

Nayara – A fé da senhora é em Jesus e Deus...

Margarida – Porque santo é Jesus Cristo, só único, que passou 33 anos aqui na Terra, morreu, ressuscitou e a gente morre e não volta mais, então, quem morre, dorme (...).

Como traz o Babalorixá e antropólogo Rodney Wiliam (2019), cultura é o modo de vida de um povo e se manifesta em sua atuação e produção. É contínua, dinâmica e se movimenta constantemente em razão, inclusive, dos contatos com outros grupos ou por conta de suas próprias reinvenções. A cultura se transforma e entre as possibilidades mais comuns de alteração estão os empréstimos de elementos culturais de outros grupos, que costumam ser conservados ou adaptados por meio de processo de integração, como intercâmbio, assimilação, aculturação, transculturação e sincretismo. É a partir dessa variedade de processos de integração, em várias medidas, da cultura das mulheres parteiras, que resulta na união desses pluriversos de culturas e gera a figura da parteira tradicional presente em todos os rincões do continente (CARVALHO, 2015). Para auxiliar na leitura sobre a pluralidade de culturas mencionadas, sem a intenção de buscar uma raiz legítima para a parteria tradicional, utilizamos o conceito de “rizoma”, de Édouard Glissant:

A raiz é única, é uma origem que de tudo se apodera e que mata o que está à volta; opõem-lhe o rizoma, que é uma raiz desmultiplicada, que se estende em rede pela terra ou no ar, sem que nenhuma origem intervenha como predador irremediável. O conceito de rizoma mantém, assim, a noção de enraizamento, mas recusa a ideia de uma raiz totalitária. O pensamento do rizoma estaria na base daquilo a que chamo uma poética da Relação, segundo a qual toda a identidade se prolonga numa relação com o Outro (GLISSANT, 2011, p. 1).

Contudo, com o estabelecimento da modernidade europeia a partir do século XV e sua face das colonialidades do poder, do ser, do saber (QUIJANO, 2010) e do gênero

(LUGONES, 2014), baseadas na ideia de humanidade racializada, generificada e limitada a um *locus* de enunciação, a parteria tradicional e todo seu pluriverso são enquadrados na subalternidade que compõe a matriz colonial. A medicina obstétrica ocidental passou a centralizar e ditar que a nova forma de nascer deve seguir o quadripé da colonialidade - poder, ser, saber e gênero. A marginalização e perseguição, até hoje, desses ofício e conhecimentos, são assentadas e aprofundam-se na e pela representação que o parir fisiologicamente representa para a mulher, para o novo ser que nasce, para o pluriverso da parteria, suas culturas, seus povos, e para a humanidade (PORTELLA, 2017). Essa representação mencionada refere-se aos ganhos fisiológicos para a mulher que pare por via vaginal sem intervenções e em casa, e para o bebê, bem como às relações afetivas e de cuidado que são geradas ou aprofundadas entre as pessoas que fazem parte da cena do parto e o que tudo isso influencia nas redes de relações comunitárias, como o fortalecimento da cultura ancestral da parteria, a partir de um lugar de atuação nos seus respectivos lugares de vivências. Sobre o significado de poder das mulheres que foram racializadas, Lélia Gonzalez já teorizava nessa passagem:

A valorização da mulher pelas diferentes culturas negro-africanas sempre se deu a partir da função materna. É por aí que a gente pode entender, por exemplo, a importância que as ‘mães’ e ‘tias’ iriam ter não só na formação e desenvolvimento das religiões afro-brasileiras (candomblé, tambor de mina, umbanda etc.) como também em outros setores da cultura negra no Brasil (GONZALEZ, 2020, p. 201).

Conceição Evaristo (2005) faz uma releitura do que seria a atuação das mulheres negras em seus contextos sociais e o seu poder articulatório para sustentação e reprodução da vida em suas comunidades no contexto brasileiro, como se vê no trecho anterior de Lélia.

Conceição escreve:

Entretanto, é preciso observar que a família representou para a mulher negra uma das maiores formas de resistência e de sobrevivência. Como heroínas do cotidiano desenvolvem suas batalhas longe de qualquer clamor de glórias. Mães reais e/ou simbólicas, como as das Casas de Axé, foram e são elas, muitas vezes sozinhas, as grandes responsáveis não só pela subsistência do grupo, assim como pela manutenção da memória cultural no interior do mesmo (EVARISTO, 2005, p. 4).

E ainda aprofunda, utilizando o pensamento de outras autoras brasileiras, a reflexão de forma a compreender o cuidado com a comunidade e a família, empreendido pelas mulheres racializadas em contexto brasileiro, não no sentido de submissão de papéis sociais, mas de visualizar e reconhecer a criatividade das mulheres antecessoras nos fazeres do dia a dia, apesar da exclusão social, racismo e sexismo. A parteira, apesar de não mencionada abaixo, é uma ocupação empreendida majoritariamente por mulheres do “povo”, visando o cuidado das pessoas e a atenção pelo corpo do outro.

Helena Teodoro (1960), também destacando a inserção das mulheres negras na teia familiar, localiza ali as formas de criatividade de suas antecessoras. Para a filósofa, a mulheres negras das gerações passadas deteriam uma capacidade criadora que não apareceria revelada nas formas de arte do poema, da música e da dança, mas nas artes de dentro de casa, no espaço doméstico, no cuidado com as pessoas. As considerações de Teodoro relembram o que Luce Girard (2000, p.215) diz do fazer das mulheres do povo. Para Girard, as mulheres populares teriam uma arte que estaria inscrita ‘na atenção pelo o corpo do outro’. Nesse sentido são da pesquisadora brasileira as palavras que se seguem: ‘Sem dúvida, nossas avós e mãe não eram santas, mas artistas, arrastadas para uma loucura entorpecida e sangrenta pelas fontes da criatividade nelas existentes e para as quais não havia escapatória! Sua arte não foi traduzida em poemas, músicas ou danças, mas na arte diária do cozinhar, do costurar, do bordar e de plantar jardins, que enfeitaram nossa infância e embelezaram nossas vidas. No mercado, na cozinha, no barracão, na equipe de costura, na organização de festas e recepções, a mulher negra vem cumprindo os seus papéis. Arquétipos segundo os mitos africanos: nutre, protege, organiza, cria (EVARISTO, 2005, p. 5).

Retomando os ganhos fisiológicos para a mulher gestante que decide parir com parteira, por conseguinte, o parto natural sem intervenções pode apresentar grande influência na potencialidade orgástica da mulher e na produção de amor-desejo-afeto das crianças que nascem (BUSTOS, 2010). Somam-se a isso, o desenvolvimento do afeto, cuidado e companheirismo entre a parteira, a mulher parturiente, sua família, a criança e a comunidade. Tal teia de afetos contrapõe-se à lógica da modernidade europeia, que é do e pelo poder, atrelada ao capital, baseada no racismo e no patriarcado, em que a competitividade e o controle são os motes das relações humanas.

Nessa perspectiva, o parto²³ vai sendo tratado como um evento patológico e, portanto, passível de medicalização e controle. Em grande medida, isso se dá por conta da relação saber-poder da classe médica e do conhecimento científico, pensados desde um lugar ocidental, onde

²³ “A assistência ao parto no Brasil não é homogênea. A maioria dos partos é realizada em ambiente hospitalar, mas, em muitas regiões do País, especialmente nas zonas rurais, ribeirinhas e lugares mais distantes, a única opção que existe para a mulher é o parto domiciliar assistido por parteiras tradicionais. Deve-se ressaltar que o parto domiciliar, em alguns casos, é uma opção da mulher” (BRASIL, 2004, p. 29). Esse trecho está inscrito na “Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da Mulher – 2004” e trago-o para ilustrar a variedade de formas de parir, incluindo o partejar das parteiras tradicionais, considerada pela política. Ademais, quero deixar registrado que para conseguir o documento da política nacional, tive que ativar a rede de pesquisadoras e servidoras públicas amigas que trabalham no SUS, pois esta não está disponível no site do “Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos”, na seção “Saúde da Mulher”, nem está de fácil acesso no “Ministério da Saúde”. Essa prática de excluir os documentos oficiais, leis, programas, políticas nacionais engendrada pelo governo Bolsonaro acontece desde 2019, momento que entrei no doutorado, e primeiro ano desse governo, e pude comprovar entrando no site do primeiro Ministério aqui citado que tinham retirado do ar documentação sobre política da mulher e suas articulações com o bloco Mercosul, tema anterior de minhas pesquisas. Esses fatos dificultam sobremaneira o desenvolver de nossas pesquisas, além dos cortes brutais no orçamento dos Ministérios da Ciência e da Educação desde 2019. É um projeto que força os/as/es pesquisadores a desistirem de produzir conhecimento crítico e que ajude a mudar a realidade social e que dá mais abertura ao aprofundamento da privatização da ciência, da educação no Brasil, fazendo com que o acesso ao conhecimento e às informações oficiais fiquem restritos a um grupo seletivo e não ao conjunto da sociedade. Vemos aí as colonialidades repaginadas atuando ainda no século XXI.

implica uma instituição única de conhecimento que tem corporificada a supremacia branca, o gênero masculino, capitalizado pelo mercado, onde tempo é dinheiro (MARTINS, 2020).

O partejar, o ofício das parteiras faz parte da história da própria humanidade e desde os primórdios é considerada uma prática eminentemente feminina, tendo as mulheres como protagonistas – uma mulher auxiliando a outra. O parto tem sido palco de disputas e tensões, e passou a ser tratado como um evento patológico e, portanto, medicalizado (MARTINS, 2020, p.135).

Ou seja, não há lugar, de maneira geral, para esperar o tempo natural do processo parturitivo acontecer, como o fazem as parteiras tradicionais. O conhecimento biomédico hegemônico vai se alicerçando mais no controle da cena do parto do que no cuidado como o é a base da experiência das mulheres parturientes, na medida em que imprimem o risco e o tempo do parto como centrais de seus ofícios.

O risco é um traço epistemológico marcante em todo saber obstétrico e como categoria discursiva é fundamental para a compreensão da hierarquia profissional que reproduz sistemas de privilégios e ausência de reconhecimento e autonomia profissional. Como desdobramento da centralidade do risco, o tempo do parto torna-se objeto de escrutínio, passível de controle e medicalização. A partir disso, pode-se dizer que a prática obstétrica dentro do modelo hegemônico tecnocrático contribui para a supressão da variabilidade dos tempos do parto (ou das formas de parir), contribuindo mais com o controle do que com o cuidado (PORTELLA, 2017, p. 9).

Por outro lado, quando se trata do conhecimento biomédico do movimento de humanização do parto²⁴, encabeçado por médicas(os) obstetras, enfermeiras(os) obstétricas, obstetrizes, doulas e parteiras diplomadas, tem sido uma alternativa à cesárea sem limites. Porém, muitas(os) desses(as) profissionais, em geral, não consideram o conhecimento e o ofício das parteiras tradicionais como válidos, mas sim ultrapassados, uma etapa anterior na “evolução” do partejar ou envoltos de misticismos, credences. Logo, nesse cenário, uma hierarquização de conhecimentos é verificada.

O investimento da classe médica, a ofensiva médica, que compõe a institucionalização e hegemonia médica no Brasil é caracterizada pelo poder discursivo deste profissional que, na certeza de sua ciência superior, transforma-se numa espécie de legislador. Tratam-se de atos (médicos, institucionais e legislativos) dispostos a produzir uma hegemonia médica no campo do cuidado em saúde, o que inclui o mercado profissional, mas vai além dele. É equivocado, contudo, pensar na ofensiva médica

²⁴ O Parto Humanizado é um movimento que mostra que as dificuldades inerentes à cena do nascimento seriam “as concepções médicas intervencionistas, pautadas por valores como rapidez, controle, planejamento racionalização, que levam a formas de violência contra a mulher e contra o bebê. Aqui, é dada uma maior ênfase ao bebê, que divide com a parturiente o protagonismo do processo.” (TORNQUIST, 2004, p. 139-140). Não é objetivo desta tese adentrar ao debate do parto humanizado enquanto movimento político, já que é um tema complexo e de muitas vias de leitura. Porém, será falado sobre isso ao longo do texto, em certos momentos, contudo sem pretensões de análises profundas, por questões de tempo, delimitação de objeto de pesquisa e objetivos.

como um esforço constante na história da medicina, sempre como produtor de cenários pasteurizados de colonialidade. Acima de qualquer coisa, a ofensiva médica acusa o espaço da disputa, que é diversificado e assume qualidades, por definição. Nesse sentido, é fundamental que se olhe para isso como um fenômeno limitado, tanto em relação à sua força quanto em relação ao seu alcance (JESUS, 2010). Talvez o limite da ofensiva médica ajude a explicar as razões da durabilidade de determinadas estratégias de silenciamento, entre elas a condenação do curandeirismo, ideologicamente tratado por charlatanismo. Os atos que animam esta ofensiva, dando-lhe um discurso, não podem ser apontados unicamente como repressores, mas sobretudo como produtores de sentidos e de subjetividades. Um aspecto resultante desta ofensiva pode ser observado nas representações atuais e usuais da parteira não diplomada, quase sempre inclinadas à precarização (PORTELLA, 2017, p. 96-97).

O ato de partejar foi sendo gradativamente expropriado como campo de conhecimento e poder femininos, comunitários dos povos não brancos, sistematicamente colonizados nos últimos cinco séculos. O conhecimento do partejar feito pelas parteiras foi passando a ser visto como um conhecimento inferior, à medida em que o olhar androcêntrico e eurorreferenciado da ciência tornou-se hegemônico ao produzir o campo de estudos/conhecimentos sobre o corpo das mulheres, na tentativa de seu controle e domínio (MARTINS, 2004). Além disso, transforma-se aparentemente em uma via quase única de trato quando o assunto é o nascimento.

Os conhecimentos e práticas das parteiras tradicionais não se restringem somente à saúde da gestante e da criança que irá nascer e ao momento do nascimento. Entendemos que as parteiras tradicionais são epicentros de cultura e conhecimento vivos, não somente do campo da saúde, como promotoras dos direitos sexuais e reprodutivos, mas também ocupam um lugar importante e central, em geral, em suas comunidades em relação ao fortalecimento de suas culturas, como produtoras de conhecimento, a partir de outras lógicas e técnicas que não somente a racionalizada e de forma escrita. São mulheres guiadas pelo mundo invisível, espiritual, com um conhecimento matrilinear, feito por mulheres que atendem mulheres, no geral, e que auxiliam na manutenção dos vínculos de respeito entre as pessoas.

Mesmo com a relevância que apresenta na história, na conquista de direitos, na promoção da saúde, na cultura dentro de suas comunidades no Brasil, o conhecimento e ofício da parteria ainda está em processo de registro como patrimônio material e imaterial brasileiro no IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional). Essa tentativa de patrimonialização visa, igualmente, contribuir para que a parteria tradicional não seja um ofício tão perseguido e apagado. Essa perseguição tem guarida, entre outras causas, com a visão de que o parto deixa de ser visto como uma questão cultural para ser visto como uma questão estritamente de saúde, jogando com a ideia de gravidez como uma enfermidade no geral e utilizando a categoria de risco e tempo de parto como dispositivo de controle (PORTELLA, 2017).

Dessa forma, para a lógica do Estado e suas políticas públicas, e para o conhecimento biomédico, seria inconcebível um momento de transformação profunda na vida de uma mulher, de sua família e da criança que nascerá, bem como de seu contexto comunitário, que a figura da parteira tenha poder, conhecimento e capacidade técnica para acompanhar os momentos da gestação, parto e pós-parto (PORTELLA, 2017; MELO; 2017).

A ampliação do leque dos(as) que produzem conhecimento nos contextos das comunidades aqui trabalhadas, estão, paradoxalmente, imersas em panoramas de construção social ocidentalizados e colonizados. Entretanto, apresentam uma potência de poder retomar percepções sobre a ordem social, geopolítica, de relações de raça e gênero, de espiritualidade, que foram negadas e relativamente “arrancadas” de nossas existências (NASCIMENTO, 2019). Abdias do Nascimento (2019), grande exemplo de pessoa que lutou para reerguer o povo negro no Brasil e na diáspora, escreveu sobre as conexões entre o colonialismo, a raça e o conhecimento científico. Abaixo suas palavras:

As diversas estratégias e os expedientes que se utilizam contra a memória do negro-africano têm sofrido, ultimamente, profunda erosão e irreparável descrédito. Esse trabalho é fruto da dedicação e competência de alguns africanos, a um tempo estudiosos, pesquisadores, cientistas, filósofos e criadores de literatura e arte, pessoas do continente africano e da diáspora africana. Cheikh Anta Diop, do Senegal; Chancellor Willians, dos Estados Unidos; (...) Theophile Obenga, do Congo-Brazzaville. (...) Em campos diferentes, e sob perspectivas diversas, o esforço desses eminentes irmãos africanos se canaliza rumo a exorcizar as falsidades, distorções e negações que há tanto tempo se vêm tecendo com o intuito de velar ou apagar a memória do saber, do conhecimento científico e filosófico, e das realizações dos povos de origem negro-africana. A memória do negro brasileiro é parte e partícipe nesse esforço de reconstrução de um passado ao qual todos os afro-brasileiros estão ligados. Ter um passado é ter uma conseqüente responsabilidade nos destinos e no futuro da nação negro-africana, mesmo enquanto preservando a nossa condição de edificadores deste país e de cidadãos genuínos do Brasil.

A obra fundamental de Cheikh Anta Diop, principalmente seu livro *The African Origin of Civilization* (...), apresenta uma confrontação radical e um desafio irrespondível à arrogância intelectual, desonestidade científica e carência ética do mundo acadêmico ocidental ao tratar os povos, civilizações e culturas produzidas pela África. Utilizando-se dos recursos euro-ocidentais – Diop é químico, diretor do laboratório de radiocarbono do IFAN, em Dacar, além de egiptólogo, historiador e linguista-, este sábio está reconstruindo a significação e os valores das antigas culturas e civilizações erigidas pelos negros-africanos, as quais por longo tempo têm permanecido obnubiladas pelas manipulações, mentiras, distorções e roubos. São os bens de cultura e civilização e de artes criados pelos nossos antepassados no Egito Antigo, os quais eram negros e não um povo branco de origem (ou vermelho escuro) conforme os cientistas ocidentais do século XIX proclamavam com ênfase tão mentirosa quanto interessada. (...) (NASCIMENTO, 2019, p. 273-275)

Abdias (2019) termina trazendo algumas palavras de Diop (1974) sobre a importância de fazer esse caminho de retorno ancestral para edificar nosso presente, conhecendo nosso passado, visando um futuro construído desde nossas bases culturais (Sankofa). Para

conseguirmos ter forças subjetivas, espirituais e sentirmo-nos capazes de retomar nossa própria história, é preciso desvelar o que foi apagado, escondido, roubado pelos ocidentais, colonizadores.

Então, este trabalho vem compor, com os outros poucos trabalhos identificados, a abertura de caminhos para ler, documentar e viver tal pluriverso das parteiras tradicionais por meio das leituras e perspectivas que discutem as colonialidades e o colonialismo. Os campos de estudos e política que contestam as colonidades e o colonialismo trabalham para propor e reconhecer caminhos de construção das variadas formas de saber, relações sociais, de cultura, artística, estética, ética, afetiva, de formas de atuação política, etc. referenciadas nas culturas dos povos que foram alvos desse sistema colonial (BISPO, 2015). Estes vivenciam, até os dias atuais, genocídios e etnocídios, em função da ordem hegemônica da supremacia branca.

Em sequência, a abordagem teórico-metodológica deste trabalho é interdisciplinar a partir dos estudos decoloniais, pós-coloniais, étnico-raciais e estudos de gênero e de mulheres, que questionam, em geral, o colonialismo como base fundadora e articuladora dos sistemas capitalista, patriarcal, racial e da geopolítica de produção de conhecimento. A interdisciplinaridade aqui é lida como “diálogo horizontal entre disciplinas científicas de diversas áreas o que permite um compartilhamento teórico-metodológico” (BRITO; SANTOS, 2018, p. 170). Para essas autoras, a interdisciplinaridade é uma articulação entre diferentes disciplinas científicas e outros modos de produção do conhecimento que não adotam o conhecimento científico necessariamente como guia. Ou seja, é neste ponto que a interdisciplinaridade faz casa nas abordagens acima referenciadas para a construção desta tese, que por si só já são interdisciplinares.

(...) ao atuar nesse lugar fronteiro da dicotomia sujeito/objeto, ciência/senso comum e, o que lhe confere um trânsito entre especialidades diversas a interdisciplinaridade não pode se confundir com o paradigma científico moderno. Ao intercambiar saberes a interdisciplinaridade possibilita o surgimento do que Santos (2010), chama de um novo senso comum. Desse modo ela contribui para a promoção da justiça cognitiva (SANTOS; et. al, 2004), ao incorporar saberes diversos, que foram subalternizados ou aniquilados ao serem considerados não válidos para a compreensão da vida em sociedade. Nesse caminho, nossa compreensão é de que a interdisciplinaridade, ao realizar um diálogo com a perspectiva crítica intercultural, fortalece a ideia de surgimento de um campo, não apenas conceitual, mas também analítico e teórico inovador que contribui para a construção de novos conceitos e categorias possibilitando o surgimento de uma interesistemologia (WALSH, 2007; 2009; BRITO, 2015) (BRITO; SANTOS, 2018, p. 171).

O reconhecimento das práticas e conhecimentos das parteiras vem ganhando espaço em outros contextos que não os seus de origem, como projetos de pesquisa acadêmico e culturais (MARTINS, 2020). Retomam, portanto, práticas de atendimento do parto nas cidades de forma mais “humanizada”, que não necessariamente estão alinhadas ao movimento da humanização do parto, liderado, este, por médicas/os e outros profissionais da saúde. Atualmente, existem muitos produtos audiovisuais, por exemplo, que trazem a documentação dessas práticas em vários lugares do Brasil²⁵ ou, ainda, organizações sociais²⁶ que trabalham para salvaguardar o conhecimento das parteiras tradicionais.

Porém, alguns produtos do “boom” de material da internet tratam as práticas e conhecimentos como algo “parado no tempo”, como se não existisse a continuidade do partejar pelas mulheres, a partir da oralidade, em suas comunidades. Há, igualmente, a romantização de tal ofício, sem situar seus contextos comunitários e culturais, sacralizando-as como “deusas curandeiras”, sem nomear de onde vem, tampouco questionar os motivos pelos quais não partejam mais, sem se comprometer com as causas das comunidades das mulheres, como a demarcação das terras indígenas e quilombolas.

Algumas abordagens de audiovisuais, publicações e trabalhos variados sobre as parteiras tradicionais também tem professado um discurso sobre o ofício e a vida das parteiras como parte do “sagrado feminino”²⁷. Esta é uma linha de espiritualidade entre mulheres, majoritariamente brancas e de classe alta ou média alta, conhecidas como apropriadoras dos conhecimentos ancestrais indígenas e afrodescendentes. Não existe um comprometimento desse discurso proferido pelo “sagrado feminino” com auxiliar as parteiras tradicionais a terem o reconhecimento de seu ofício como um trabalho passível de gerar direitos trabalhistas e previdenciários, por exemplo²⁸. Tal posição fortalece o discurso de que as parteiras tradicionais

²⁵ Exemplo disso é o filme “Mulheres da Terra”, que conta a história de três parteiras tradicionais: Dona Zefa da Guia da comunidade quilombola Serra da Guia - SE; Mamãe Zezé da comunidade rural Alto do Moura - PE e Dona D’Ajuda do povo indígena Pataxó no Arraial d’Ajuda – BA. Este virou um projeto social, onde colaborei no ano de 2020. Para mais informações, acessar: <www.mulheresdaterra.com.br>. Outros exemplos de audiovisual que retomam as narrativas do partejar é “Raízes do Saber – Parteiras”, realizado pelo Instituto Terraviva. Mais informações: <<https://www.youtube.com/watch?v=3ovJYroUIBY>>.

²⁶ Um exemplo de organização social que luta junto das parteiras para salvaguardar seus conhecimentos é o “Museu da Parteira”, em Pernambuco, que promove Ações de salvaguarda dos conhecimentos e práticas das Parteiras Tradicionais. Mais informações: <<https://www.instagram.com/museudaparteira/>>.

²⁷ Para mais informações, acessar: SCHIAVI, Andrea. Sagrado Feminino, os riscos para as rodas de mulheres. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/sagrado-feminino-os-riscos-para-as-rodas-de-mulheres/>>. Acesso em ago 2021.

²⁸ Tais informações foram sendo coletadas ao longo dos anos em que me envolvi com o “sagrado feminino” e seu modo de atuar. Quando paro de participar desses momentos e grupos, fui percebendo a partir das *lives*, narrativas em audiovisuais publicados por esses grupos, publicações em redes sociais, a forma como essas mulheres do “sagrado feminino” tratam as mulheres que tem ofícios como rezadeira, curandeira, parteira, puxadora de ossos, de forma sacralizada e romântica, ao mesmo tempo, em que se apropriam de suas culturas,

são algo do passado, fazem “crendices” e não merecem ser respeitadas como sujeitas, produtoras de conhecimento, como seres humanas integrais.

Contemporaneamente, ocorre de as parteiras tradicionais permanecerem invisibilizadas, mais uma vez por profissionais de saúde formados em cursos superiores, como enfermeiras obstetras e obstetrias, que se nomeiam “parteiras”, mas não reconhecem as parteiras tradicionais como profissionais de saúde, porque não as reconhecem como sujeitas que existem, como dito no parágrafo acima²⁹. Existe uma confusão de termos, como acontece, também, com as doulas, acompanhantes profissionais e de apoio emocional das mulheres que estão parindo. Além de uma apropriação romântica do papel das parteiras tradicionais e seu apagamento no cenário do processo de parto. Como relata a parteira Samara Simões, que trabalha com o partejar em domicílio no grupo onde fui doula por uns anos, “quando é para marcar no documento que atesta que a criança nasceu viva, a DNV (Declaração de Nascido Vivo), não marca que o parto foi realizado com auxílio de parteira, mas sim de outras categorias profissionais”³⁰. Essa fala é uma crítica sobre o uso da identidade de “parteira” pelas enfermeiras obstétricas, obstetrias e médicas, que reivindicam serem parteiras somente em determinados circuitos, como os abrangidos pelo “sagrado feminino”. Porém, quando se apresentam ao Estado, por exemplo, por meio do documento DNV, continuam escondendo o ofício das parteiras.

Por outro lado, tem-se percebido uma visibilização do prosseguimento às tradições da parteria e da forma de nascer, retomado e continuado por mulheres nos últimos anos no continente, de maneira autônoma e coletiva, principalmente em contextos de grandes centros urbanos. Organizadas em grupos e redes transnacionais, vão ocupando a arena pública do continente e fora deste. Exemplo disso, é a atividade da Organização Não-Governamental (ONG) Centro Ativo de Integração do Ser do Parto (C.A.I.S do Parto)³¹, fundada em 1991 no

sem problematizar questões de diferenças sociais existentes, como questões de raça e classe. Ativistas do mulherismo africana, como a Anin Urase, fala mais sobre a apropriação cultural empreendida pelo movimento conhecido como “sagrado feminino”. Tais discussões trazidas por Anin podem ser encontradas no seu blog: <https://pensamentosmulheristas.wordpress.com/> ou no seu perfil no Instagram:

<www.instagram.com/aninurasse>.

²⁹ Em muitos relatos em que fui escutando ao longo dos anos de pesquisa de algumas parteiras tradicionais (em eventos presencial e online, conversas de dia a dia, artigos de revistas ou acadêmicos), se escuta essa desvalorização e perseguição da classe que representa o conhecimento biomédico, como os(as) médicos(as), enfermeiras(os), obstetrias. E na literatura, podemos encontrar trabalhos como o de Martins (2020) e Portella (2017) que tratam um pouco sobre tal fato.

³⁰ Essa fala acontecia repetidamente nas rodas de gestantes promovidas pela parteira Samara Simões no seu espaço chamado “Roda Semear”, localizado na cidade de Juazeiro do Norte – CE, onde participei de sua equipe de parto domiciliar como doula de 2018-2019. Contudo, Samara também menciona tal fato em algumas *lives* gravadas em redes sociais, como pode ser visto no seguinte link: <<https://www.instagram.com/tv/CRH5HoCqjXJ/>>. Acesso em jul 2021.

³¹ Para maiores informações, ver site do C.A.I.S do Parto/ESCTA: <<http://caisdoparto.blogspot.com/>>.

Brasil. Esta tem liderado uma das frentes de articulação política transnacional. Dentre as ações, o C.A.I.S do Parto apresenta a Escola de Saberes Cultura e Tradição Ancestral (ESCTA), que auxilia mulheres a reencontrarem e abraçarem o ofício da parteria tradicional.

Sua fundadora, Suely Carvalho, foi uma das mentoras também do “Programa Nacional de Parteiras Tradicionais”, desenvolvido no âmbito do Ministério da Saúde do Brasil, desde 1991, bem como da “Rede Nacional de Parteiras Tradicionais”. Essa ONG é filiada à “Rede Latino-Americana e do Caribe de Saúde da Mulher, à Alianza Latino Americana de Parteras (ALAPAR)”, entre outras iniciativas. Ou seja, articula-se nos campos políticos latino-americano e com outros atores não-estatais e estatais em torno de salvaguardar e fortalecer o pluriverso do partejar tradicional³².

1.4 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA, HIPÓTESE E OBJETIVOS

O paradigma da modernidade, inaugurado no século XV por Espanha e Portugal em Abya Yala, traz consigo a face da colonialidade. Tal paradigma estava (e continua) assentado nas necessidades da dominação capitalista e nas colonialidades, com o auxílio de outros sistemas de dominação, como o patriarcado e a supremacia branca. A América Latina foi o grande laboratório de engendrar vida à matriz colonial. Este grande território serviu de teste para o racismo a serviço do colonialismo, ademais foi o continente fundacional deste e, portanto, da modernidade, segundo Enrique Dussel (2005).

Para tanto, a matriz colonial estruturou-se em três grandes pilares: colonialidades do poder, do saber e do ser, segundo Quijano (2000). Lugones (2014) vem agregar a essa tríade o quarto pilar da colonialidade, a de gênero. Entende-se que, apesar dos autores e autoras dividirem em categorias e conceitos para compreendermos de forma mais integral a realidade social, este trabalho foca na colonialidade do saber. Porém, não quer dizer que as outras colonialidades e variáveis do colonialismo não estão postas em jogo. Por questões de limitação de tempo e formato que a própria pesquisa nos apresenta, o foco aqui é discutir como a colonialidade do saber é construída, desenvolvida e articulada com as outras colonialidades, imprimindo a validade e verdade de somente um saber único, como é o conhecimento científico moderno ou o domínio contínuo do Ocidente na produção do conhecimento (GROSFOGUEL, 2016).

³² Posteriormente, no terceiro capítulo, voltarei a aprofundar tal temática, onde irei relatar como se deu a aproximação com esses atores que foi primordial para chegar até às parteiras que concordaram em construir este trabalho de tese comigo.

Essas ideias estão baseadas no pensamento e trajetória do Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), constituído no final dos anos 1990, que dialogam com outros grupos e autores/as que estão pensando o colonialismo, as colonialidades e suas implicações na produção do conhecimento.

Formado por intelectuais latino-americanos situados em diversas universidades das Américas, o coletivo realizou um movimento epistemológico fundamental para a renovação crítica e utópica das ciências sociais na América Latina no século XXI: a radicalização do argumento pós-colonial no continente por meio da noção de “giro decolonial”. Assumindo uma miríade ampla de influências teóricas, o M/C atualiza a tradição crítica de pensamento latino-americano, oferece releituras históricas e problematiza velhas e novas questões para o continente. Defende a ‘opção decolonial’ – epistêmica, teórica e política – para compreender e atuar no mundo, marcado pela permanência da colonialidade global nos diferentes níveis da vida pessoal e coletiva (BALLESTRIN, 2013, p. 89).

A decolonialidade vem como o terceiro elemento da modernidade/colonialidade para auxiliar a ler as vivências e conhecimentos propostos. Deriva do “giro decolonial”, que significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico à lógica dual moderna (DUSSEL, 2005). Nesta tese, tem-se conhecimentos e práticas ancestrais protagonizados por um gênero definido, racializados, com classe social e enunciação do local da fala demarcados desde o sul do Sul do Mundo – Nordeste brasileiro. Estes conhecimentos estão imbricados numa existência resistente à “primeira modernidade” e às outras que se deram ao longo desses séculos (LUGONES, 2014), e estão de alguma maneira em tensão com a lógica da modernidade, por estarem localizados numa fronteira entre mundos (MIGNOLO, 2003). São conhecimentos, valores, práticas culturais, espirituais, de promoção de saúde constituídas em uma lógica diferente à conformadora do paradigma modernidade/colonialidade ocidental que ditam as dicotomias como forma de enxergar e viver no mundo, imprimindo categorias castradoras e hierarquizantes, como por exemplo, negro/branco; homem/mulher; corpo/razão; barbárie/civilização.

Entretanto, são práticas e conhecimentos que com o passar dos séculos pontos de matrizes coloniais continuam existindo em algumas dessas práticas, como, por exemplo, a devoção aos santos e símbolos do cristianismo, do catolicismo ou do protestantismo, mesclados aos Orixás ou entidades de matrizes indígenas. Aqui nesta “mistura” de culturas, Stuart Hall (2013), teórico do pós-colonialismo e dos estudos culturais, traz pontos importantes para nos ajudar nessas reflexões:

Nossos povos têm suas raízes nos – ou, mais precisamente, podem traçar suas rotas a partir dos – quatro cantos do globo, desde a Europa, África, Ásia; foram forçados a se juntar no quarto canto, na ‘cena primária’ do Novo Mundo. Suas ‘rotas’ são tudo,

menos ‘puras’. A grande maioria deles é de descendência ‘africana’ (...). A distinção de nossa cultura é manifestamente o resultado do maior entrelaçamento e fusão, na fornalha da sociedade colonial, de diferentes elementos culturais (...). Esse resultado híbrido não pode mais ser facilmente desagregado em seus elementos ‘autênticos’ de origem. (...) Mas a lógica colonial em funcionamento aqui é evidentemente uma ‘crioulização’ ou do tipo ‘transcultural’, no sentido que Mary Louise Pratt dá ao termo, seguindo a tradição de alguns dos melhores textos teóricos culturais da região. Através da transculturação ‘grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam a partir dos materiais a eles transmitidos pela cultura metropolitana dominante’. É um processo de ‘zona de contato’, um termo que invoca a ‘copresença espacial e temporal dos sujeitos anteriormente isolados por disjunturas geográficas e históricas (...) cujas trajetórias agora se cruzam’. Essa perspectiva é dialógica, já que é tão interessada em como o colonizado produz o colonizador e vice-versa: a ‘copresença, interação, entrosamento das compreensões e práticas, frequentemente no interior de relação de poder radicalmente assimétricas’. É a lógica disjuntiva que a colonização e a modernidade ocidental introduziram no mundo e sua entrada na história que constituíram o mundo, após 1492, como um empreendimento profundamente desigual, mas ‘global’(...) Senti a ‘África’ mais próxima da superfície do Haiti e na Jamaica. Ainda assim, a forma como os deuses africanos haviam sido combinados com os santos cristãos no universo complexo do vodu haitiano constitui uma mistura específica, que apenas se encontra no Caribe ou na América Latina – embora haja análogos onde quer que sincretismos semelhantes tenham emergido na esteira da colonização (HALL, 2013, p.33-35).

O referencial pós-colonial, representado aqui por Stuart Hall (2013), Paul Gilroy (2012) e Édouard Glissant (2021), será utilizado para compreendermos o processo de colonização dos séculos passados e como as colonialidades atuam até na contemporaneidade, quando as culturas dos povos colonizados, africanos e indígenas, e também do colonizador, branco europeu, entram em choque, sendo apropriadas, fundindo-se, sendo apagadas, reinventadas na diáspora, entre outros movimentos possíveis.

Paul Gilroy (2012), no centro de sua análise sugere a noção de diáspora, que o autor importou de fontes judaicas para a política e a história negra. No quadro de análise de Gilroy (2012), a diáspora não representa uma forma de dispersão catastrófica, mas um processo que redefine a mecânica cultural e histórica do pertencimento. A diáspora rompe a sequência dos laços explicativos entre lugar, posição e consciência, conseqüentemente rompe também com o poder do território para determinar a identidade. O autor repudia a idéia de uma identidade enraizada, supostamente autêntica, natural e estável, veiculada pelo pensamento nacionalista negro nos anos 60, além de problematizar o que seria a “tradição”:

A tradição frequentemente viceja na crítica cultural, que tem cultivado um diálogo com o discurso político negro. Ela opera como um meio de asseverar o parentesco estreito das formas e práticas culturais geradas a partir da diversidade incontida da experiência negra. Isto sugere que, pelo menos nas mãos de alguns intelectuais e artistas negros, a busca de autonomia social e política tem se afastado da promessa da modernidade e encontrado expressão nova em um termo complexo que muitas vezes é entendido como antítese da modernidade. Isto é em parte explicável pela ameaça que o turbilhão da modernidade representa para a estabilidade e coerência do eu racial [*racial self*]. Esse eu poder ser cultivado em segurança e assim permanecer por trás

dos biombos cerrados da particularidade negra enquanto as tempestades se abatem lá fora. (...) Apelos à noção de pureza como base da solidariedade racial são mais populares. Esses apelos estão muitas vezes ancorados em ideias de tradição invariante e não igualmente fornecidos pela certeza positivista e uma noção de política como atividade terapêutica (GILROY, 2012, p. 352)

Para Gilroy, a rede de comunicação transnacional criou uma nova topografia de lealdade e identidade que desconsidera as estruturas e os pressupostos do Estado-nação e redefine as formas de ligação e identificação no tempo e no espaço. O modelo do Atlântico Negro remete ao sentimento de desterritorialização da cultura em oposição à idéia de uma cultura territorial fechada e codificada no corpo:

Sob a chave da diáspora nós poderemos então ver não a raça, e sim formas geopolíticas e geoculturais de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem (GILROY, 2012, p. 25).

Os conhecimentos e as culturas das parteiras sobrevivem e resistem há séculos, mesmo com todo o poder da matriz colonial operando e reinventando-se. E, talvez, também por conta dessa fusão de culturas, esse conhecimento tenha conseguido chegar até o tempo presente. Não a revés dos medos a represálias e perseguição empreendidos, quer pelo Estado, quer pelo poder biomédico, contra as parteiras tradicionais, que esse ofício experimentou e continua experimentando. É comum escutar das mulheres que pararam de partejar, como suas subjetividades e corpos foram atacados por essas ameaças, que a escolha preferível é parar de partejar. E quando questionadas se gostariam de voltar à atividade, muitas delas admitem que o hospital, o médico é melhor que sua assistência. Nesses momentos, invoco Frantz Fanon (2020), grande teórico, ativista, anterior ao conjunto de autores precursores do argumento pós-colonial, para pensar sobre a subjetividade dos povos colonizados:

Todo povo colonizado – isto é, todo povo em cujo seio se originou um complexo de inferioridade em decorrência do sepultamento da originalidade cultural local – se vê confrontado com a linguagem da nação civilizatória, quer dizer, da cultura metropolitana. O colonizado tanto mais se evadirá da própria selva quanto mais adotar os valores culturais da metrópole. Tão mais branco será quanto mais rejeitar sua escuridão, sua selva (FANON, 2020, p.32).

As parteiras tradicionais, por pertencerem a povos tradicionais atingidos pelo processo histórico colonial, por vezes, são lidas como pessoas com práticas somente alinhadas ao campo da saúde, ao nascimento, e essa percepção também é introjetada por elas mesmas, como mais uma armadilha colonial que pode auxiliar a devastar contemporaneamente a cultura desses povos. Mas, paradoxalmente, ao mesmo tempo, é provável que essa prática e conhecimento

ainda perdure ou seja lembrada de forma muito pontual no cenário do nascimento, porque ainda é lembrada como do campo da “saúde popular”. Este trabalho, assim, caminha para articular esses vários campos do conhecimento, como a saúde, a cultura, a política, o direito, as subjetividades, a história, o gênero, o ativismo nacional e transnacional, de maneira interdisciplinar, na intenção de desarmar, no que nos compete e como nos for possível, as armadilhas coloniais postas contra essa prática e conhecimento da parteria ao longo do processo histórico.

Da mesma forma como as parteiras tradicionais o fazem em seu ofício, onde elas utilizam outras percepções e sentidos além da visão para construir seu conhecimento, o referencial teórico deste trabalho se constrói através de percepções e sentidos que vão além da visão. É a dimensão da “cosmopercepção” de Oyèrónké Oyêwùmí (2021), que escreve, dentre outros temas, sobre a sociologia do conhecimento e a episteme do povo yorubá nigeriano, como este constrói outra percepção de conhecimento diferente da ocidental. Tal dimensão também nos anima como referencial teórico:

Não se pode localizar as pessoas nas categorias iorubás apenas olhando para elas. O que se ouve pode ser a sugestão mais importante. A senioridade como fundamento da relação social iorubá é relacional e dinâmica; e, ao contrário do gênero, não é focada no corpo. Se o corpo humano é universal, por que o corpo parece ter uma presença exagerada no Ocidente em relação à Iorubalândia? Uma estrutura comparativa de pesquisa revela que uma diferença importante deriva de qual dos sentidos é privilegiado na apreensão da realidade – a visão, no Ocidente, e uma multiplicidade de sentidos ancorados na audição, na Iorubalândia. A tonalidade da língua iorubá predispõe a pessoa a uma apreensão da realidade que não pode marginalizar o auditivo. Consequentemente, em relação às sociedades ocidentais, há uma necessidade mais forte de uma contextualização mais ampla para dar sentido ao mundo. Por exemplo, a divinação Ifá, que também é um sistema de conhecimento na Iorubalândia, tem componentes tanto visuais quanto orais. Mais fundamentalmente, a distinção entre os povos iorubás e o Ocidente, simbolizada pelo foco em diferentes sentidos na apreensão da realidade, envolve mais do que a percepção – para os povos iorubás e, na verdade, para muitas outras sociedades africanas, trata-se de ‘uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um todo, no qual todas as coisas estão ligadas’. Refere-se aos muitos mundos que os seres humanos habitam; não privilegia o mundo físico sobre o metafísico. Um foco na visão como o principal modo de compreender a realidade eleva o que pode ser visto sobre o que não é aparente aos olhos; perde os outros níveis e nuances da existência. (...) O feminismo não escapou da lógica visual do pensamento ocidental (OYÊWÙMÍ, 2021, p. 43-45).

As parteiras tradicionais praticam uma produção de conhecimento, de cultura, de política utilizando outras percepções que não somente a “visão” e a “razão”, mas imprimem nesse processo a importância dos sonhos, as tradições, rezas, cantigas, ensinamentos de ervas e chás para serem utilizadas não somente no momento do parto, mas para possíveis benzimentos, por meio do conhecimento matrilinear passado entre mulheres de geração a geração, ou que aprendem com pajés ou outras lideranças espirituais e/ou políticas dentro de

seus contextos. Fumando-se um cachimbo, sabem se o parto acontecerá naquele dia ou não, se será necessário levar a gestante para o hospital ou não. A ciência do nascimento das parteiras não fica somente atrelado ao corpo da gestante ou a sua visão e razão, mas a tantas outras percepções e sentidos que auxiliam a construir o conhecimento, dependendo de cada contexto cultural onde acontece o parto.

O respeito às tradições, mas a sua reinvenção de acordo com cada experiência de parto e de cultura, é o principal pilar no qual se sustentam as mulheres que praticam a medicina curativa, os benzimentos, o partejar. É no sentido de auxiliar na retomada, na valorização, na manutenção dessas culturas, dessas memórias, na (re)existência das subjetividades dessas mulheres e suas comunidades, que é fundamentada a importância deste trabalho. Esse entendimento se dá a partir da tradição como um cordão umbilical que liga o passado, o presente e o futuro, possuindo uma identidade cultural conectada a esse núcleo da tradição. Assim, seu “teste é a fidelidade às origens, sua presença consciente diante de si mesma, sua ‘autenticidade’” (HALL, 2013, p. 32). O caminho que iremos percorrer quanto à cultura, tradição, identidades é o que aponta as falas das próprias parteiras, e segundo, no entendimento que a cultura e a tradição é processo e não arqueologia, como apregoa Stuart Hall (2013).

Por sua vez, os estudos de gênero e mulheres que seguem linhas decolonial, afrolatinoamericano, negro, africano, indígena, interseccional questionando as colonialidades do saber, do ser, do poder e do gênero, serão referências e aportes para este trabalho. Assim como, referências que não se encaixam nos estudos feministas, mas que fazem parte dos estudos das mulheres ou de gênero, que não seguem necessariamente uma linha feminista. Será analisado como as violências da supremacia branca, patriarcais, capitalistas atuam para especificamente menosprezar, apagar ou apropriarem-se dos conhecimentos e práticas do partejar das parteiras tradicionais. Como apregoa Lugones,

Investigo la intersección de raza, clase, género y sexualidad para entender la preocupante indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color: mujeres no blancas; mujeres víctimas de la colonialidad del poder e, inseparablemente, de la colonialidad del género; mujeres que han creado análisis críticos del feminismo hegemónico precisamente por el ignorar la interseccionalidad de raza/clase/sexualidad/genero. (...) Me interesa que esas comunidades, ya estén situadas en Brooklyn, Los Angeles, Ciudad de México, Londres, --u otros grandes centros urbanos del mundo-- o las comunidades rurales indígenas de Nuevo México, Arizona, Mesoamérica, la región Andina, Nueva Zelandia, Nigeria, son comunidades que no han aceptado la invasión occidental colonial pasivamente. Entiendo la indiferencia a la violencia contra la mujer en nuestras comunidades como una indiferencia hacia transformaciones sociales profundas en las estructuras comunales y por lo tanto totalmente relevantes al rechazo de la imposición colonial. (...) Esta indiferencia es insidiosa porque impone barreras impasables en nuestras luchas como mujeres de color por nuestra propia integridad, autodeterminación, la médula misma de las luchas por la liberación de

nuestras comunidades. Esta indiferencia se halla tanto al nivel de la vida cotidiana como al nivel del teorizar la opresión y la liberación. (...) No se trata solamente de una cuestión de ceguera epistemológica cuyo origen se radica en una separación categorial (2014, p. 75-76)

As questões da identidade, gênero, cultura, raça/etnia e ativismos em Abya Yala e de contextos sociais outros que vivenciaram regimes coloniais serão aportados aqui a partir dos trabalhos de Celentani (2014) e bell hooks (2019). Com o objetivo de auxiliar a lermos o entrelaçamento dessas categorias e suas implicações na produção do conhecimento moderna, onde majoritariamente não comporta as experiências das mulheres negras e indígenas, e pensarmos caminhos para abrir mais fendas para que nossos conhecimentos sejam vistos e valorizados num lugar de autonomia corpo-político-epistêmica, de grandeza e não de passado ou pormenorizado porque não segue as mesmas bases do conhecimento moderno.

A supremacia branca nas instituições estabelece estruturas para a disseminação de conhecimento, seja nas escolas fundamentais, nas universidades ou na mídia de massa, por meio das quais todas as conexões entre africanos e indígenas são apagadas e o conhecimento de nossa história compartilhada, suprimido. (...) Para os americanos nativos, especialmente aqueles que são negros, e para os afro-americanos, descolonizar nossas mentes, retomar a palavra que é nossa história conforme nos foi contada por nossos ancestrais, não como foi interpretada pelo colonizador, é um gesto de resistência ao modo como a cultura dominante pensa a história, a identidade e a comunidade (hooks, 2019, p. 324-325).

Bem como, outras referências de ativistas e teóricas nos auxiliarão com as proposições e questionamentos sobre quem produz conhecimento, para reconhecer as existências das mulheres negras e indígenas como produtoras de epistemes e ciências dentro de seus contextos culturais. Essa é uma crítica que vem sendo realizada dentro dos estudos de gênero, mulheres e feminismos enquanto campo teórico e também político, para com o protagonismo hegemônico que se dá nessas esferas. O debate sobre alargar a produção de conhecimento também caminha em paralelo e entrelaçado com o protagonismo dentro das lutas feministas, de mulheres e sobre temáticas de gênero. Para questionar e mudar esse cenário dentro dos feminismos, Yuderkys Espinosa Miñoso (2014) é uma referência para apontar as contradições baseadas nas colonialidades que perfazem o jogo do feminismo branco hegemônico na luta política e na produção de conhecimento.

En acuerdo con Anibal Quijano cuando anuncia que hemos llegado al momento de una revolución epistémica, estoy convencida que esta apuesta doble que hace el feminismo descolonial por 1) revisar el andamiaje teóricoconceptual producido por el feminismo occidental blanco burgués, al tiempo que 2) avanzar en la producción de nuevas interpretaciones que expliquen la actuación del poder desde posiciones que asumen un punto de vista subalterno, constituye un aporte fundamental a la producción de nuevas epistemologías y marcos teóricos conceptuales que confrontan el andamiaje de producción de verdad hegemónico impuesto por Europa, y

posteriormente por Estados Unidos, a través de la fuerza desde el momento mismo de la conquista y colonización de América. Si estamos de acuerdo que la opresión se fundamenta en un sistema de conocimiento y producción del mundo de la vida, un sistema de clasificación social, dentro del cual han surgido las categorías dominantes de opresión (género, raza, clase), sistema instituido a través de la empresa colonizadora y la razón imperial a su servicio, ha llegado el momento de una desobediencia epistémica amplia que derrumbe el armazón de comprensión del mundo tal cual lo ha producido y ha sido impuesto por la modernidad occidental. Descubrir y abandonar la autoetnografía (Pratt, 1997) y pasar de una vez por todas a producir y visibilizar de forma amplia nuestra propia interpretación del mundo, como tarea prioritaria para los procesos de descolonización. Una tarea que debe estar acompañada de procesos de recuperación de las tradiciones del saber que en Abya Yala han resistido al embate de la colonialidad, así como aquellas que desde otras geografías y desde posiciones críticas han contribuido a la producción de fracturas epistemológicas (MIÑOSO, 2014, p. 8).

A tentativa de apagamento da negritude e do ser indígenas das mulheres por meio da miscigenação, apregoada pela supremacia branca, será um ponto específico nessa análise principalmente com as parteiras que não estão em comunidades tradicionais e/ou apresentam dificuldades para tratar sobre a consciência da racialização em suas subjetividades e experiências. A partir dos escritos sobre a luta política das mulheres racializadas, nas suas comunidades e suas interferências na produção de conhecimento, também serão utilizados os escritos com Lélia Gonzalez (1988; 2010; 2020), Sueli Carneiro (2005; 2010), Yuderkis Miñoso (2019), Oyèrónké Oyêwùmí (2021), para questionar as bases ontológicas e epistemológicas do conhecimento hegemônico e auxiliar este trabalho a chegar nos seus objetivos.

A produção científica dos negros desses países do nosso continente tem se caracterizado pelo avanço, autonomia, inovação, diversificação e credibilidade nacional e internacional; o que nos remete a um espírito de profunda determinação, dados os obstáculos impostos pelo racismo dominante. Mas, como já disse antes, é justamente a consciência objetiva desse racismo sem disfarces e o conhecimento direto de suas práticas cruéis que despertam esse empenho, no sentido de resgate e afirmação da humanidade e competência de todo um grupo étnico considerado ‘inferior’. A dureza dos sistemas fez com que a comunidade negra se unisse e lutasse, em diferentes níveis, contra todas as formas de opressão racista.

(...) Aqui, a força cultural apresenta-se como a melhor forma de resistência. O que não significa que vozes solitárias não se ergam, efetuando análises/denúncias do sistema vigente. Foram os efeitos execráveis do assimilacionismo francês que levaram o psiquiatra martiniquenho Frantz Fanon a produzir suas análises magistrais sobre as relações sócio-econômicas e psicológicas entre colonizador/colonizado (1979, 1983). No caso brasileiro, temos a figura do Honorável (título recebido em conferência internacional do mundo negro, em 1987) Abdias do Nascimento, cuja rica produção (análise/denúncia, teatro, poesia e pintura) não é reconhecida por muitos de seus irmãos e absolutamente ignorada pela intelectualidade ‘branca’ do país (...). É interessante notar que, tanto um Fanon quanto um Nascimento só foram reconhecidos e valorizados internacionalmente e não em seus países de origem (...) (GONZALEZ, 2020, p. 132-133).

Essas proposições auxiliarão a compreender os percalços e dificuldades que ainda temos nesse cenário para decolonizar a produção do conhecimento, com seus aportes que

interconectam raça, etnia, gênero, lugar de enunciação do saber, espiritualidade. A ideia é uma reconstrução da história que acolha respeito radical a valores, metas e perspectivas culturais diferentes do hegemônico e o esforço por parte dos povos afrodescendentes, indígenas em retomar os fios de suas tramas históricas. A superação de um paradigma global da modernidade neste território continental que agrega a diáspora africana dentro das Américas, a pluralidade dos povos originários e dos povos tradicionais (ou não, mas que são descendentes dessas comunidades e povos) aos poucos está acontecendo ao se reconhecer e narrar a multiplicidade de ideias, conhecimentos, memórias e histórias que as constituem, valorizando as contradições como potência de possibilidades, questionando-as e propondo saídas que questionam as colonialidades. Além disso, reconhecer a potência de transformação do paradigma dado pelos povos que foram colonizados, mas que sempre resistiram e que há algumas décadas já estão no cenário de luta de produção do conhecimento, discursos, direitos, luta pela terra e requerendo reparação histórica.

Os escritos e as falas de representantes de povos quilombolas e indígenas serão utilizados para fundamentar este trabalho. Nêgo Bispo (2015), pensador e ativista quilombola, nomeia a produção de conhecimento, cultura, luta política dos povos que sempre estiveram resistindo à colonização como “contra colonização”. Nos conectamos, igualmente, ao pensamento de Ailton Krenak (2020) como marco para refletirmos sobre os motivos e propor soluções à ocupação de determinados sujeitos e sujeitas como produtores(as) de conhecimento. Além de mulheres indígenas com suas contribuições também para pensarmos a produção de conhecimento desde perspectivas descolonizadoras como Silvia Rivera Cusicanqui (2010), Eliane Potiguara (2018), Linda Tuhiwai Smith (2018), Elaine Kosicla Camlem (2020).

Todo ello muestra que los indígenas fuimos y somos, ante todo, seres contemporáneos, coetáneos y en esa dimensión –el *aka pacha*– se realiza y despliega nuestra propia apuesta por la modernidad. El postmodernismo culturalista que las elites impostan y que el estado reproduce de modo fragmentario y subordinado nos es ajeno como táctica. No hay ‘post’ ni ‘pre’ en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto. El mundo indígena no concibe a la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras. El proyecto de modernidad indígena podrá aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro, un ‘principio esperanza’ o ‘conciencia anticipante’ (Bloch) que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo. La experiencia de la contemporaneidad nos compromete en el presente –*aka pacha*– y a su vez contiene en sí misma semillas de futuro que brotan desde el fondo del pasado –*qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*. El presente es escenario de pulsiones modernizadoras y a la vez arcaizantes, de estrategias preservadores del status quo y de otras que significan la revuelta y renovación del mundo: el *pachakuti*. El mundo al

revés del colonialismo, volverá sobre sus pies realizándose como historia sólo si se puede derrotar a aquellos que se empeñan en conservar el pasado, con todo su lastre de privilegios mal habidos. Pero si ellos triunfan, ‘ni el pasado podrá librarse de la fúria del enemigo’, parafraseando a Walter Benjamin (Cusicanqui, 2010, p. 54-55)

Em seguida, os trabalhos sobre as práticas e conhecimentos das parteiras tradicionais que ocupam uma área abrangente do campo da saúde serão utilizados para pensarmos as composições, rompimentos e complexidades que se dão no encontro ou enfrentamento entre o conhecimento das parteiras e o biomédico. Como, por exemplo, o trabalho de Ana Paula Vosne Martins (2004) pensa sobre a construção histórica da “saúde da mulher” nos séculos XIX e XX e o aporte de Miriam Teresa de Sá Leitão Martins (2020), quando esta discute sobre a existência de um conhecimento produzido por mulheres presente em práticas de saúde tradicionalmente vivenciadas em comunidades culturalmente diferenciadas, como as indígenas e as quilombolas, e que estas resistem ao tempo.

O movimento da eugenia ganhou fôlego no final do Séc. XIX e disseminou em suas práticas a ideia da superioridade do conhecimento de matriz europeia, e da raça branca. Pautou estratégias de dominação que impulsionou, no Brasil, a ideologia da supremacia dessa racionalidade deslegitimando outros saberes e práticas, ocasionando a substituição gradativa das parteiras. Estas foram aos poucos sendo substituídas por médicos e enfermeiras, uma disputa que naquele contexto, buscava a afirmação da medicina como prática, e que foi sendo consolidada na sociedade. Por sua vez, a sociedade reproduz a dominação cultural baseada nessa suposta superioridade, em detrimento de outros saberes das matrizes indígenas e africanas. Assim, as relações sociais que estão presentes nas sociedades colonizadoras são fundadas a partir de um domínio branco-europeu, produzindo uma **alienação colonial** (FANON, 1983), na qual o branco, sua cultura, seus saberes são universais (MARTINS, 2020, p. 138-139) (grifo da autora).

Existem alguns trabalhos acadêmicos sobre a atuação das parteiras tradicionais, a partir de uma visão que percebe o ofício da parteria questionando a base do fundamento de produção de conhecimento, de sua geopolítica e corpo-política, por meio de uma visão que põe em cheque a hegemonia da modernidade colonial. Martins (2020), Schweickardt (2020), Lima (2018), Portella (2017), Melo (2017), Fleischer (2007) são alguns dos exemplos e serão utilizados como referências deste trabalho.

O conhecimento das parteiras foi gradativamente estigmatizado com a consolidação da medicina como profissão e ciência, a partir do séc. XVIII, nas sociedades eurocêntricas, em que se consolidavam, ao mesmo tempo, as Faculdades de Medicina e Cirurgia. E, conseqüentemente, a profissão médica, no início era, predominantemente, masculina e branca.

Revela-se assim a existência de um conhecimento produzido por mulheres presente em práticas de saúde tradicionalmente vivenciadas em comunidades culturalmente diferenciadas, como as indígenas e as quilombolas, e que as mesmas resistem ao tempo. Conhecimento que foi gradativamente sendo estigmatizado, com a consolidação da medicina como profissão e ciência, a partir do Séc. XVIII, nas sociedades eurocêntricas em que se consolidavam as Faculdades de Medicina e Cirurgia, e conseqüentemente a profissão médica, no início predominantemente masculina. A deslegitimação dos saberes e conhecimentos dos nossos ancestrais negros e indígenas foram produzidas pelos discursos biomédicos, baseados no saber/poder eurocêntrico e colonizador. Entendendo que os **discursos são um conjunto de enunciados em um determinado campo de saber e momentos históricos**. (MARTINS, 2020, p. 136) (grifo da autora).

As parteiras tiveram seus conhecimentos e existências, em certa medida e em larga medida, espoliados pelos europeus no seu projeto de dominação pela e para a modernidade/colonialidade, começando no seu próprio espaço geográfico, com a caça às bruxas (FEDERICI, 2017), que se trasladou a outros lugares por meio do genocídio/epistemicídio efetuado pela colonização³³. As mulheres que apresentavam uma conexão com a prática da curanderia e parteria na cultura popular europeia foram perseguidas, mortas, torturadas e marginalizadas durante a Idade Média e Modernidade pela Igreja Católica e aliados. A Inquisição cumpriu um papel impactante na tentativa de exterminar essas mulheres, e pessoas em geral, que possuíam o conhecimento sobre autocuidado e cura de doenças físicas, mentais e da alma, a partir do saber e observação empíricos das propriedades curativas das plantas e do acompanhamento do(a) enfermo(a). Além desse perfil, as curandeiras não praticavam uma espiritualidade hegemônica, fator decisivo para serem perseguidas (EHRENREICH; ENGLISH, 2017).

As autoras Ehrenreich & English (2017) trazem um histórico do conhecimento dos primeiros médicos europeus e como eles juntos à Igreja e classe dominante fizeram com que o conhecimento de curar doenças fosse monopolizado pelos homens das classes altas, que séculos depois dominariam a ciência moderna. Nomeadas enquanto “bruxas” viveram e morreram na fogueira muito antes de aparecer a moderna tecnologia médica, demonstrando, assim, como a

³³ Essa prática de genocídio/epistemicídio contra “bruxas” continuou fora da Europa. No Brasil, por exemplo, mulheres foram mortas acusadas de bruxaria nos séculos XVII, XVIII e XXI. Foram algumas delas: Mima Renard, acusada de seduzir os maridos de outras mulheres com feitiços, julgada e queimada numa fogueira pública em São Paulo, em 1692; Ursulina de Jesus, acusada de bruxaria pelo marido que por meio de magia o teria deixado estéril, condenada e queimada por heresia e bruxaria numa fogueira pública em São Paulo, em 1754; Fabiana de Jesus, “julgada e condenada” por causa de um boato sobre magia, confundida com uma mulher que sequestrava crianças, foi linchada por cerca de cem pessoas na cidade de Guarujá, em maio de 2014. Logo após julgamento, foi inocentada do suposto crime de sequestro, motivo do linchamento. Fonte: Mulher 500 anos atrás dos panos. Disponível em: <<http://www.mulher500.org.br/>>. Acesso em fev 2020.

misoginia, a raiz dos seus conhecimentos considerados pagãos e a condição social foram as bases para a matança dessas pessoas. Além de ter tais estratégias exportadas para as colônias.

No que se refere especificamente ao evento do parto, temos uma virada. Este foi transferido da vida social para a competência dos médicos. E foi legitimado por um saber, a ‘vontade de verdade’ dos especialistas, que tomaram para si a partir do Séc. XIX, a assistência materna-infantil. A interferência da medicina nos mais diferentes atos da vida **vem sendo reproduzida na maioria das sociedades desde a modernidade, período em que os conhecimentos fundantes das ciências da saúde são institucionalizados e tomados como verdadeiros em detrimento de outros conhecimentos, especialmente os tradicionais. Na modernidade se expande o sistema colonizador europeu sobre os povos e territórios americanos e africanos** (MARTINS, 2020, p. 137) (grifo da autora).

Além disso, as autoras Ehrenreich & English (2017) mostram como esse modus operandi de dominação das práticas de cura, com viés sexista, classista, racista, vem aportar no continente americano, especificamente nos EUA, no século XVIII. Logo depois, evidenciam como vai sendo construída a caça às parteiras tradicionais e seus conhecimentos, por meio da institucionalização do conhecimento médico-científico, como forma de monopolizar a cura a partir da ciência médica realizada por homens das classes altas e média com a ajuda do Estado, do capital e das leis.

A profissionalização da enfermagem e a criação da profissão das obstetrias são apresentadas como a “finalização” desse processo de deslocar as parteiras tradicionais para a margem do centro, onde somente os novos profissionais da saúde que trabalham com a cura são legitimados para estar (PORTELLA, 2017). O centro, então, são os hospitais e clínicas higienizadas, com médicos homens e enfermeiras mulheres. A enfermeira vem encarnar e profissionalizar os papéis de “cuidadora” e “mãe” femininos dentro do ambiente doméstico, que segue o modelo de feminilidade vitoriano do século XIX (EHRENREICH; ENGLISH, 2017).

A legitimação dos médicos e consequentemente a gradual deslegitimação das parteiras está posta. Vivenciamos no Brasil, no início do Séc. XX, a expansão do conhecimento científico, tanto nas ações preventivas quanto nas intervenções biomédicas, alinhadas aos ideais higienistas e Nacionalistas (BARRETO, 2011) (MARTINS, 2020, p. 139-140).

É relevante falar sobre temas que envolvem a saúde das mulheres, a cura pelo autocuidado, o partejar, conhecimentos ancestrais praticados no presente, sem necessariamente estarem atrelados às ferramentas materializadas pelo conhecimento biomédico. Não que esse último seja de todo uma expressão de controle de corpos e que tem sua base experimental na eugenia e no racismo, por exemplo. Entretanto, tal discussão traz a possibilidade de visualizar

como se deu e continua se dando o controle dos corpos das mulheres, especificamente neste trabalho. Além de tornar mais visível como as tramas do saber-poder operam no universo do nascimento, passando pela marginalização e criminalização das ocupações de parteiras na cultura popular e a reinserção das mulheres no campo da saúde como enfermeiras, parteiras profissionais ou a profissão de obstétrica. A intenção, pois, não é dicotomizar tal análise entre “bons” e “ruins”, mas visibilizar as tramas de poder de acordo com as vivências das parteiras tradicionais que serão trazidas para este trabalho.

À vista de todo o exposto, pensamos em um roteiro de entrevistas semi-estruturadas (ver APÊNDICE) que foram realizadas com as parteiras entre janeiro de 2022 e março de 2022 (presencial e online). No fim de janeiro de 2022, comecei as viagens para as localidades das parteiras, permanecendo de três a quatro dias nas suas casas. A imersão em seus contextos ajudou a compor as respostas às perguntas das entrevistas. Estive na casa de seis parteiras. Realizei a sétima entrevista online, por questões de tempo, financeiras e de saúde física minhas.

Isso significou que o problema de pesquisa foi sendo construído ao longo desse processo em paralelo ao amadurecimento necessário que nós pesquisadoras precisamos para maturar as informações compartilhadas. Então, problematiza-se de maneira pluriversa esse cenário complexo e chega-se no pensamento de que inter cruzamentos entre questões de gênero, raça/etnia, classe, território, matrizes culturais apontadas, são fundamentais para a produção do conhecimento das parteiras que participam desse trabalho e para o cenário da parteria tradicional. Em que medida, portanto, tais encruzilhadas influenciam ou não no rompimento das colonialidades presentes na produção de conhecimento da parteira, lida aqui como uma produção decolonial? A hipótese que desenhamos é a de que os conhecimentos e práticas, as articulações políticas e redes de afetos, cuidado e cura das parteiras tradicionais, podem ser lidos como uma episteme da parteria tradicional.

É na intermediação de conflitos em torno do parto, palco de disputas e significações nas esferas da saúde, da cultura, da luta por território, dos direitos, intermediadas pela intersecção (COLLINS, 2018) entre gênero, raça/etnia, lócus de enunciação, classe e geração, que esta tese encontra guarida. A parteria tradicional é o campo escolhido para ser realizada a construção de uma nova narrativa que contesta as colonialidades, tendo como epicentro a produção de conhecimento das mulheres feita na experiência do dia a dia, atendendo aos partos ou militando em causas sociais.

O objetivo geral deste trabalho é compreender, então, como as parteiras tradicionais constroem epistemes, a partir de seus conhecimentos e práticas, epistemes, segundo perspectivas que contestam as colonialidades, assim, com a existência da pluriversalidade. Na

especificidade desse objetivo maior, pretendeu-se, por meio da pesquisa de campo descrever como o gênero demarca o protagonismo na manutenção, (re)existência dos conhecimentos e práticas da parteria; mapear os elementos que permitem pensar as matrizes culturais que contribuem para constituir os conhecimentos e práticas das parteiras tradicionais segundo as participantes da pesquisa; identificar como as dimensões de raça/ etnia, território, classe, bem como lugar de enunciação desses conhecimentos e práticas podem auxiliar no entendimento dessas mulheres como produtoras de conhecimento; e sistematizar dados desse pluriverso de culturas, sistemas de conhecimento, identidades para fortalecer a (re)existência da parteria tradicional.

1.5 PASSOS METODOLÓGICOS

Os estudos decoloniais, étnico-raciais, de gênero e de mulheres que debatem as colonialidades e o colonialismo nas suas abordagens abrangem uma visão complexa epistêmica-teórica-metodológica, portanto, política, afetiva, ética, estética, de proposições de decolonização da produção do conhecimento e como este se articula na sociedade. Talvez, a premissa básica nessas sendas é que se tenta não encarar o conhecimento de maneira hierarquizada, sobreposição de um conhecimento sobre outros, mas numa “confluência de saberes” (BISPO, 2015), numa espiral de conhecimentos, onde conhecimento indígena, africano, afrodiaspórico, cigano, ribeirinho, sertanejo, de terreiro, podem dialogar, tensionar, compor, romper, com o conhecimento produzido na Academia, no que é necessário. Essa premissa, quando levada à prática, requer estratégias que sejam factíveis, considerando que os tempos e prazos da Academia, muitas vezes, não caminham em consonância com os tempos dos(as) sujeitos(as) da pesquisa ou do(a) próprio(a) pesquisador(a).

Porém, a discussão epistemológica na dimensão teórica do trabalho precisa estar coerente com a estruturação da pesquisa no campo metodológico e prático, é necessário, por isso, alinhar os caminhos escolhidos para que a confluência conhecimento-prática se dê. Existe uma discussão sobre metodologias no campo dos estudos decoloniais, incluindo os estudos de gênero e mulheres dessa perspectiva, como aponta (DULCI; MALHEIROS, 2021), porque são campos de estudos recentes e em constante movimento, construção e desconstrução de premissas. Além de que, essas perspectivas epistêmicas se baseiam na pluralidade de vivências e contextos culturais dos povos ditos colonizados e, portanto, não é objetivo continuar repetindo a universalização e homogeneização da epistemologia e metodologia hegemônicas para a produção de conhecimento nesses campos. É um desafio para nós pesquisadoras(es) que

falamos desde este lugar, mas, ao mesmo tempo, são possibilidades de utilizar a riqueza de experiências nos variados campos da vida social que foram, e continuam sendo, marginalizadas e perseguidas.

Pensar metodologias decoloniais é pensar outras ferramentas além das que hierarquizam e objetificam povos e vozes subalternizados e silenciados. Não por acaso, por todo o tempo, reafirmamos que as pesquisas não são neutras e que o conhecimento está hierarquizado a partir da ‘colonialidade do poder’. Esta é uma tentativa de tornar presente os caminhos do conhecimento que estão à margem, e questionar por todo o tempo, as metodologias nortecêntricas e suas linearidades (DULCI; MALHEIROS, 2021, p. 191).

Logo, quando tratamos neste trabalho sobre os conhecimentos e práticas das parteiras tradicionais, pensar uma metodologia ou metodologias para chegarmos aos objetivos propostos, traz a possibilidade de construir caminhos metodológicos coerentes com a proposta epistêmica de pluralidade das sujeitas produzindo conhecimento. Isso devido ao fato de que são mulheres de contextos sociais e culturais diferentes, com práticas e técnicas diferentes em relação ao nascimento e às outras dimensões em que as parteiras se constituem, atuam e articulam-se. A partir do pensamento crítico decolonial, temos a possibilidade de construir outros enunciados e “sujeitos de saber”, na perspectiva de produzir possibilidades de resistência aos modelos explicativos globais, universais, hegemônicos, eurocêntricos, considerando a potência dos conhecimentos tradicionais, que se mantêm secularmente (MARTINS, 2020).

Para tanto, faz-se necessário estratégias que sejam factíveis e dialoguem com os conhecimentos que secularmente também vem sendo apropriados pela ciência moderna e que se fundam em experiências não ocidentais, de base ontológica e epistêmica diferentes da moderno-europeia (DUSSEL, 2005; GROSGOUEL, 2016). Levando em consideração que muitas vezes os prazos da Academia não caminham em consonância com os tempos dos(as) sujeitas da pesquisa, os métodos de pesquisa dos campos de estudos e práticas políticas que referenciam esta tese, caminham de acordo com os limites dialógicos dos conhecimentos de matrizes africana e indígena e as brechas da ciência moderna que conseguem dialogar com os primeiros. Além disso, convém dizer que o campo das metodologias com uma abordagem que questiona as colonialidades e cria novas formas de abordagem de pesquisa, é novo e está em construção (CURIEL, 2019), colocando em pautas desafios para nós que construímos ciência dialógica e que questiona e rompe com as colonialidades em certa medida.

(...) o pensamento decolonial tem contribuído para pensar a América Latina desde a América Latina, numa ruptura com a retórica da modernidade e a lógica da ‘colonialidade’ e suas diversas derivações. Para a pesquisa que se propõe ser decolonial, é preciso pensar não só os pressupostos epistemológicos das teorias em que se baseiam, mas também os métodos em que as mesmas pretendem se elaborar. Assim, o presente trabalho não tem a pretensão de elaborar um método universal para

a pesquisa decolonial – o que seria uma contradição na proposta - mas apontar possibilidades epistemológicas nas metodologias que os(as) investigadores(as) pretendem utilizar. Entretanto, é importante ressaltar que as metodologias decoloniais não são neutras, mas apresentam sensibilidade às demandas dos corpos colonizados, que estão dentro das zonas do ‘não ser’ da modernidade, e, ao assumir esse lugar epistemológico, se propõem a elaborar um caminho, conforme cada pesquisa para decolonizar esses corpos e suas realidades, que não são pretensamente universais, mas reais, e estão dentro da América Latina (DULCI; MALHEIROS, 2021, p. 177)

Trabalhei com os conhecimentos de erveiras e rezadeiras no Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), da pós-graduação *lato sensu* em Arqueologia Social Inclusiva, defendido em maio de 2019, na Fundação Casa Grande - Memorial Homem Kariri, em parceria com a Universidade Regional do Cariri (URCA). No projeto de tese proposto para ingresso na seleção do curso de Doutorado no PPGICH/UFSC, a ideia era continuar a pesquisar os ofícios acima referidos juntamente ao das parteiras tradicionais. Porém, por conta de motivos vários, como recorte de pesquisa e porque dentro da parteria, os outros dois ofícios, conhecimento sobre rezas e ervas, também estavam frequentemente presentes, decidi escolher a parteria como ponto principal da nova versão do projeto de tese. Relato esse antecedente com as rezadeiras e erveiras, pois foi um momento importante de, estando junto delas, já desde meados de 2018 academicamente (e na vida, muito antes), venho repensando em proposições metodológicas coerentes com os referenciais que trazemos, as vivências, experiências, afetos, subjetividades, memórias, temporalidades que se dão entre as pessoas que estão fazendo pesquisa e produzindo conhecimento.

Tendo isso em vista, a aproximação com essas mulheres, mesmo que as conheçamos, é delicada e requer paciência e abertura mútuas, como em toda relação humana, para que exista troca. Esse cenário afetivo e de reconhecimento auxilia bastante para que se dê a troca entre os conhecimentos colocados nesta espiral. Além desse primeiro contato por meio da construção do TCC com mulheres que manejavam ofícios dialogáveis e semelhantes em suas dimensões ontológicas, ancestral, histórica, cultural com o da parteira tradicional, entrar no pluriverso da parteria tradicional foi iniciado, igualmente, pela minha formação em “doula na tradição” junto da equipe da parteira Samara Simões em 2018 no seu espaço “Roda Semear” localizado na zona urbana em Juazeiro do Norte-CE, onde eu pude me integrar a sua equipe de parto em casa e permaneci até começo de 2020.

Devido ao próprio fluxo em que a pesquisa foi sendo construída, conhecendo as parteiras em posições de liderança que apareciam em documentários, entrevistas, pesquisas, redes sociais, que tinham contato com a parteira que fiz parte de seu grupo de parto, etc., esses caminhos foram me levando a participar de eventos não científicos, onde tive a oportunidade

de conhecer várias parteiras. O primeiro deles foi em 2019, na cidade de Exu-PE, onde acontece anualmente, desde 2017, o “Encontro de Saberes da Caatinga – Raizeiros, Benzedeiros e Parteiras da Chapada do Araripe – PE”³⁴.

Nesse interim, em outubro/novembro de 2019, fui à cidade de Salvador – BA participar como pesquisadora do “XXI Congresso Internacional de Parteiras Tradicionais, antigos e novos tempos na tradição ancestral das parteiras e povos originários”, promovido pela ESCTA-Brasil, espaço de articulação política e de afetos entre parteiras tradicionais do continente de Abya Yala e Améfrica Ladina. Quando soube que iria acontecer esse evento, entrei em contato com as organizadoras, por meio da ESCTA-Brasil, para pedir permissão para participar como pesquisadora e aliada, uma vez que o espaço era aberto somente às parteiras tradicionais, parteiras “na tradição”, aprendizes de parteira e doulas dessa escola. Permitiram que eu fosse, porém com a condição de que respondesse um questionário e assinasse uma declaração como compromisso para devolver algo à Rede Nacional de Parteiras Tradicionais (organizadora também do evento). Então, comprei as passagens e fui para Salvador.

Relato isso, pois foi um momento de extrema importância a ida a esse evento. Significou uma primeira aproximação real com as parteiras tradicionais que, num futuro próximo, topariam estar comigo na construção desta tese. Nos dois primeiros momentos em que me aproximei das parteiras, a demarcação de ser, de certa forma, representante da Universidade, como pesquisadora, causou um pouco de repulsa, admiração, medo, simpatia, ameaça por parte de várias integrantes do evento (a maioria dessas pessoas eram as integrantes da ESCTA-Brasil). Em um desses momentos, encontrei a parteira e líder da ESCTA-Brasil e articuladora principal do evento, Suely Carvalho, e me aproximei para me apresentar e agradecer por ter permitido que eu fosse ao espaço, já que estava trabalhando para a pesquisa e aquele lugar era restrito ao pessoal da ESCTA-Brasil e da Rede. Ela me disse: “se comporte, pois você está aqui porque abri uma exceção”. Agradei, perguntei a quem entregaria o questionário e a declaração, e compreendi que aqueles termos eram especificamente para mim, demarcando quem eu era naquele evento, “a pesquisadora”, já que ela não lembrava muito bem o que eram esses papéis.

No segundo momento, enquanto algumas parteiras conversavam sobre assuntos aleatórios (eu ainda não tinha me apresentado, nem elas, ou seja, não nos conhecíamos), uma das parteiras que estava nessa roda, começa a relatar sobre suas afetações em relação ao “pessoal da Universidade”. As afetações iam no caminho de “o pessoal da Universidade só quer sugar a gente, não gosto”. Sabendo pela minha experiência de pesquisa e pela minha ética em

³⁴ Mais informações, acessar a rede social do evento: <<https://www.instagram.com/saberesdacaatinga/>>.

pesquisa que isso poderia acontecer, já tinha previsto esse tipo de comentário ou afetação por parte das pessoas, no geral, nesse evento. Fiquei atenta, em escuta ativa e antes de me apresentar como alguém também da Universidade, eu estava ali como uma mulher negra nordestina, do interior do sertão cearense, da terra do Padre Cícero, romeira como muitas daquelas parteiras, que pitando o meu cigarro de palha, me aproximei delas desde outro lugar. Porque ainda que eu faça parte da Universidade e leiam-me como alguém da Universidade, eu não sou a Universidade. Eu sou muitas. E a pluralidade dessa potência de se descobrir muitas é que permite que possamos sempre voltar ao centro da encruzilhada e vê-la como possibilidades de caminhos, do poder da escolha. É romper com a lógica do único caminho ensinada e referendada pela lógica do Ocidente de todos os dias.

E é a partir de todas essas identificações, muito além da Universidade, apesar desta fazer parte do caminho, que conseguimos nos conectar, as parteiras e eu. A produção de conhecimento materializada neste trabalho e as aproximações com as outras mulheres da pesquisa se deu e continuou se dando, uma vez que é um processo muito artesanal, e o caminho requer respeito mútuo e não a reprodução de práticas colonialistas de produção de conhecimento apropriando-se do conhecimento dessas mulheres. O “gelo foi quebrado” quando eu disse que era da terra do Padre Cícero e muitas delas, por serem devotas do Padre Cícero se aproximaram³⁵. Foram quatro dias intensos, de muitos debates, de articulação política, discussão sobre conhecimentos da Universidade e os conhecimentos populares, muitas afetações e testemunhos trocados, criação de novas amizades, algumas discussões e brigas calorosas, em vários sentidos, ao lado do mar em Itapuã. Conheci mulheres parteiras das mais diferentes raças, povos indígenas, povos quilombolas, de todas as regiões do Brasil, de movimentos políticos como o MST (Movimento Sem Terra), de países vizinhos como Chile, Peru, Uruguai, Argentina, Colômbia e de alguns países europeus³⁶.

Além desse evento, como mencionado, participei presencialmente em 2019 e 2020 das duas edições do evento que acontece na cidade de Exu – PE - Brasil, chamado “Encontro de saberes da Caatinga: Benzendeiros(as), Raizeiros(as), Parteiras e práticas de cura”³⁷. Na ocasião

³⁵ Inclusive, nos encontramos na romaria do Padre Cícero em janeiro de 2020 em Juazeiro do Norte – CE. Nessa ocasião, duas parteiras do Rio Grande do Norte, que conheci nesse evento, vieram para o Ceará para pagar promessas ao Padre Cícero.

³⁶ Algumas parteiras do Uruguai, Argentina, Colômbia e as dos países europeus eram as parteiras na tradição (ou aprendizes de parteira na tradição), que são mulheres jovens que se formam com Suely Carvalho no âmbito da ESCTA-Brasil. Conheci duas parteiras dos povos indígenas mapuche e quechua, respectivamente, do Chile e do Peru, que também estavam presentes no evento.

³⁷ Em 2021, o evento foi realizado virtualmente no mês de setembro, ocasião em que também consegui participar como ouvinte da roda de parteiras de forma virtual, com o título “‘Dar a Luz’ – o saber e a prática das parteiras: Conhecimento tradicional no enfrentamento ao COVID-19”. Link para acesso: <https://www.youtube.com/watch?v=tJSwC_pdHJI&t=5359s>. Acesso em set 2021.

desses três eventos, fiz contatos com as parteiras tradicionais, realizei observação participante nas rodas de conversa com as parteiras presentes, onde explicitiei do que se tratava esta pesquisa e perguntei se poderíamos compor juntas, e elas se demonstraram dispostas a participar. Trocamos contatos, gravei vídeos e áudios, fiz anotações em diário de campo, que serviram sobremaneira para a escrita deste trabalho.

A aproximação com o projeto chamado “Mulheres da Terra”, em que conheci uma das suas criadoras no evento em Salvador-BA, auxiliou a manter contato com as três parteiras que também conheci na Bahia e que eram auxiliadas por esse projeto social com doação de mantimentos e outras ações em suas comunidades. Estar participando desse projeto, que realizou a criação de um filme homônimo com essas três parteiras, me permitiu perceber que a produção de audiovisual feita na última década sobre o ofício das parteiras tradicionais, é mais uma fonte de pesquisa que auxiliou na construção deste trabalho nos tempos de pandemia do novo coronavírus *SARS-CoV-2* e pela falta de aporte financeiro para realização de pesquisa de campo mais categórica.

Antes de deflagrar a pandemia no Brasil, em março de 2020, a ideia era realizar pesquisa etnográfica não-extrativista (SMITH, 2018), desenvolver o sentir-pensar, a escuta em profundidade e métodos dialogáveis com metodologias participativas críticas: entrevistas semi-estruturadas e vivências junto às mulheres parteiras nas suas comunidades no Nordeste e Norte brasileiros e nos países vizinhos, Peru e Chile. A escolha dessas mulheres, especificamente, deu-se por conta do próprio trajeto que me levou a conhecê-las nos eventos mencionados ou por meio de outros tipos de aproximações, como conhecê-las em *lives* na internet ou por intermédio de amigas(os). E a partir desses encontros, e porque elas também concordaram em manter contato para pesquisarmos e conversarmos mais sobre a parteria tradicional, começo a encontrar (ou supor) algumas características semelhantes entre elas, principalmente de gênero, raça, cor e/ou etnia (mulheres, negras, indígenas, quilombolas), lugar de atuação (zona rural, cidades do interior e periferias urbanas), de idade (a partir dos quarenta anos de idade), vínculo de comadragem e maternidade estendida nas comunidades, oralidade como meio de aprendizagem e produção do conhecimento repassado pelas mulheres de gerações anteriores as delas. Foi a partir também desses pontos semelhantes, mas não iguais nem universais, que me fizeram adentrar na pluralidade do que é o conhecimento (ou conhecimentos) advindos de cada experiência que elas trazem nas suas vivências³⁸.

³⁸ Existiu o interesse em pesquisar a continuidade no presente sobre o partejar em contextos urbanos com parteiras tradicionais mais jovens (geralmente a partir de 20 anos de idade) que continuam a tradição do partejar

Porém, as adaptações tiveram que acontecer, tanto por conta das restrições de circulação de pessoas devido à pandemia, quanto por questões de ordem financeira, financiamento para viajar e fazer pesquisa de campo. Soma-se a isso o tempo, pois uma pesquisa/aproximação de campo que estava sendo realizada desde 2018, de maneira lenta, gradual e respeitosa, foi interrompida exatamente no momento em que se via mais abertura e aproximação reais entre nós, as parteiras e eu. O contexto, o tempo, o planejamento mudaram a construção da tese, além de que, algumas parteiras que conheci ao longo desses anos e que eu tinha pretensões de entrevistar, faleceram em decorrência de infecção por Covid-19 ou por outras enfermidades.

Ficamos, então, restritas a trabalhar com sete parteiras tradicionais. As sete parteiras tradicionais que compõem junto comigo este trabalho são pessoas que vivem no Nordeste, nos estados de Pernambuco, Rio Grande do Norte e Sergipe. São essas as sete parteiras: Margarida, Violeta, Líria, DonAzaléia, Rosa, Tulipa e Dona Magnólia³⁹. Como mencionado, escolhi construir esta tese a partir de um tecer de relações e encontros reais, afetivos, de respeito e de escuta atenta e ativa. Algumas delas, eu já conhecia por meio de matérias jornalísticas que encontrei na internet, mas foi a partir de 2019 que nosso contato olho no olho, corpo a corpo, encontros reais foram acontecendo, na ocasião do evento de parteiras tradicionais promovido pela ESCTA-Brasil em Itapuã-Salvador-BA, outubro/novembro de 2019, como dito anteriormente.

Todos os encontros com as parteiras, antes das entrevistas e vivências realizadas em suas comunidades e por meio virtual que viria a acontecer entre fevereiro e março de 2022, deram-se, primeiro, de forma presencial. Isso foi uma necessidade minha como uma ética em pesquisa que levo comigo desde a graduação, a de vivenciar, minimamente, algo do dia a dia

contemporaneamente em casa e sem intervenção. Apesar de aprenderem de forma diferente das parteiras tradicionais que trago ao longo do texto, essas mais jovens também se denominam de parteiras tradicionais ou parteiras “na tradição”, autodenominando-se a continuação das mais velhas. Porém, não foi a feita essa abordagem com as mais jovens, por questões de recortes de pesquisa e tempo. Entretanto, no período da pandemia, elas iniciaram alguns projetos de *lives* para discutir sobre o ofício delas enquanto parteiras tradicionais ou “na tradição” mais jovens e também iniciaram um movimento político nacional chamado “Movimento Parteiras Tradicionais do Brasil”. São mulheres do Brasil (regiões Nordeste, Centro-Oeste, Sul e Sudeste), mas também de outros países do continente como Argentina, Uruguai, Colômbia, Estados Unidos, Chile, Peru. Como caminho para futuras pesquisas, interessante seria uma análise das *lives* que ficaram gravadas e contem um material contundente que pode nos ajudar a trazer essa perspectiva das parteiras tradicionais ou “na tradição” mais jovens para outros trabalhos, abordando a questão da continuidade da tradição.

³⁹ Por questões de privacidade de dados, os nomes das parteiras mencionados foram substituídos por nomes de flores. Uma delas, a Violeta, no final de 2022, faleceu por questões de saúde. Esta tese também é em homenagem a sua memória e legado.

com as(os) sujeitas(os) da pesquisa, para não cair na máxima que questiono da objetificação⁴⁰ dos(as) participantes da pesquisa.

Tendo isso em vista, a trajetória da pesquisa foi orientada a utilizar métodos e técnicas que tenham fundamento no respeito mútuo, na amorosidade, na luta política por uma vida digna que caminhem juntos do respeito à pluriversalidade em todas as suas formas e níveis. E na tese, então, não poderia ser diferente. Porém aqui, existe uma pequena-grande diferença, comparada aos trabalhos anteriores, que é a minha posição nessa construção. Antes, inconscientemente, eu anulava minha posição como uma pessoa desejante e seus caminhos subjetivos. Tornei-me uma pesquisadora-ferramenta na busca de fazer com que o direito que consegui de estudar na Universidade servisse para, de alguma forma, trazer “meu povo” comigo (e esse “meu povo” estaria demarcado pelas identificações e identidades minhas em cada momento de minha trajetória, realizando determinada pesquisa com determinado tema). Uma pretensão bastante ingênua, idealista, com fundamento nos valores de justiça social, de gênero, racial, de território, entre outras, beirando uma postura de salvadora colonizadora dos(as) excluídos(as). Entretanto, o tempo e a vida, com suas forças que trabalham vagarosamente, mas certeiras, foram me mostrando que eu estava reproduzindo uma postura que eu mesma combatia, narcisista, de culpa, pois o mundo é tão “ruim” e eu preciso salvar o mundo e, principalmente, “meu povo”. E no fundo, estava esquecendo de mim mesma como alguém importante para os meus povos pelo simples, mas importante, fato de existir.

E foram os meus encontros com as rezadeiras, erveiras e parteiras tradicionais que fizeram com que essa tese, na verdade, torne-se também um auxílio a eu encontrar minha posição nessa encruzilhada. E as parteiras auxiliaram-me, sobremaneira, a sentir-pensar-firmar que sou bem importante e que era necessário fazer a gira *Osúnística* que nos ensina: “Oxum lava suas jóias antes de lavar os seus filhos”.

As *iyabás* são mães que conseguem absolutamente todo o respeito da força masculina sem perder a maternidade e a autoridade *iyalodè*, visto como a participação política acontece no público e também no privado. A panela da cozinha refoga a língua fêmea que deverá usar toda a sua importância para articular os interesses das outras. Tratar Osun como sereia das águas doces, narcisista, deusa *vênus*, portanto europeia, faz parte das cosmovisões etnocêntricas que não refletem a centralidade do pensamento cosmosentido com cinco búzios abertos, *orikis* e espiritualidade do povo *yorubá*. A maternidade pertinente a Osun tem sido suprimida do caráter *iyalodè*, agora caricatura

⁴⁰ A minha ética em pesquisa foi gestada a partir de meus ideais como pessoa que deseja e anseia por um mundo de justiça para a manifestação da pluriversalidade em todos os campos e que encontrou guarida e colo na extensão universitária popular em direitos humanos nos primeiros anos da graduação. A pesquisa em minha vida profissional começa a ser desenvolvida do berço da extensão universitária popular, ou seja, trabalho em comunidades (rurais e urbanas) a partir da educação popular com base no pensamento-ação, *práxis*, de Paulo Freire e perspectivas críticas de direitos humanos (como o “Direito Achado na Rua”, o debate e movimento político nacional das “Assessorias Jurídicas Populares” – AJUPs no Brasil e as teorias críticas em direitos humanos).

colonizada. Longe de Osun a imagem da mãe chorona, parideira, contrária aos direitos sexuais e reprodutivo das mulheres. A este respeito lembremos de Lélia Gonzalez, filha de Osun, espelho *iyalódè* que lutou pela necessidade antirracista do ‘lixo falar’ e de *orientarmos* as nossas intelectualidades domésticas no espaço público, afinal, Narciso é autoadorador da Europa, Osun é adorada em África. Osun vive na oralidade e escrita dispostas a traduzirem as belezas das mulheres negras, a sabedoria, a inteligência, a habilidade na administração das riquezas e dentro das ciências sociais; uma deidade maior que os equívocos linguísticos e conceituais sobre corpo, maternidade e destino biológico, duma perspectiva propagada pelo olhar branco-etnográfico e masculinista de Pierre Verger (AKOTIRENE, 2019).

Na esteira dessas reflexões sobre a localização da escrita e apostando no investimento em uma estratégia que desse conta da produção de conhecimento no campo interdisciplinar em ciências humanas, é utilizada a “escrevivência”, cunhada por Conceição Evaristo, como método de investigação, de produção de conhecimento e lugar de enunciação de saber. A escrevivência, em meio a diversos recursos metodológicos de escrita, utiliza-se da experiência do autor para viabilizar narrativas que dizem respeito à experiência coletiva de mulheres (EVARISTO, 2005).

Escrever significa, nesse sentido, contar histórias absolutamente particulares, mas que remetem a outras experiências coletivizadas, uma vez que se compreende existir um comum constituinte entre autor/a e protagonista, quer seja por características compartilhadas através de marcadores sociais, quer seja pela experiência vivenciada, ainda que de posições distintas. Evaristo (*apud* Cruz 2017) refletindo sobre o conceito, considera que ‘o sujeito da literatura negra tem a sua existência marcada por sua relação e por sua cumplicidade com outros sujeitos. Temos um sujeito que, ao falar de si, fala dos outros e, ao falar dos outros, fala de si’ (SOARES; MACHADO, 2017, p. 4).

As parteiras, em geral, não apresentam formação acadêmica na área da saúde ou em outra. Quase todas aprenderam o ofício por meio do acompanhamento com outras parteiras, geralmente, mulheres das linhagens das antepassadas de suas famílias, por meio de sonhos, pelo afinamento que a experiência traz para o saber-fazer, intuições, incorporadas ou com ajuda da espiritualidade presente no momento do parto. E, ainda, o aprimoramento do dom que recebeu de “Deus”, “Tupã”, outras entidades espirituais em formatos variados de aprendizados. Aprenderam pela experiência com os tempos do corpo da mulher que está parindo e pela observação do campo, no seu nível invisível, onde o parto está sendo realizado.

De natureza qualitativa e exploratório-descritiva, esta pesquisa foi realizada com auxílio de uma revisão sistemática de literatura interdisciplinar dos temas estudados em teses, dissertações e artigos científicos, páginas da internet, livros em formato físico ou *e-book*, revistas e *lives*. Além dessas fontes, foram realizadas entrevistas semi-estruturadas e vivências no primeiro semestre de 2022, nos meses de fevereiro e março, com as sete parteiras. As perguntas/temas que guiaram o roteiro das conversas com as parteiras foram sobre: a) estruturação, modo de passagem, como aprendeu, tempo de trabalho com a parteria; b) como

elas se identificam: gênero, raça, etnia, visão política, espiritualidade/religião, funções, outras profissões e ofícios, quem elas são por elas mesmas; escolaridade; c) relações com o saber e a prática médica e outros profissionais da saúde; d) se são ativistas de articulações políticas com movimentos e organizações sociais nacionais e/ou internacionais; e) quais outros direitos e garantias precisam ser conquistados relacionados à parteria no Brasil; f) continuidade da parteria em suas comunidades; g) relação da parteira com a comunidade e as mulheres, crianças, famílias que elas assistiram o parto.

Portanto, nos capítulos a seguir, entraremos no resultado de todo este trabalho de pesquisa que venho empreendendo há anos. No primeiro capítulo, relatarei quem são essas mulheres parteiras tradicionais, como se identificam, seus lugares de residência, um pouco da história dos seus territórios e seus inícios na parteria tradicional. Bem como, relatarei como foi minha viagem a campo e um pouco dos dias que fiquei hospedada nas suas casas. Logo após, no capítulo dois, serão abordadas as categorias encontradas ao longo das entrevistas e vivências com as parteiras participantes deste trabalho. “Conhecimento oral”, “vida/morte”, “o chamado”, “maternidade estendida”, são algumas encontradas e por isso baseiam a produção de conhecimento das parteiras, com os seus percalços, desafios e modos de aprendizagem, para que esse conhecimento ainda exista atualmente.

Serão, por outro lado, abordadas características mais gerais que perpassam a maioria das suas experiências como fundamento para a produção de conhecimento dessas mulheres: ofícios além da parteria e matrizes étnicas/de raça do partejar. Logo após apresentar a discussão do fundamento da produção de conhecimento das parteiras e suas características, aprofundaremos a educação formal como peça de um jogo dúbio em suas experiências, aprendizagem e reconhecimento social. Para fechar o capítulo, abordaremos os encontros e desencontros com o conhecimento biomédico, nas dimensões que surgiram nas entrevistas, com o fim de refletirmos sobre as dificuldades e afins do partejar nesse cenário de encruzilhada de relações de poder, afetos e conhecimentos, apesar de todos os percalços.

Por fim, no terceiro capítulo, trataremos sobre o exercício político do partejar como possibilidades de enxergarmos as formas políticas em que as parteiras tradicionais, seus povos e aliados(as) no presente empregam com o fim de que esse ofício seja reconhecido e valorizado. Se a produção de conhecimento das parteiras tradicionais é formada pela pluriversalidade de seus conhecimentos, técnicas, práticas, experiências, narrativas, memórias, a existência desse processo por si é político. E, por isso, sustenta a existência das parteiras tradicionais, seus movimentos políticos e suas representações nos níveis nacional e internacional. Em seguida, chegamos nas consequências e objetivos da presença dessas mulheres e seus aliados(as) na

política e participação social para a regulamentação do ofício, com o fim de analisar o panorama dos direitos conquistados, de sua representatividade e ganhos políticos vários. Para tanto, em consonância com toda essa movimentação da sociedade civil organizada, a patrimonialização do conhecimento do partejar está em processo no Instituto de Patrimônio Histórico Nacional (IPHAN), a partir da iniciativa das parteiras tradicionais, sociedade civil organizada, universidades e pesquisadores(as) brasileiras e outros atores, revelando a importância de lutar em mais outra frente político-estatal para salvaguardar os conhecimentos do partejar tradicional.

2 CAPÍTULO 1 - IDENTIFICAÇÃO DAS PARTEIRAS TRADICIONAIS – GLOBAL-LOCAL/LOCAL-GLOBAL: FRONTEIRAS TERRITORIAIS QUE DIALOGAM

Existe uma ordem que é hegemônica e unidirecional que vem sendo implementada nas esferas econômica, política, de gênero, de sexualidade e de raça há cinco séculos desde um ponto situado na geopolítica do mundo chamado Norte global. A correspondência dessa hegemonia nos planos geopolíticos e de política de conhecimento não é à toa. Na verdade, é condição *sine qua non* para que a hegemonia continue se dando. Estamos falando sobre a invenção da modernidade no século XV desde a Europa e sua perpetuação até os dias atuais. Essa hegemonia vem se descentralizando, mas permanece como centro o Norte global, fazendo com que as dicotomias persistam no domínio da geopolítica que alimenta a unidirecionalidade da política de conhecimento (MIGNOLO, 2003; DUSSEL, 2005; GROSGOUEL, 2016).

Esse movimento se refere a um projeto de poder em várias esferas, que a modernidade europeia imprime e é, historicamente, a base do extermínio e da dominação dos povos de diferentes culturas e cosmovisões. A própria invenção da modernidade subjaz tais povos, inclusive seus sistemas de ciências⁴¹ do dia a dia, incluindo aqui suas formas de produzir

⁴¹Existem outros tipos de ciências que foram escondidas ou invalidadas pela hegemonia que alcançou a ciência moderna. Esta citação trata um pouco do que seria outros tipos de sistemas de ciências: “Mas não nos iludamos: a tradição africana não corta a vida em fatias e raramente o ‘Conhecedor’ é um ‘especialista’. Na maioria das vezes, é um ‘generalizador’. Por exemplo, um mesmo velho conhecerá não apenas a ciência das plantas (as propriedades boas ou más de cada planta), mas também a ‘ciência das terras’ (as propriedades agrícolas ou medicinais dos diferentes tipos de solo), a ‘ciência das águas’, astronomia, cosmogonia, psicologia, etc. Trata-se de uma *ciencia da vida* cujos conhecimentos sempre podem favorecer uma utilização prática. E quando falamos de ciências ‘iniciatórias’ ou ‘ocultas’, termos que podem confundir o leitor racionalista, trata-se sempre, para a África tradicional, de uma ciência eminentemente prática que consiste em saber como entrar em relação apropriada com as forças que sustentam o mundo visível e que podem ser colocadas a serviço da vida” (BA, A. Hampate, 2010, p. 175) (grifo do autor). Experiência e ideia semelhantes podem ser aludidas nas diferentes tradições das sociedades indígenas no Brasil, segundo Ailton Krenak (2020: “ainda existem aproximadamente 250 etnias que querem ser diferentes umas das outras (...) e falam mais de 150 línguas e dialetos” (p.31), com seus sistemas de cultura, tradição, conhecimentos.

conhecimentos e vivenciá-los. Falamos, então, dos povos originários de Abya Yala e, passado um tempo, dos povos africanos sequestrados do seu continente para serem escravizados nas engrenagens do colonialismo. Com isso, compreende-se que não existe modernidade sem escravidão, escravização, morte, extermínio, não somente dos corpos físicos destes povos, mas também de suas formas de vida, de suas subjetividades, suas culturas e tudo o que está posto no que se chama comunidade. Entretanto, mesmo com todo o projeto de poder operando a partir da matriz moderno-colonial, havia e ainda há resistência por parte desses povos, juntos ou separados, de forma coletiva ou individual. Resistir significa lutar pela vida e não somente a de uma pessoa, mas de uma comunidade, sendo um respiro no âmbito da engrenagem colonial.

Nesse sentido, ao considerar a resistência em termos continental e em todas as “Américas”, é que se escolhe seguir a nomeação do povo nativo Kuna para esse território que é Abya Yala, para não esquecermos que essas terras são cuidadas e habitadas há séculos pelos povos originários de todos os rincões do continente. Além disso, como Lélia Gonzalez (1988a) muito bem refletiu sobre a diáspora africana e sua presença em Abya Yala, há também uma América Ladina habitando concomitantemente a Abya Yala, com suas semelhanças e diferenças, e enredos que dialogam há séculos. Quem tem poder, nomeia e reescreve a história, por isso, mantemos a renomeação continental de Abya Yala e América Ladina para localizarmos de onde falamos, porquê falamos e o que desejamos. O global e o local e o local e o global desde essa base de nomeação se dão por outra correspondência, a de continuar resistindo à máquina das colonialidades, retomando a continuação de nossos sistemas culturais, de conhecimento, de ciência, em contraponto à herança do colonialismo, e suas novas faces, como é o neoliberalismo (MIGNOLO, 2003) e o embranquecimento (GONZALEZ, 2020; MUNANGA, 2020), muito mais refinados nos seus jogos de poder.

As parteiras tradicionais, sujeitas da pesquisa, são mulheres conectadas a seus povos e comunidades, tradicionais ou não, exemplos de conhecimento-fazer, denominado ofício, sendo esse comunitário. Porém, pelo próprio trajeto histórico do sistema capitalista e suas especializações (LAVÍN, 2021), com o objetivo de lucrar e descartar o que não tem como lucrar, desenha um cenário onde o próprio ofício das parteiras é recortado dos seus contextos comunitários e familiares, uma vez que o jogo de desorganizar os territórios, conexões familiares, conexões com a terra, o sistema de produção de alimentos, de manejo com a saúde e a espiritualidade dentro desses contextos comunitários é uma realidade (SEGATO, 2012).

A questão de gênero, quanto aos conhecimentos das parteiras tradicionais, articula-se a outros marcadores sociais como raça/etnia, território, geração, classe complexificando o debate. Dado que se trata de um tema genderificado na leitura social, do que é mulher e feminino para

a sociedade ocidental no século XXI, então, a dominação patriarcal-colonial é mais fina e rebuscada.

Mesmo com todo esse cenário há séculos impresso no continente, as parteiras tradicionais, nos seus locais, continuam atuando. A análise que se objetiva trazer à baila é o histórico de dominação colonial, considerando as sujeitas da pesquisa, os encontros e atravessamentos das variadas encruzilhadas que fizeram os povos em Abya Yala e América Ladina se encontrarem das mais diversas formas e com os mais variados objetivos. É compreender os caminhos do presente, de como as parteiras, como centros epistêmicos e de sustentação de suas comunidades, atuam para que a vida humana seja recebida e cuidada na gestação, no parto e no pós-parto e nas relações humanas que convergem e desmembram desse centro.

A história de cada uma das sete parteiras que participaram desta pesquisa permite, com seus limites, mostrar como o local conecta-se ao global e vice-versa. Histórias lidas a partir de uma nomeação feita por nós pesquisadoras(es), pessoas negras, indígenas e brancas que questionam a sua branquitude⁴², e por escolhas conceituais e metodológicas aqui materializadas, permitiram que este trabalho fosse escrito e realizado. A resistência contra a máquina das colonialidades e do colonialismo revisitado na atualidade anima o nosso labor do dia a dia para lutar por nossas vidas e não somente para sobreviver.

Depois de longos anos de encontro com a temática do parto e das parteiras tradicionais e seu pluriverso, que acontece a partir de 2014, este trabalho de tese consegue ser factível e materializado, também, por minhas escolhas metodológicas referentes à pesquisa qualitativa, vivências de observação participante, entrevistas semi-estruturadas, bem como afetações e trocas. Tais ferramentas se aproximam do sentir-pensar-fazer que tanto nós pesquisadoras(es) reivindicamos nos nossos trabalhos de investigação nas ciências humanas dos campos decoloniais, feministas, étnico-raciais, críticos da modernidade, em geral (CURIEL, 2019; MIÑOSO, 2019).

⁴² “Há diferentes conceituações para o termo branquitude, mas o argumento central é consenso entre autores. ‘A branquitude é uma racialidade construída socio historicamente como uma ficção de superioridade, que produz e legitima a violência racial contra grupos sociais não-brancos e beneficia os brancos dando a eles privilégios materiais e simbólicos’, explica Lia Vainer Schucman. Ionara Magalhães complementa: ‘A branquitude se revela como um sistema político do pensamento social, um fenômeno ideológico pautado na colonização, racialização do outro e negação do racismo. Ela se fundamenta na compreensão do branco enquanto sujeito racializável, alvo de análise e pesquisa’” (FARIAS, 2022). Fiocruz – Branquitude. Disponível em: <<https://www.epsjv.fiocruz.br/noticias/dicionario-jornalistico/branquitude#:~:text=%E2%80%9CA%20branquitude%20%C3%A9%20uma%20racialidade,departamento%20de%20Psicologia%20da%20Universidade>>. Acesso em jun 2023.

Conheci as mulheres parteiras que estão comigo nesse caminho de pesquisa no “XI Congresso Internacional de Parteiras Tradicionais” em Itapuã, Salvador-Bahia, em outubro-novembro de 2019. Naquele momento, eu sabia da existência de algumas delas, como Margarida de Caruaru – PE e Dona Magnólia do Quilombo da Serra da Guia em Poço Redondo-SE. Pedi permissão à ONG Cais do Parto, organizadora do evento, e fui com o objetivo de começar a me aproximar e conhecer as parteiras tradicionais que lá estavam, como se dava a organização política entre elas e outros atores, enfim, me aproximar cada vez mais do campo e iniciar o contato com as parteiras que construiriam esta pesquisa comigo.

Iniciei a pesquisa de campo no fim de janeiro de 2022, dia 30 desse mês, e começo de fevereiro desse mesmo ano. A pandemia do vírus *sars-covid-19* se fazia presente, mas um pouco mais controlada devido ao avanço da vacinação. Ademais, tive alguns receios de empreender tal caminho pelas condições financeiras as quais somos submetidas no trabalho de pesquisa acadêmica no Brasil, principalmente, no período de governo de Bolsonaro, que cortou milhões de reais de incentivo à pesquisa e às instituições de educação. Mesmo com vários anos estudando, pesquisando e conhecendo pessoas da área do parto e da parteria, ir a campo para a tese teve um ar de desafio ainda maior. Por questionar a ciência moderna e suas violências, isso me fez engessar à ida a campo com receio da reprodução dessas violências quando com as parteiras, afinal convivo com a Universidade desde 2006 e, igualmente, estou imersa na forma convencional de produção de conhecimento. Com a pandemia, esses receios foram sendo trabalhados e continuei em contato com as parteiras de maneira remota/virtual, de 2019 a 2022 e, com algumas, até o momento.

Para imersão no campo de pesquisa, contei com a parceria que foi construída decorrente dos contatos estabelecidos. Margarida foi uma das parteiras que todos os meses, desde quando nos conhecemos em 2010, enviava-me mensagens por *whatsapp* como incentivo para o desenvolvimento do trabalho, uma vez que a pandemia nos pegou de cheio com o isolamento social e suas consequências - “Cadê Nayara? Vem me visitar quando?”, semanal ou mensalmente ela me enviava mensagens com essas perguntas.

No momento de realização da pesquisa de campo, residia em Juazeiro do Norte-CE, que fica no meio do Nordeste, epicentro da região, o que facilitou o deslocamento para os estados vizinhos. A primeira viagem aconteceu a Caruaru-PE, onde permaneci por quatro dias na casa de Margarida. Na tarde do terceiro dia, visito Violeta, que morava em um bairro da periferia na zona urbana de Caruaru, tomo um café e fico uma tarde com ela, conversando e realizando a entrevista. Passados os três dias em Caruaru, tomei um ônibus rumo a São Gonçalo do Amarante-RN para me hospedar na casa de Líria. Passei duas noites na casa dessa última

parteira, e no terceiro dia, estando em São Gonçalo, visito Rosa, que mora perto de Líria. Na casa de Rosa, passo uma tarde conversando, tomando um café com sua família, além de realizar a entrevista. Em seguida, encontro-me com DonAzaléia, também familiar de Rosa, para irmos a sua casa, em que eu dormiria uma noite e logo, na noite posterior, viajaria ao Ceará. Essa primeira parte do enredo das entrevistas se deram entre fim de janeiro, dia 30, e segunda semana de fevereiro de 2022, dia 09.

A segunda parte das entrevistas deu-se em formato virtual. A primeira entrevista foi realizada com DonAzaléia, pois, no momento em que estive em sua casa, a família estava passando por problemas pessoais e ela estava visivelmente abalada. Então, decidimos realizar a entrevista em outro momento pela plataforma *zoom*. A segunda entrevista, por sua vez, foi feita com Tulipa Pankararu. Por motivos financeiros e de saúde, não consegui empreender viagem até Pernambuco, onde ficam localizadas as aldeias do povo indígena Pankararu e combinamos, assim, realizarmos a entrevista de forma *online*. E, por último, já no mês de março, recuperada da saúde e porque já havia prometido há tempos uma visita ao quilombo onde Dona Magnólia mora, empreendi viagem à Sergipe, para a cidade de Poço Redondo. Permaneci cinco dias no quilombo, onde convivi com Dona Magnólia e outras(os) quilombolas(os), acompanhando-os em todas as suas atividades, fossem estas do dia a dia, como cozinhar, fossem atividades políticas, de partejar, subir a serra fazendo trilha, de rezar nas pessoas ou participar de missas.

A viagem ao encontro de Margarida, em Caruaru-PE, durou quase sete horas de ônibus. Da rodoviária, me dirigi para a sua casa de táxi, que além de ser a residência de sua família é também uma Casa de Parto. Cheguei às 4:30 horas e me hospedei no quarto do andar de cima, um lugar que ela reserva para as visitas, pois sempre recebe várias pessoas - doulas, parteiras, repórteres e pesquisadoras -, para acompanhar seu trabalho, documentar e aprender com ela.

Passei quatro dias na casa de Margarida, vivenciando seu dia a dia, escutando e aprendendo. Acompanhei-a em atividades políticas e de articulação que empreende na sua comunidade Taquara de Cima, zona rural de Caruaru. Cozinhamos juntas, fiz refeição em família, conheci várias pessoas da comunidade, caminhamos na comunidade em alguns entardeceres e trocamos bastante, para além da entrevista. Na tarde do terceiro dia em Caruaru, fui visitar Violeta e permaneci até o fim do dia. Conversamos sobre vários assuntos e realizamos a entrevista para esta pesquisa.

2.1 CARUARU-PE: MARGARIDA E VIOLETA

Na área em que Caruaru está localizada, viviam indígenas tapuias-cariris de diversos povos, como os xucurus, karapotós e xocós. Até hoje, o município possui várias localidades com nomes indígenas que reforçam essa presença: Caiucá, Itaúna, Xicuru, Murici, Juriti, Juá, Jiquiri, Trapiá, entre outros. Há relatos de 1602 de um quilombo na mesma região, assim como de uma comunidade remanescente no distrito de Serra Verde, que está em processo de certificação na Fundação Cultural Palmares. Fala-se também de Carapotós, Zamba, Zumba, Brejo da Mulata e Guariba como áreas que possuem população majoritariamente negra há gerações⁴³. Segundo dados do IBGE⁴⁴, Caruaru conta com a presença de 0,12% de indígenas em seu território, e a soma das pessoas que se autodeclaram negras (pretos e pardos) é de 48,74% do total de sua população, enquanto brancos ficam em torno de 50,41% e amarelos em 0,72%.

O povoamento mais intenso de Caruaru começa, no entanto, no final do século XVII, com a chegada portuguesa dos Rodrigues de Sá. Em 1781, foi construída a Capela de Nossa Senhora da Conceição, erguida por José Rodrigues de Jesus na fazenda da família, em homenagem à sua irmã, sendo esta cortada pelo caminho das boiadas, passagem de grande movimentação de boiadeiros e viajantes. No início do século XIX, com toda essa movimentação, a Fazenda Caruru foi-se transformando. A estratégica localização na passagem da rota agreste-sertão, especialmente para os vaqueiros e suas boiadas, assim como para os mascates e suas mercadorias, trouxe assíduos fregueses para uma incipiente feira organizada pelos moradores da fazenda e dos arredores⁴⁵.

Segundo o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), no registro da Feira de Caruaru como Patrimônio Cultural e Imaterial do Brasil⁴⁶:

Caruaru é uma cidade que nasceu da feira, se expandiu e se consolidou junto com ela. Não há como separar uma da outra, tão dependentes entre si, que compõem um todo orgânico, numa verdadeira simbiose. (...) A Capela de Nossa Senhora da Conceição permitiu o surgimento de um pequeno comércio de rua, que inicialmente colocava à venda artigos de couro e alimentos. Além disso, a realização de festas religiosas, sobretudo as que homenageavam a padroeira, contribuiu para o crescimento da feira e, simultaneamente, o desenvolvimento da cidade. (...) Ao longo do século 20, com a acessibilidade reforçada pela estrada de ferro e, mais tarde, pelas rodovias estaduais e federais, Caruaru se transformou no polo comercial mais importante da região, posição mantida até os dias de hoje. (...) A pequena feira transformou a área central

⁴³ “Conheça Caruaru”. Informações disponíveis em: <<https://conhecacaruaru.com.br/site/breve-historico>>. Acesso em fev 2023.

⁴⁴ Censo demográfico do ano de 2010. Informações disponíveis em: <<https://sidra.ibge.gov.br/tabela/3175>>. Acesso em fev 2023.

⁴⁵ Informações disponíveis em: <<https://conhecacaruaru.com.br/site/breve-historico>>. Acesso em fev 2023.

⁴⁶ Dossiê IPHAN – Feira de Caruaru, 2006. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/dossie9_feiradecaruaru.pdf>. Acesso em fev 2023.

do povoado, agregando valores econômicos, sociais e culturais, estreitando cada vez mais a ligação da vida cotidiana do lugar com a Feira de Caruaru (IPHAN, 2006).

Atualmente, a Feira de Caruaru é a maior feira ao ar livre do mundo, composta por 14 feiras, sendo as principais a Feira Livre, a da Sulanca, a de Artesanato e a de Importados. O município se destaca como um dos maiores centros de confecção do país com sua famosa Feira da Sulanca. Caruaru tornou-se um polo por sua localização estratégica e por suprir as demandas de dezenas de pessoas da região que vêm à cidade por conta de seu comércio, serviços médico-hospitalares, educação, gastronomia, equipamentos culturais e de lazer. Culturalmente, o artesanato em barro ganhou ímpeto nas mãos do Mestre Vitalino, artesão ícone do Alto do Moura, bairro que se tornou um dos mais famosos da cidade pela produção de peças de arte figurativa que, em sua maioria, retratam o dia a dia da população da região. Caruaru torna-se também famosa e aplaudida a partir da erudição e da Literatura dos irmãos Condé, além de ser reconhecida como a “Capital do Forró” pela sua famosa festa junina, um evento de grandes proporções, considerado o maior e melhor São João do mundo⁴⁷.

Nesse contexto, chegamos no bairro Alto do Moura, mais especificamente numa localidade chamada Taquara de Cima, onde, há mais de 40 anos, a casa de Margarida deixou de ser simplesmente sua própria casa para se tornar a “Casa de Parto Mamãe Margarida”, com mais de 1600 partos conduzidos. Margarida é uma mulher de vários afazeres, está sempre ocupada, seja com as atividades da casa de parto, com a família, com ela mesma ou a comunidade.

Foram muitos os momentos de conversa e observações registrados, embora a conversa mais longa ou entrevista tenha acontecido dois dias após a minha chegada, em um momento de tranquilidade. Apresento, então, a vocês Margarida por ela mesma, a partir de nossas conversas nos dias em que estive por lá:

Margarida - Meu pai se chamava Pedro Geraldo da Silva, natural de Monteiro na Paraíba, minha mãe Maria Adelaide da Conceição, natural de Vertentes (Vertentes – Taquaritinga – PE limite com PB). Eu nasci em Catolé do Rocha, sou paraibana, meu nome é Margarida José da Silva, nasci em 1957, dia 11 do 10. Tenho 64 anos com muito orgulho, tenho 47 anos de parteira, tenho 30 anos de agente comunitária...

Nayara – E parece, então, que o ofício, partejar, veio a partir da sua mãe...

Margarida – Minha mãe era parteira, meu pai, que tanto faz uma coisa como outra. Meu pai era vaqueiro, meu pai fazia parto das vacas e ajudava os filhos dele nascer com a minha mãe, a parteira. Minha mãe é parteira, minha vó era parteira, o meu avô ajudou minha mãe, dando força... Meu avô ajudava, quando a parteira demorava, ele ajudava suas filhas a nascer... não é ajudar, né? É tá ali perto pra passar confiança pra elas.

⁴⁷ Informações disponíveis em: <<https://conhecacaruaru.com.br/site/breve-historico>>. Acesso em fev 2023.

Nayara – Como se fosse uma doula?

Margarida – Não, ele como parteiro mermo, ele pegava tudinho, cortava o imbrigo... se a parteira tivesse em casa, bem, se não... Naqueles tempos as parteiras andavam muito, trabalhavam na roça, né? Às vezes tava, às vezes não tava. Tinha comunidade que tinha 3, 4 parteiras, tinha comunidade que só tinha 1 parteira, que nem essa localidade agora só tem eu.

Nayara – E como é que a senhora veio pra cá, Pernambuco?

Margarida – Aqui, eu cheguei aqui com 12 anos, aí meu pai veio trabalhar aqui na fazenda e eu vim pra cá, pra Caruaru, pra Barra de Taquara. Quando eu cheguei aqui em Barra de Taquara, arrumei um nêgo, me amiguei com o nêgo, fugi mais o nêgo e hoje vivo mais o nêgo, tenho 52 anos de casada. Sou mãe de 5 filhos, criei 10 filhos dos outros, tomei conta na minha casa, que eles não tinham comida, de 5 a 6 idosos, sou feliz!

Nos últimos 20 anos, ela atua como Agente Comunitária de Saúde. Sua casa recebe profissionais de saúde do SUS e atende por ano em média 3.500 pessoas da comunidade em serviços que incluem o partejar, aferir pressão, receitar chás, encaminhar para hospital, posto de saúde, mediar conflitos entre pessoas da comunidade, entre tantas outras atividades. Em 2018, Margarida é notícia nacional, após ganhar as eleições para vereadora, tornando-se a única mulher eleita em um município de 350 mil habitantes, com uma campanha de apenas R\$21,00.

A comunidade do Alto do Moura é considerada um grande bairro da cidade de Caruaru. Essa comunidade é o reduto do famoso artesanato da cidade, reconhecido nacional e internacionalmente. Os povos Kariri, que habitavam essa região quando da sua ocupação no século XVI, eram grandes artesãos de barro, e esta cultura reverbera ainda nos dias de hoje, agora com influência de outras culturas, como a portuguesa e a africana. Até a metade do século XX, a confecção de potes, jarras e moringas era uma tarefa destinada a mulheres e crianças, transmitida oralmente de geração a geração. A partir de 1945, com a vinda de Mestre Vitalino para a comunidade, a prática do artesanato ampliou-se, e graças à feira de artesanato de Caruaru, estabeleceu-se como uma atividade econômica lucrativa para seus (suas) moradores(as).

Em Caruaru, nos encontramos, também, com a parteira Violeta⁴⁸, que morava no bairro chamado Santa Rosa, periferia urbana de Caruaru. Violeta, assim como Margarida, é uma das parteiras que participou do congresso das parteiras tradicionais em Salvador-BA em 2019. De risada e alegria inconfundíveis e sempre com vestidos bem estampados e coloridos, Violeta me recebeu em sua residência para uma tarde de café. Fui na sua casa dia 3 de fevereiro de 2022. Passei pouco mais de duas horas conversando com ela. Visivelmente mais magra do que quando nos conhecemos, começamos nossa entrevista falando um pouco sobre como estava sua saúde,

⁴⁸ Violeta, como ela gostava de ser chamada e era conhecida, nos deixou em agosto de 2022, em decorrência de complicações da diabetes e problemas cardíacos. Recebi essa notícia de Margarida, via *whatsapp*. Este trabalho também foi escrito em homenagem a todo o conhecimento e prática que Violeta contribuiu para o partejar e o nascimento com cuidado.

suas atividades. Ela contou que vivia sozinha, sobre seus filhos e que depois da pandemia não tinha mais participado de evento sobre partejar. Passado esse primeiro momento, entramos no assunto do partejar:

Nayara - E a senhora ainda está partejando?

Violeta - Eu ainda partejo, uai! Nós só deixa quando morre, minha filha. Porque o dom da gente é desde que eu era pequena, 13 anos, minha filha.

Nayara - 13 anos, começou, né?

Violeta - É, 13 anos que eu comecei

Nayara - Bora lá começar nossas perguntas... eu quero que a senhora me fale o seu nome completo, a sua idade, o nome de seus pais e onde você nasceu

Violeta - Onde eu nasci...eu nasci, como é o nome de lá...

Nayara - Comece pelo seu nome

Violeta - Meu nome Violeta Maria Xavier. Agora, eu nasci em Belo Jardim, sou natural de Belo Jardim. De lá, eu vim pra cá com a idade de 3 anos. Aí fui pra Boas Nova; de Boas Nova, (a gente passeia muito), 2 anos em Boas Nova; de Boas Novas nós viemos pra um lugar chamado Pau Santo e de pau Santo, eu vim *praqui*.

Nayara - Isso tudo com seus pais?

Violeta - Só, com meus pais. Aí daqui, meu pai morreu, depois minha mãe morreu, eu casei-me.

Na parede da sua casa tinha uma placa “Parteira 24 horas”. Era procurada para atender partos, para mediar conflitos familiares e era muito respeitada na sua comunidade. Ao longo do nosso encontro, conversamos sobre os problemas de reconhecimento do ofício das parteiras e como isso acarreta diretamente a não valorização, a partir do ganho financeiro, que praticamente não existe na experiência das parteiras tradicionais mais velhas. Violeta me mostrou o seu quintal cheio de plantas, falou sobre sua família, seus filhos, namorados, entre outros temas, que voltarão ao longo do trabalho.

2.2 SÃO GONÇALO DO AMARANTE-RN: DONAZALÉIA, ROSA E LÍRIA

São Gonçalo do Amarante fica localizada na Região Metropolitana de Natal–RN. Uma cidade que faz lembrar as cidades interioranas do sertão cearense, tanto em arquitetura e disposição urbana, quanto clima, fenótipos das pessoas, subjetividades e cultura. A história de São Gonçalo do Amarante-RN começa no início do século XVII, a partir do surgimento de um pequeno povoado situado nas proximidades do rio Potengi. Segundo registros da história, o Engenho Potengi pertencia a Estevão Machado de Miranda, cuja família, bem como os habitantes dos arredores, por manterem uma postura firme aos ataques dos holandeses, foram vítimas de um massacre. Os holandeses, ao chegarem à localidade, quiseram impor o domínio

militar, cultural e religioso e os habitantes não aceitaram. A tragédia que vitimou toda uma comunidade indefesa entrou para a história como o Massacre de Uruaçu⁴⁹.

O território que corresponde ao atual município de São Gonçalo do Amarante era habitado, em sua maioria, pelos indígenas potiguaras, entre os quais destaca-se Poti, conhecido por Felipe Camarão, originário de uma comunidade de Extremoz, indígena potiguara, catequisado e batizado no catolicismo. Este é considerado, até hoje, como um mártir em várias batalhas para defender a conquista portuguesa e católica da região⁵⁰, ou seja, o processo de colonização.

Uma cidade repleta de simbologias cristãs-católicas e palco de alguns acontecimentos culturais marcantes, como cenário da gravação de filmes nacionais e berços de poetas e poetisas da cultura popular. Cheguei em São Gonçalo do Amarante vinda de Caruaru no dia 04 de fevereiro de 2022, depois de quatro dias hospedada na casa de Margarida em Caruaru-PE. Dessa vez, me hospedaria, em um primeiro momento, na casa de Líria, parteira que conheci no evento em Salvador-BA e que, em outros momentos, nos reencontramos, como aconteceu em janeiro de 2020, na ocasião em que Líria foi a Juazeiro do Norte-CE, liderando uma viagem que denominamos como “romeirada”, em prol de louvar o Padre Cícero. Líria é romeira, devota do Padre Cícero e essa característica foi um dos motivos de nossa identificação e aproximação. Naquele janeiro de 2020, o laço afetivo foi realimentado, possibilitando que eu fosse em sua casa em 2022. Depois de pouco mais de cinco horas de viagem de Caruaru para São Gonçalo do Amarante, chego na cidade, onde os filhos de Líria me esperavam na rodoviária para me levar até sua casa.

Líria e sua família vivem em um bairro na periferia de São Gonçalo do Amarante, que para uma pessoa sem experiência em Nordeste, pensaria ser zona rural. Mas não, o bairro é uma localidade mais nova na cidade, com poucas ruas asfaltadas, de casas de construção bem típicas dessas localidades da periferia urbana das cidades do interior nordestino. Chego na casa de Líria e ela me recebe de braços e coração abertos, sorriso estampado no rosto e logo pede para eu me “aprochegar” (Líria). Conheço o seu marido (hoje falecido), com quem ela foi casada há algumas décadas, também romeiro do Padre Cícero e amante da cidade de Juazeiro do Norte-CE. Me hospedo e, em seguida, vamos conhecer o restante da família que mora no outro lado da rua. Sua filha, Verônica, é casada e vive com seu companheiro e seus três filhos na casa em

⁴⁹ Informações históricas disponíveis em: <<https://saogoncalo.rn.gov.br/historia-de-sao-goncalo-do-amarante/>>. Acesso em fev 2023.

⁵⁰ Informações históricas disponíveis em: <<https://saogoncalo.rn.gov.br/historia-de-sao-goncalo-do-amarante/>>. Acesso em fev 2023.

frente. Naquela noite, conversamos até a hora de dormir e, no outro dia, fomos para outra localidade, onde sua segunda filha mora para festejar seu aniversário.

No dia 05 de fevereiro de 2022, rumamos mais ainda para o interior, para fazer os preparativos do aniversário da filha mais velha de Líria, que iria completar 40 anos de idade no dia 06 de fevereiro. Chegando lá, soube que haveria um churrasco e havia um porco que a filha de Líria cria para abater e ser servido no outro dia. Esses momentos são muito comuns em família no interior nordestino, onde homens e mulheres se juntam para preparar o churrasco, seja de boi, porco, frango, carneiro, peixe ou outro animal. Fiquei ajudando Líria no trato da carne do porco e conhecendo o restante do pessoal. Esse sábado foi um dia para me ambientar, conhecer as pessoas, conversar mais com Líria, permitindo, dessa forma, que quando se desse a entrevista, ela estaria mais confortável. No domingo, antes das comemorações do aniversário, fiz a entrevista com Líria.

Líria - Meu nome é Líria Francisca da Silva Almeida, eu nasci numa comunidade chamada Saúna, no interior de São Gonçalo. Meu pai era José Francisco da Silva e minha mãe Sara Fernandez de Souza. A minha mãe era parteira atuante mesmo, da comunidade. Ela aprendeu sozinha, sem curso, sem nada e eu nunca me interessei, porque ela fazia parto direto. Mas, um dia, ela foi pra Macaíba, tinha uma pessoa que ia ter bebê e era pra ela pegar, né. Mas aí, ela foi pra Macaíba, eu ia passando, vi a pessoa gritando ‘socorro, socorro’, cheguei lá e era a mulher que tava lá e aí eu fiz o primeiro parto. Sem ter instrução de nada.

Nayara - Foi uma coisa totalmente intuitiva?

Líria - Totalmente intuitiva, não acompanhava ela em parto nenhum. E, outra coisa, nunca tive explicação, não sabia como era, que minha mãe era uma pessoa muito..., uma mãe bem amável, mas, assim, ensinamento de nada ela me dava sobre essas coisas. Aquele povo antigo, tudo tinha vergonha, até na minha juventude, ela nunca me disse como é que se formava, como a gente tinha que se preparar para ter uma menstruação. Eu *sube* pela colega, que eu vi ela perguntar ‘ah, já se formou?’, ‘não, não, não’...

Nayara - Se formar é menstruar, né?

Líria - É menstruar. Aí, um dia eu perguntei a colega, disse ‘mulher, o que é esse negócio de se formar?’, ela disse ‘mulher, quando a gente menstrua’ e eu disse ‘o que é isso?’ Aí, ela me explicou, mas que minha mãe mesmo dissesse, nada. E essa primeira que eu peguei, sozinha, não tinha experiência de nada. Cheguei lá, a casa era baixinha, ela tava segurada nos cabo, gritando, que essa mulher é *escandalosa* e quando eu olhei a criança vinha nascendo....

Depois de um fim de semana de imersão com a família de Líria, na segunda-feira, dia 07 de fevereiro, vou em direção à casa de Rosa, outra parteira tradicional que conheci no evento em Salvador-BA em 2019, e que mora há poucas ruas da casa de Líria. Rosa também é romeira de Padre Cícero, além de ser rezadeira. Ela tinha conhecimento que eu estava na cidade e fez questão de me reencontrar e contribuir com a pesquisa. Fomos Líria e eu para a casa de Rosa, na tarde de segunda, e quem nos recebeu foi a filha que mora quase ao lado de Rosa. Ficamos esperando Rosa chegar para começarmos a entrevista. Naquele dia, eu iria dormir na casa de

DonAzaléia, outra parteira que aceitou contribuir com a pesquisa e que conheci na Bahia. Rosa e DonAzaléia são da mesma família, são primas.

Chegou Rosa, abraços e cumprimentos, sorrisos e muito carinho. Adentramos a casa da filha de Rosa, no quintal, e começamos a entrevista. Foi a mais rápida de todas, pois Rosa optou, na sua caminhada de parteira, não auxiliar muitos partos, devido às relações de poder que interferem o campo, e preferiu (vem preferindo) priorizar o ofício de rezadeira⁵¹. Segundo suas palavras, mesmo as parteiras que não são ativas no ofício de auxiliar mulheres a parirem, por motivos vários, elas nunca deixam de ser parteiras,. E sempre que as chamarem, elas estarão aptas a ajudar o parto acontecer. Após tomarmos um café, conversarmos um pouco e ela terminar de rezar em uma criança, fomos ao quintal da casa de sua filha e iniciamos nossa entrevista:

Rosa - Meu nome é Francisca Cândida da Silva, nasci em Califórnia, Rio Grande do Norte. O nome de minha mãe é Jasmim, meu pai não tive não, não conheci meu pai, só minha mãe. Eu sou de lá e tô com 63 anos, vou fazer 64.

Nayara - Aí, depois sua mãe veio pra cá, morar aqui?

Rosa - Não, eu vim depois que minha mãe faleceu, daí, eu vim pra cá.

Nayara - Ela era parteira?

Rosa - Não.

Nayara - Na sua família tinha mais alguém que era parteira?

Rosa - Não ... só Azaléia.

Nayara - Azaléia é mais velha que a senhora?

Rosa - É, Azaléia tá com 68

Nayara - Pouca coisa, né? Aí vocês são primas....

Rosa - Por parte de mãe.

Nayara - A senhora tem quanto tempo de parteira? A primeira vez que a senhora pegou menino foi quando?

Rosa - Eu tava com uns 30 anos, viu?

Rosa - Foi, meu primeiro menino que eu peguei era uma menina. Eu tava em casa, nunca na minha eu pensei que eu não ia fazer, né? Eu tava em casa, aí uma vizinha chamou 'Aí, minha fia tá pra parir e não tem quem pegue. Foram atrás de minha madrinha; minha madrinha num tá em casa' - e eu lá, sentada até na cozinha. Essa menina mais velha disse 'mãe, a menina tá pra ter menino, vá lá' e eu disse 'eu não, nunca peguei menino'. Aí, eu só vi a mulher reclamando, reclamando e eu disse eu não vou ir lá. Aí, tinha outra vizinha, e eu chamei - que era mais *véia* do que eu, d. Preta. Aí, eu fui lá e disse 'D. Preta, a menina tá pra ter nenê e não tem uma parteira'. 'Tu tem coragem de pegar?' (D. Preta disse). Eu disse 'eu nunca peguei não, mas eu vou'. Quando eu cheguei lá, eu disse 'bota água no fogo' eu disse 'rapaiz, Meu Deus como que eu vou...' Sem nem saber, digo 'meu Deus', 'bota aí água no fogo'. Botaram água no fogo. 'Cadê a tesoura?' aí, a mãe dela 'vou buscar lá na casa de ...*não-sei-ni-quem*'. Eu nunca tinha pego, né? E disse 'mas, arruma aí uma tesoura'. Aí, a *veinha* que tava mais eu, disse 'eu vou buscar lá em casa' e eu digo 'vá'. E aí, a menina não tinha nada, minha fia... a bichinha não tinha nada, nem uma bacia pra dar banho no menino, ela não tinha. Você sabe que esse povo mais velho tem cuia. 'Tem cuia?', 'Cuia, tem'. Uma cuia *inté* grande. Uma cuia inté grande que nem uma bacia, assim ó, não tem esses negócio aí? Desse tamanho... aí, eu digo 'D. Preta, vamo pegar esse

⁵¹ Neste artigo de 2020, trabalhei com a prática das rezadeiras, erveiras e parteiras desde uma perspectiva decolonial. Aqui encontramos experiências de rezadeiras do interior do Ceará em que tiveram experiências como parteiras, porém preferiram priorizar o ofício de rezadeira. Disponível em: <<https://www.atenaeditora.com.br/catalogo/post/rezadeiras-erveiras-e-parteiros-do-cariri-tecendo-praticas-de-cura-nascer-na-america-latina>>. Acesso em fev 2023.

menino'. A mulher não sabe nem o que...aí, quando eu vi, eu disse 'D. Preta, não vai dar pra nós não. Mas, Deus tem poder, Nossa Senhora tem poder, eu nunca peguei, meu Deus, mas Jesus vai me *alumi*ar como é que se pega um menino'. Ó, de repente, minha fia, Deus foi muito bom, de repente, o menino nasceu, *nóis cortemo*, demo banho. Aí, eu disse 'D. Preta, bonito se essa menina adoecer. Será que saiu tudo, é? Né?' Eu não sabia... D. Preta 'eu também nunca vi, minha filha, eu nunca tive... Deus me deu essa coragem mais você'. Peguei o primeiro, o segundo foi uma pessoa que eu nunca nem tinha visto....

Rosa menciona em suas primeiras palavras que começou a “pegar menino” com uma idade mais “avançada”, 30 anos, comparada essa experiência a da maioria das parteiras que começam a “pegar menino” quando estão na pré-adolescência. Rosa vê-se impelida a auxiliar uma gestante já em trabalho de parto. O “pegar menino” é uma expressão que significa auxiliar, assistir o parto respeitando a autonomia da mulher e de acordo com o ritmo do seu processo fisiológico. O “pegar” é o mesmo que segurar a criança ao nascer. Não são as parteiras que “fazem” o parto, as parteiras assistem e recebem a criança ao nascer (FLEISCHER, 2007; PORTELLA, 2017). Acompanham a parturiente neste momento. O sentimento demonstrado na fala de Rosa do “pegar menino” pela primeira vez, segundo sua afetação no momento da entrevista, era uma mistura de medo de não conseguir partejar corretamente, já que era sua primeira vez e o receio por conta do limiar entre vida e morte pelo qual as parteiras enfrentam a cada parto. Encontramos em relatos de variadas parteiras tradicionais que o começo de seu caminho no partejar começa como uma surpresa, pela necessidade de auxiliar uma gestante a parir (DOSSIÊ PARTEIRAS TRADICIONAIS DO BRASIL, 2021). Nesses momentos, a possibilidade que essas futuras parteiras enfrentam nos seus locais, geralmente sem cobertura profissional médica, de se tornarem parteiras pela via da solidariedade é algo a se considerar. Entretanto, tal discussão de como o conhecimento da parteria é iniciado e desenvolvimento, trataremos no próximo capítulo.

O medo e receio da fala de Rosa relacionam-se à hegemonização do conhecimento biomédico como sendo o mais “seguro” impresso nas sociedades ocidentais. A ideia dessa segurança baseia-se no conseguir abarcar os riscos da cena de parto, e, por sua vez, a unidirecionalidade de cuidado e tratamento da gestação, parto e pós-parto de acordo com os termos da ciência médica. Dessa forma, outros tipos de conhecimentos relacionados ao parto são escanteados (PORTELLA, 2017; MARTINS, 2020). O centro do parto, ao invés de ser a mulher, suas demandas e necessidades, é preenchido com a pretensa segurança biomédica que inverte a narrativa da gestação e do parto como sendo doenças, enfermidades e, por isso, passível de controle, por meio de técnicas várias e a medicalização excessiva (PORTELLA, 2017; MARTINS, 2020; FLEISCHER, 2007).

O lidar com a linha tênue entre a vida e a morte no que tange à parturição é algo que as parteiras tem muito presente em seu labor. Quando vêem que o acompanhamento não é da alçada delas, a gestação apresenta altos riscos ou riscos intermediários, elas abrem pontes para que o conhecimento biomédico entre em cena e não o criminalizam. Usam a “simbiose” como forma de colocar todos os conhecimentos na cena para auxiliar o parto a acontecer de maneira que preserve a vida da parturiente e da criança.

Em sua relação com o SUS, por exemplo, as parteiras encaminham, avaliam e dão continuidade ao atendimento iniciado no sistema oficial de saúde. Elas têm uma leitura muito integral de como esse serviço oficial funciona, ou não, em sua comunidade. Elas solicitam que as mulheres façam pré-natal, cuidam daquelas com infecções ou que precisam de curativos pós-cirurgia. Enfim, embora não estejam inseridas oficialmente no SUS, enquanto parteiras tradicionais, elas são agentes de seus princípios de universalização e capilarização do atendimento. O conceito de simbiose vem das ciências naturais e diz respeito a uma relação entre diferentes espécies, na qual ambas se beneficiam. Dona Prazeres mobiliza e reflete a experiência das parteiras a partir dele. A princípio, o conceito de simbiose de Dona Prazeres parece dizer respeito às múltiplas relações estabelecidas pelas parteiras — com a sua comunidade, com profissionais diversos, com sua clientela, entendendo que se tratam de relações de colaboração mútua com efeitos positivos para todas as partes. Mas, quando olhamos para a trajetória de vida de Dona Prazeres, temos uma outra dimensão dessa simbiose (DOSSIÊ PARTEIRAS TRADICIONAIS DO BRASIL, 2021, p. 41).

Logo após a entrevista com Rosa, DonAzaléia chega para me levar a sua casa em outra localidade, no município de São Gonçalo do Amarante, para realizarmos a entrevista. Naquele momento, a família de DonAzaléia passava por uma situação delicada, pois seu sobrinho havia falecido. Visivelmente, DonAzaléia estava abalada com o fato e isso me fez abrir mão da entrevista segundo o roteiro. A amizade e o apoio foram a tônica do encontro com DonAzaléia. Chegamos em sua casa, onde mora com outra senhora amiga da família, do lado esquerdo está seu terreiro de umbanda, onde exerce seu ofício de Mãe de Santo, e do lado direito a casa de sua filha, onde esta mora com seus dois filhos. Cozinhamos um jantar delicioso com o velho cuscuz com café e, depois, ficamos horas conversando madrugada adentro, DonAzaléia, uma amiga dela de longa data que estava de visita em sua casa e eu.

Entre causos de visões de seres de outros mundos que DonAzaléia via nos açudes quando vai pescar, de trabalhos espirituais, ela relatou como foi sua vida de casada, seu início na parteria, nos movimentos sociais, bem como sua coragem de ser destemida e libertária naquele lugar tão marcado pela cultura coronelista, colonial e patriarcal. DonAzaléia é agricultora, mãe de santo, pescadora, parteira, militante das causas sociais, dentre essas, da cultura e saúde popular, das mulheres negras. Candidatou-se para vereadora na última eleição, mas não ganhou. Sua inserção no espaço público se dá de diferentes formas, mas principalmente

pelo seu labor com a parteria, pois desde pequena sabia que ia ser parteira e aos quinze anos de idade auxiliou o primeiro parto de uma gestante da comunidade:

DonAzaléia - Eu nasci numa comunidade com o nome de Bela Vista, do município de São Gonçalo do Amaranto, do Rio Grande do Norte, sou filha de pais agricultor, pescador, labutador da vida e do campo. (...) De descendência afro e indígenas e outra parte da família que são gringos, não são brasileiros, mas, hoje são naturalizados aqui há muitos anos, então, eu não posso deixar de citar as minhas origens. Então, eu sou de uma parte, a origem é afro, africana e da outra, são indígenas. E tenho o prazer de dizer que eu sou descendente de tapuia. (...)

Nayara - E faz quantos anos que a senhora trabalha como parteira? Quando foi o seu primeiro parto? Com quantos anos?

DonAzaléia - Eu ainda ia fazer 16 anos, em abril, e fiz um parto no mês de janeiro: 15 anos, né?

Nayara - E fora a profissão de parteira, a senhora tem outras profissões, fora agricultora também?

DonAzaléia - Tenho. Tenho outras profissões, agora, a parteira, eu já nasci querendo ser parteira. A minha brincadeira de boneca – primeiro, eu brincava de *bucho*, tava grávida, porque eu queria ter filho – depois, antes de eu ter filho, eu tinha que ser parteira, aí eu começava. Quem brincava comigo com uma boneca grande, já saía com um boneco na barriga porque eu cortava, nem que fosse um sabugo, pra dizer que era uma gravidez, olha ... (risos), ninguém me aguentava com essa história de parteira. De meus 8 anos em diante, eu tive que me procurar - eu fui dona de casa a partir dos cinco, porque minha mãe trabalhava mais meu pai e eu ficava em casa com tudo os menino, mas eu acertava na comida dos menino, no tempero das panela, mas aí, com tudo, ninguém queria mais brincar comigo de jeito nenhum, com essa história de parteira. Aí, meu pai dizia ‘será um castigo?’ Porque ele tinha, ele dizia que tinha um trauma de parteira, né? Quando ele ficou sem os pais dele, foi morar na casa da avó e, o último neto que chegou pra morar lá, ficou com a rede na porta, e o que acontecia, já não chamava mais por Mariquinha chamavam por Natanael⁵², daí ele dizia que não conseguia dormir, né? Então, quando eu me tornei mesmo parteira, abracei mesmo o ofício, ele ensinou o pessoal o lugar onde eu dormia, pra baterem na parede pra não acordar ele.

A entrevista não aconteceu nessa noite que dormi na casa de DonAzaléia. A minha presença na sua casa foi uma forma de oxigenar aquele momento que vivo por DonAzaléia. No outro dia quando acordamos, cozinhamos e conversamos até pelo meio da tarde, quando voltei para o Ceará. DonAzaléia me acompanhou até o centro de São Gonçalo do Amarante para eu tomar o ônibus que sairia à noite com destino a Juazeiro do Norte. Combinamos, então, de realizar a entrevista por meio virtual e assim foi feito, em março de 2022, pela plataforma *Zoom*. Esse momento de reencontro presencial com DonAzaléia, pois já a havia conhecido em Salvador-BA, em 2019, fez parte do que considero a aproximação gradual, afetiva, de escuta ativa com quem queremos construir a pesquisa. Carinho, gentileza, paciência e escuta eram mais que necessárias de ambos os lados e assim aconteceu. Não somente com DonAzaléia, mas com todas as parteiras desta pesquisa.

⁵² Natanael era o pai de DonAzaléia e Mariquinha a mãe de Natanael que era parteira, avó de DonAzaléia.

2.3. OS PANKARARUS: PARTEIRA INDÍGENA TULIPA PANKARARU

Seguindo no trajeto de entrevistas e encontros (presencial e virtual) que aconteceram para se dar este trabalho, chegamos no encontro com Tulipa, parteira indígena do povo Pankararu. Os Pankararus formam um grupo indígena brasileiro que vive nas proximidades da margem do rio São Francisco, em uma reserva indígena.

Pankararu, que está localizada entre os atuais municípios de Petrolândia, Jatobá e Tacaratu, no sertão pernambucano onde ocupam uma área de terra de 14.290 hectares. Essa comunidade indígena, a exemplo de outras, vem sofrendo há mais de 500 anos influência e domínio da sociedade constituída por um pensamento colonizador domesticador, comprometido com a formação de casta, manutenção do status quo e do poder hegemônico (OLIVEIRA; AQUINO; MONTEIRO, 2012, p. 2).

As terras do centro da reserva foram demarcadas em 1942, em Brejo dos Padres (pequeno vale de terras férteis que possui várias fontes de água). Como outros grupos na região Nordeste brasileira, apenas no começo da década de 90, os Pankararu tiveram sua identidade reconhecida pelo Estado, bem como efetivar a demarcação de suas terras. Sua trajetória foi pontuada por diversos conflitos com grileiros e agricultores, que ainda não foram resolvidos. É um povo marcado, no seu histórico, pela catequização cristã-católica e luta pela demarcação de suas terras. Apesar das diferenças entre os povos indígenas do território brasileiro, há uma marca que os assemelham, a interferência da colonização e o esfacelamento total ou em parte de suas cosmopercepções. Apresentam em comum com os outros grupos indígenas que vivem no Nordeste o ritual religioso secreto do “Toré”, marca de identidade e resistência cultural⁵³.

⁵³ “O ritual do Toré, que é o centro do complexo ritual Pankararu para os Encantados. Os Encantados são ‘indivíduos vivos que se encantaram’ voluntária ou involuntariamente. Não são necessariamente de origem afro-brasileira e não são espíritos desencarnados. São pessoas que desapareceram misteriosamente, sofreram a experiência do encantamento e foram morar no invisível ou se transformaram em um animal, planta, pedra, ou até mesmo em seres mitológicos e do folclore brasileiro como sereias, botos e curupiras. Os Encantados são entidades que fazem parte da cosmologia Pankararu. Eles estão presentes em toda a terra indígena e agem como intermediários entre aqueles que estão na Terra, que fazem parte do mundo humano, com a entidade maior – que não está presente nessa Terra. Nessa forma de pajelança afro-ameríndia, de vez em quando os Encantados saem lá do invisível e vêm à terra, no corpo dos iniciados, para dançar, dar conselhos, curar doenças, jogar conversa fora e matar as saudades do povo que continua por aqui. Na concepção Pankararu, quem recebe o Encantado é um zelador, uma pessoa que é reconhecida como apta a receber uma ‘semente’. Depois de manifestados, os Encantados passam a ser objeto de culto ‘particular’, cerimônias domésticas em que se fuma, toma-se garapa e canta-se o ‘toante’ do Encantado, mas nas quais não se dança. Quando o próprio Encantado pede para ser ‘levantado’, ele pode começar a ser cultuado também no Toré, que é a versão pública e coletiva dos ‘particulares’, quando os vários Encantados da aldeia podem se encontrar em festa. Para isso, o zelador deve tecer o Praiá, que é a ‘farda’ do Encantado: uma saia e uma máscara de fibras de croá ou ouricuri que corresponderá a apenas ele. O Toré é dançado ao ar livre por homens, mulheres e crianças, de preferência nos fins de semana. O ritmo é marcado pelo som de maracás feitos de cabaças. Os versos da música são cantados em português, misturados com expressões do antigo dialeto desse povo” (GOLDSCHMIDT, 2017). Disponível em: <<https://www.festasbrasileiras.com.br/post/2017/12/13/ritual-pankararu-do-tor%C3%A9-em-juazeiro-do-norte>>. Acesso em fev 2023.

Os Pankararu, apesar de possuírem este e outros rituais, como a *Dança dos bichos*, *Menino do Rancho* e *Festa do Umbu*, seguem, em sua maioria, a religião católica, devido à ação dos missionários, e, como em muitas outras comunidades indígenas do Brasil, acontece a aculturação devido à pressão do processo de colonização e suas consequências ao longo dos séculos. “A aculturação é a fusão de duas ou mais culturas diferentes a partir de um contato permanente que gera mudanças em seus padrões culturais”, segundo Rodney William (2019, p. 32). O sincretismo, dessa forma, localiza-se no que é a aculturação. Existe uma fusão de culturas europeia, indígena e africana no seio dos Pankararu e tal sincretismo é percebido na cultura desse povo materializada pelos ritos religiosos, costumes no partear, nas rezas, na organização social, como a presença do catolicismo e do cristianismo evangélico no interior das aldeias⁵⁴.

Como diz Dôra, o ofício de parteira não se fecha na atuação durante a gestação parto e pós-parto, mas se estende ao cuidado com toda a família fazendo uso de práticas bem como de conhecimentos acerca de plantas e ervas aprendidos com os mais velhos e repassados aos mais jovens. Mantendo e transmitindo as tradições da etnia, Dôra é responsável pela inserção e formação de novas mulheres no ofício às quais chama de aprendizes. Sua atuação vem ajudando as mulheres Pankararu a voltarem a ter filhos em seus lares reforçando a identidade indígena e promovendo a valorização dos saberes. A importância do reconhecimento e do fomento da atividade em vida de mestras como Dôra é aspecto crucial para o fortalecimento de sua atuação⁵⁵.

Contudo, os Pankararu repassam seus ritos religiosos de pais para filhos, ainda que sincretizados. Sua cultura e tradições são fontes de sabedoria e vida, pois o povo Pankararu, ainda usa como tratamento de cura de suas doenças, ervas medicinais, por exemplo, e também são curados em rituais, pelos praiás, que representa a força encantada Pankararu, e concentra muita fé em seu Deus pai Santsé⁵⁶.

Tulipa foi a primeira parteira que conheci pessoalmente no evento de “encontro de saberes” realizado em Exu-PE em janeiro de 2019, que contavam com rodas de trocas de saberes entre parteiras, raizeiros(as), rezadeiras/rezadores. Também reafirmei esse laço no evento em Salvador-BA no fim de 2019, principalmente, nos momentos de festividades dentro desse evento, com um samba tocando ou com a presença dos encantados e das entidades de matriz africana presentes em rodas de tambor.

⁵⁴ Informações fornecidas pela parteira Tulipa Pankararu em entrevista.

⁵⁵ “Conheça o perfil dos dez novos Patrimônios Vivos de Pernambuco”, matéria jornalística disponível em: <<https://www.cultura.pe.gov.br/canal/patrimonio-cultural-3/conheca-o-perfil-dos-dez-novos-patrimonios-vivos-de-pernambuco/>>. Acesso em mai 2023.

⁵⁶ Informações obtidas na entrevista com Tulipa Pankararu e complementadas por estas informações disponíveis em: <<https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Pankararu>>. Acesso em fev 2023.

Quando retomo o contato com Tulipa, passada a pandemia, sem nenhuma objeção, ela aceita participar da nossa conversa para construir este trabalho. A única troca que ela me pediu foi que eu fosse na aldeia Pankararu, quando pudesse, conhecer o território e ficar uns dias com ela e seu povo, pois não pude estar presente para realizar a entrevista e a fizemos no formato *online*. Nossa entrevista aconteceu no mês de março de 2022 pela plataforma Zoom. Além da sua participação, também esteve presente outro indígena Pankararu, Jacinto, que é enfermeiro e trabalha na atenção básica de saúde indígena no território da aldeia. Conversamos sobre, basicamente, os encontros e desencontros entre os conhecimentos na saúde, cultura, política, terra que se dão na terra do povo Pankararu.

Tulipa - Meu nome é Tulipa Maria da Silva, minha idade você já sabe, tenho 41 anos, 41 e pouco, nasci mesmo aqui na aldeia, nasci com parteira, aqui na Aldeia Pankararu e o que mais...risos

Nayara - Então, o ser parteira, como foi que começou? Foi vendo outras mulheres ou tem outras parteiras aí na aldeia? Sempre teve esse movimento de ter parteira na aldeia?

Tulipa - Tem outras parteiras. Na época que eu assisti um parto, eu não assisti, eu ouvi. Eu ouvi esse parto assim, eu tava no quarto e minha tia que tava parindo tava em outro, né. Então, eu só ouvi, eu tava com 14 anos, mas eu não cheguei a assistir porque nessa época, os mais velhos sempre escondia, né?

Tulipa é uma mulher de muita experiência, apesar de ser a mais jovem das parteiras que compõem essa pesquisa. Antes de começar a entrevista em si, ela me contou um pouco sobre sua vida, seu casamento, que tinha acabado na noite anterior a nossa conversa, sobre os próprios partos, seus filhos e netos. Contou também que um dos motivos do término do relacionamento era porque não tinha tempo suficiente para ficar em casa, talvez o papel de dona de casa ou de esposa, da maneira como ela estava atuando não era suficiente para o ex-companheiro. E ela contava que os afazeres, obrigações e viagens que tinha, além de estarem conectadas com a parteria, também estavam relacionadas com a luta pela causa indígena.

Além disso, Tulipa mencionou que a experiência do partejar auxiliando outras mulheres a parirem foi adquirida também com o aprendizado de suas duas gestações e partos. A aldeia dos Pankararu congrega, como visto na fala de Tulipa, várias outras parteiras. É comum encontrar parteiras na ativa que fazem seu trabalho junto e paralelo ao de Tulipa. Inclusive uma dessas parteiras que Tulipa mencionou na entrevista, recentemente foi intitulada como “Patrimônio Vivo de Pernambuco”⁵⁷. O aprendizado do ofício pelas parteiras, segundo Tulipa

⁵⁷ Mais informações sobre a titulação disponíveis em: < <https://www.cultura.pe.gov.br/canal/patrimonio-cultural-3/conheca-o-perfil-dos-dez-novos-patrimonios-vivos-de-pernambuco/> >. Acesso em mai 2023.

dentro do povo Pankararu, acontece pelo acompanhamento do partejar das parteiras mais velhas e a troca de conhecimentos e experiências entre elas.

Mãe Dôra, que ganhou o título de “Patrimônio Vivo de Pernambuco” é uma das parteiras do povo Pankararu que Tulipa é sua aprendiz e a acompanha nos partos e nas suas andanças pelos eventos políticos e de troca de conhecimentos. Atualmente, vem ocorrendo que pessoas como Jacinto, que participou da entrevista, que é Pankararu e trabalha como enfermeiro no pólo de saúde indígena, vem acompanhando Tulipa nos partos que ela auxilia dentro da aldeia. Interessante observar, assim, que o sentido do partejar do povo Pankararu tem gênero demarcado, porém é aberto a uma concepção mais ampla para a solidariedade da troca entre os conhecimentos conectando tais práticas a um sentido de comunidade e não apartados em termos de gênero.

2.4. O QUILOMBO SERRA DA GUIA-SE: DONA MAGNÓLIA

O Quilombo Serra da Guia está localizado no município de Poço Redondo, na região chamada Sertão do São Francisco, no estado de Sergipe. Cerca de 200 famílias ocupam historicamente um território localizado entre o povoado de Santa Rosa do Ermínio, em Poço Redondo, Sergipe, e o município de Pedro Alexandre, na Bahia. Por sua vez, a composição demográfica por cor/raça de Poço Redondo, segundo o censo do IBGE de 2010, mostra que sua população é composta por: 4,17% de pessoas autodeclaradas pretas, 70,49% pardas, 0,06% indígenas, 1,30% amarelas e 23,98% brancas⁵⁸.

A Serra da Guia, que dá nome à comunidade, faz parte do complexo da Serra Negra, cadeia de morros situada na divisa entre os estados de Sergipe e Bahia. O direito sobre o seu território de 9.013,18 hectares foi validado por decreto de desapropriação publicado em 22 de novembro de 2012 (FRIZERO, 2016).

Quem é do Quilombo Serra da Guia reconhece que seu nome faz referência ao passado de resistência à escravidão. A Serra é chamada ‘da Guia’ porque foi usada pelos escravizados como marcação de uma rota de fuga. ‘Da Guia’ também serve para identificar o grupo, adjetivando os nomes dos moradores ou daqueles originários do Quilombo, como no caso de D. Magnólia da Guia. A origem do quilombo dá-se pelo povoamento colonial da região do Sertão do São Francisco que começou no século 17, quando as primeiras sesmarias foram distribuídas na margem direita do Rio São Francisco. A Freguesia de São Pedro do Porto da Folha, região onde Poço Redondo está situado, surgiu no século 18 e seus limites chegaram a abranger a maior parte do Sertão do São Francisco. Desde o século 17, a região do Morgado de Porto da Folha, principalmente as matas fechadas da Serra Negra, serviu como esconderijo para os fugidos da escravidão. Registros históricos indicam que a posse da terra na região era disputada por colonos, indígenas, negros libertos e fugidos. As fontes históricas

⁵⁸ Informações disponíveis em: < <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/3175>>. Acesso em mar 2023.

indicam também que desde o século 17 existiam vários mocambos – como também eram chamados os quilombos – na região do Sertão de Poço Redondo. Marca dessa presença é a denominação de três localidades no interior de Sergipe com o nome de Mocambo: uma no município de Aquidabã, outra em Porto da Folha e outra em Frei Paulo. Há registros da atuação de capitães-mores destacados para desarticular esses mocambos. Assim, as fontes confirmam que, mesmo antes da ocupação colonial das terras, a região era habitada por indígenas e quilombolas resistindo à escravidão (FRIZERO, 2016, p. 3-4).

As famílias que hoje compõem o Quilombo Serra da Guia chegaram à região na segunda metade do século 19, fugindo do cativeiro em Pernambuco. Ao chegar à Serra da Guia, encontraram outros moradores, em sua maioria descendentes de escravizados que havia fugido antes deles. De acordo com D. Magnólia da Guia e Manuel Belarmino, morador da comunidade vizinha chamada Boqueirão, os primeiros negros que chegaram à Serra da Guia seriam remanescentes do Quilombo dos Palmares, desarticulado em fins do século 17. Diz-se que antigamente na Serra da Guia era “tudo terra de heréu”, ou seja, não havia donos e todos compartilhavam o espaço. “Lá era nosso, era de todo mundo, não tinha quem dissesse isso aqui é meu; não existia isso”, conta D. Magnólia, parteira. Frizero (2016) com sua pesquisa sobre o Quilombo da Serra da Guia nos ajuda a compreender a história de ocupação desse espaço, descrevendo o processo de construção local de suas identidades e culturas, bem como a história do domínio sob os povos. Ele traz em sua publicação o depoimento de Dona Magnólia sobre a história do território:

Quando era no fim do começo das vindas dos escravos, exigiram a vender aquelas pessoas, os senhores de engenho, e maltratar muito, e ter muitos problemas. Aí eles fugiram e vieram se esconder e vieram aqui pra Serra da Guia; foram pra Serra que se chama dos Cavalos, em Pernambuco, e uma parte ficou pra lá e outros ficaram pra cá. E aí a minha mãe. A vó dela foi pegada a dente de cachorro, que era índia, índia legítima que o cabelo não dava uma volta, e morena do olho preto, e uma pessoa que era muito bonita, minha vó. E aí minha mãe nasceu dessa raiz, e criou essa semente e *ramou*. E agora nós estamos aqui produzindo e reconhecendo quem somos nós, e pedindo reforço pras coisas melhorarem pra todos nós (FRIZERO, 2016, p. 3-4).

Esse território seria o último que visitaria para completar a pesquisa de campo, além de aproveitar e fazer uma visita à Dona Magnólia, que todas as vezes que nos encontramos anteriormente ou nos falamos por outros meios, me chamava para visitá-la e conhecer a comunidade. Peguei o ônibus dia 23 de março de 2022 às 8 da manhã saindo de Juazeiro do Norte – CE, passando por cidades de Pernambuco, Bahia até chegar em Sergipe, no sertão, na cidade de Poço Redondo onde está localizado o quilombo. Desci em Monte Alegre – SE, onde peguei um táxi com um motorista, parceiro dos trabalhos com Dona Magnólia, e tomamos a estrada rumo ao quilombo por mais quase duas horas. Ele contava um pouco da influência de Dona Magnólia na região, alguns causos da vida do homem sertanejo, além de contar que era

romeiro de Padre Cícero e suas aventuras em Juazeiro do Norte-CE. Ele também levava umas encomendas de doação de camas que uma senhora de Aracaju tinha enviado para Dona Magnólia. As ajudas e doações são práticas comuns, uma vez que é uma pessoa muito bem articulada no Nordeste e também no Brasil (posso arriscar dizer no mundo).

Chegando ao quilombo, Dona Magnólia me recebeu de braços abertos, como sempre uma recepção calorosa. Seu marido estava junto dela na varanda da casa deles acompanhado de uma de suas filhas e alguns netos(as) e bisnetos(as). Conversamos um pouco, mas como era tarde, fomos dormir. Dona Magnólia me acompanhou até a casa em que eu me hospedaria, que ela construiu para os(as) visitantes que vem ao quilombo por variados motivos. Na pouca conversa desse primeiro encontro, Dona Magnólia me disse que no dia posterior, seria dia de atendimento, que é o trabalho de curandeira/rezadeira que ela pratica dois dias na semana na comunidade e que ajuda pessoas do Brasil que vem visitá-la atrás de uma cura, seja física, psíquica ou emocional.

Essa casa em que me hospedei fica ao lado da casa de sua neta, que me ajudou a articular a vinda para o quilombo. Hoje em dia, a neta de Dona Magnólia é presidenta da Associação de Moradores do Quilombo, cargo que ocupa há um ano. É a primeira vez que ocupa um cargo de tamanha importância, pois, com os anos, percebeu que precisava se envolver mais nas atividades da comunidade e acompanhar o trabalho de Dona Magnólia, que, não raro, sempre anuncia que seu trabalho requer coragem e são poucas pessoas que a ajudam de forma mais firme e persistente.

No segundo dia, quase sem poder acordar, visto tamanho cansaço que sentia, mas apoiada na anunciação do dia de atendimento que Dona Magnólia tinha sinalizado na noite anterior, acordei e fui para a casa de Dona Magnólia. Ela estava de vestido branco acompanhada de vários consulentes. Ela utiliza a incorporação como ferramenta de cura das pessoas, sendo ponte para os encantados, espírito de caboclo que a acompanha, para fazer o seu trabalho de ajuda às pessoas. Uma de suas bisnetas auxilia na transcrição dos banhos, chás, remédios que o caboclo receita, prática importante no lidar cotidiano de Dona Magnólia. Mais a noite, conversei com Dona Magnólia sobre o processo de homologação da terra como quilombo, que ela empreendeu há 25 anos atrás, e seus desdobramentos.

Nayara - Ô Dona Magnólia, qual é o tamanho dessa comunidade? Tem quantas pessoas aqui?

D.Magnólia - Mil e pouca

Nayara - É grande, né? Mas, tem tudo conexão com a família da senhora?

D. Magnólia - Tem muitos agregados

Nayara - Vocês sempre tiveram a noção que aqui era um quilombo? Desde que a senhora nasceu?

D. Magnólia - É! ninguém não entendia. Ficou tudo assim, que quando morreram os antigo, aí eu tomei as providência. Com a história que eles me falaram e que eles chegaram e participaram, aí eu encaminhei e venci. Fui atrás das provas, fui atrás de tudo e consegui. Tem 25 anos. Foi duro. Foi muito pobrema. Ninguém me acompanhava. Tinha que ser eu mesma. Mas, primeiro, eu saí pra Brasília pra voltar com três dias, voltei com catorze dias. De Brasília, eu fui pra São Paulo; primeiramente o Rio e São Paulo. De lá fui pra Lins, fui pra Sorocaba, fique de Santo André, um pouco, daí fui pra Teresina, de lá fui pra Recife (...). Cheguei aqui e trouxe o decreto, o papel. Aí continuei, aí foi-se em frente. Chegamos à desapropriação das fazendas.

Nayara - Aí, deve ter sido uma dor de cabeça grande, né?

D. Magnólia - Ele [*o marido de Dona Magnólia que estava ao lado escutando a conversa*] num queria me acompanhar porque diz que era eu mentindo. Aconteceu isso, o desafio....

Nayara - E os fazendeiros para desapropriar essas fazenda? As brigas?

D. Magnólia - Não, ninguém disse nada. Entregaram tudo assim com as mão, ói. Só receberam o dinheiro e ói... Ninguém não botou uma lona preta, ninguém...fizemos nada...só o que nós fizemos foi *aconversar*. Fiquei tudo aí dentro. Fiz esse projeto. Aí, veio esse calçamento das 104 casas, sem ser do INCRA, veio de outra ronda aí fui atrás do Milhão de Cisternas, com o Lula, do Luz para Todos. Consegui tudo! As provas é saber como foi os quilombo; da onde vieram, quem eram eles; o que era que tinha; o que é que os escravos fazia. Aí tinha igreja, tinha cemitério, tinha lugares e nome. Ói, teve mil e dois nome de lugar que o povo morava, todo tinha seu apelido, tive que descobrir tudo. Tive que dizer tudo. Taí, tem um papel aí que o rapaz botou tudo em ordem e aí ele bota aí pra todo mundo ouvir.

Nayara - Eu lembro que a senhora falou, uma vez, que o povo que veio para cá era do Quilombo dos Palmares.

D. Magnólia - É, Palmares, Serra dos Cavalos e Cataratu

Nayara - A senhora já foi lá no Quilombo dos Palmares?

D. Magnólia - Não...fui aqui pra Mucambo, pra tudo, só de ida porque os de lá vieram praqui; fui a semana passada, fui

Nayara - Mas, a senhora nem precisa ir lá, porque a senhora é o próprio Palmares

D. Magnólia - Justo, com certeza!

Nayara - Eu fui lá, d. Magnólia, em 2017, levei meus alunos do Curso de Direito. A gente pegou, fretou um ônibus, e levou os meninos. Acho que foram uns 20 alunos. Eu e outro professor da faculdade. Menina, eles amaram demais. E eu descobri tanta coisa. Eu não sabia, por exemplo, que tinha os negros e os índios juntos, no Quilombo. Eu achava que era só dos negros fugitivos, mas não, lá tem as ocas, as réplicas dos lugares onde eles faziam as comidas, as 'oquinhas' dos índios. Aí, tem um monte de coisa lá. Aí, tem a lagoa, onde se deu a Batalha Final e que era um lugar que eles rezavam, faziam os rituais deles. O guia mostrava, tem uma serra, onde diz a história que Dandara, que era rainha, mulher do Zumbi, que ela começou lá, era onde ela ficava. Que a bicha era poderosa, né? Aí, ele falou que ela veio, parece, veio grávida, fugida, já do Pernambuco, pelas matas e chegou por lá, encontrou com outros fugitivos no meio do caminho e foi para lá. É guerreira, viu? Mulher dessa, imagina...

Homem - Seu Alexandre - E aquele lugar perto de Mocambo, do outro lado do rio, Magnólia, não é deles?

D. Magnólia - São Pedro, a ilha de São Pedro

Homem - Seu Alexandre - É deles também, né?

D. Magnólia - É dos índios

Nayara - Então, quer dizer, que aquele cemitério de cima sempre foi lá?

D. Magnólia - Foi

O papel de liderança e articuladora política na comunidade quilombola de Dona Magnólia toma tal proporção devido também a sua experiência anterior de parteira e curandeira do seu povo e de pessoas fora da comunidade, que, ao longo das décadas, vem reafirmando o reconhecimento de seu trabalho. Com a ausência de uma liderança política na comunidade para

lutar pelos direitos enquanto povo tradicional e com a falta de recursos básicos para uma vida mais digna no sertão nordestino, o cenário estava pronto para receber Dona Magnólia enquanto uma líder desse quilombo. E, coincidentemente, depois de um ano que viajo até o quilombo onde Dona Magnólia mora e, também, após um ano da conversa sobre a desapropriação das terras do quilombo, recentemente, no dia 21 de março de 2023, Dona Magnólia da Guia recebeu das mãos do Presidente Luís Inácio Lula da Silva o título de propriedade definitiva das terras do quilombo em cerimônia⁵⁹ na cidade de Brasília – DF no “Dia Nacional da Igualdade Racial”. Um marco muito relevante que tem consequências para a manutenção da cultura dos quilombolas, incluindo aqui a parteria tradicional, do fortalecimento da identidade do seu povo, da segurança quanto à sobrevivência com moradia digna, terra para plantio e criação de animais. Bem como, para seu uso familiar-comunitário e de comércio como uma forma de circulação e aumento da renda das famílias do quilombo.

Há 60 anos, a grande matriarca da comunidade quilombola Serra da Guia vem desempenhando um papel importante como liderança social, parteira e benzedeira. Dona Magnólia é uma importante referência regional, principalmente no que diz respeito à salvaguarda de culturas ancestrais quilombolas, orgulho afro e luta popular. No dia 25/03/22, ainda no quilombo, acordei cedo, às 07h e tomei café da manhã (cuscuz, com feijão, sardinha e café) reforçado para o dia de trabalho acompanhando Dona Magnólia. Como estávamos no período de quaresma, ela fazia jejum quartas e sextas, ou seja, não comia carne e comia pouco. Além disso, dias específicos de reza são guardados mais que o normal. Nesta noite, chegou uma gestante bastante jovem acompanhada de sua mãe pedindo ajuda à Dona Magnólia porque estava sentindo dores. Dona Magnólia deitou-a na sua cama, apalpou sua barriga, sentiu o bebê, me mostrou como se faz esses toques, olhou pra ela e disse: “você ainda não tá na hora de parir, vão demorar alguns dias ainda. Vá pra casa, descanse e essa dor vai passar. Viu cumade? Não fique preocupada que tá tudo bem”, referindo-se à mãe da gestante que a acompanhava.

No dia 26/03/22 aconteceu uma missa que é rezada mensalmente. Em frente à casa de Dona Magnólia está a capela onde são rezadas as missas e realizados outros ritos católicos da comunidade. Logo, ao lado esquerdo da capela, fica a sede da Associação de Moradores do Quilombo, onde há um salão para reuniões e eventos e um pequeno museu com fotografias,

⁵⁹ “Duas comunidades de Sergipe recebem o título de área quilombola. A iniciativa faz parte do programa ‘Aquilomba Brasil’, para a promoção dos direitos da população quilombola”. Disponível em: <<https://g1.globo.com/se/sergipe/noticia/2023/03/21/duas-comunidades-de-sergipe-recebem-o-titulo-de-area-quilombola.ghtml>>. Acesso em mar 2023.

certificados, objetos que fazem referências às danças e outras manifestações culturais do povo quilombola daquele território.

No momento em que estive lá, a missa foi rezada na intenção também do aniversário de mais um ano de vida de uma bisneta de Dona Magnólia que estava completando quinze anos de idade e que logo mais à noite daria uma festa naquele espaço da associação. Algo que me marcou sobremaneira na disposição das imagens dos(as) santos(as) dentro da capela foi ver a imagem de Padre Cícero também posta como um santo no altar. Dona Magnólia é romeira do Padre Cícero, assim como várias outras pessoas do quilombo. Todos os anos, eles e elas empreendem viagem para a romaria do Padre Cícero, em Juazeiro do Norte-CE, que é minha cidade natal. Por eu ser do Juazeiro, essa identificação auxiliou em demasiado nosso vínculo para a pesquisa e a aproximação das nossas relações.

A imagem do Padre Cícero estar no altar em uma capela dentro de um rito sagrado para a Igreja Católica comprova como a produção e validação do conhecimento dá-se no dia a dia das relações miúdas nos mais variados espaços do nosso continente, apesar do poder das matrizes coloniais ainda quererem persistir no comando de nossas vidas. Padre Cícero, para lembrar, foi excomungado pela Igreja Católica por participar do “milagre da hóstia”, famoso fato na região do Nordeste, em que a hóstia virava sangue na boca da beata Maria de Araújo, mulher afro-indígena, seguidora e trabalhadora das obras do Padre Cícero (SOUSA; SANTANA, 2015).

A fama do milagre alastrou-se e, segundo investigações encomendadas por bispos representando o Vaticano, o milagre foi considerado falso e sua punição foi a excomunhão. Padre Cícero seria reabilitado aos quadros da Igreja somente em 2015, pós-morte, quando recebe o perdão da Igreja. E em 2022, foi aberto o processo de beatificação do Padre Cícero, porém já é considerado santo e “servo de Deus” por conhecimento e prática populares, devido toda a sua influência religiosa, política e social para as populações do sertão no século 19 e até hoje em dia (WALKER, 2012). Não foi a instituição que ditou que ele era santo ou não, que merecia estar no altar ou não, mas sim a efetividade da fé do povo que segue os ensinamentos de Padre Cícero, comprovando em suas vidas que são ensinamentos factíveis, que funcionam, que dialogam com a Vida, apesar de todas as leituras da história do Padre Cícero. Conhecimento, então, desde uma matriz que é fundamentada também com as coisas do espírito, sobressaem e transpassam a régua, leis, provas, perseguição das instituições sejam estas medievais ou modernas.

Terminada a missa, fiquei por ali conversando com o padre que a conduziu e ele me contava que era também muito devoto do Padre Cícero e sempre volta à Juazeiro, seja para

comércio ou para a romeirada. Esse dia foi direcionado para a organização por parte da comunidade da festa de aniversário dito anteriormente e eu, nos momentos em que não estava vivenciando o dia a dia da comunidade, estava conversando com Dona Magnólia sobre assuntos vários, ou conversando com seus netos e bisnetos, ou na cozinha conversando com as mulheres que ajudam a manter o dia a dia da casa.

A seguir, um pouco de Dona Magnólia por ela mesma:

D. Magnólia - Magnólia Maria da Silva, nasci na Risada e me criei 5 anos na Risada e depois fui para Barra de Baixo, no município Canindé, de São Francisco. Eu nasci no município de Poço Redondo e fui para Barra de Baixo, município de Canindé, de São Francisco. Aí me casei com 12 anos e 3 mês e aí vim morar na Serra da Guia. Aí me casei com uma pessoa nascido e criado aqui nessa comunidade e eu também acabei de me criar aqui. Quando eu vim de lá, da Barra, eu já era parteira – de 11 anos de idade eu já era parteira e quando eu cheguei na Barra eu já era rezadeira, já rezava de dor de barriga, dor de cabeça, fazia xarope, fazia lambedor pra aquelas pessoas doentes. Isso tudo nós fazia, um remédio de uma raiz de pau, de uma flor, de uma bage, de uma semente e aí a gente fazia aquele café do mororó, do vamo dizer assim, do mororó, do feijão andu e também do pau, que se chama pau ferro, pra anemia, pra dor de cabeça e pra muita coisa que a gente fazia remédio e dava certo. A minha mãe ensinou muito e eu me criei nisso e ainda hoje tô nessa luta.

Como Dona Magnólia é uma liderança central na comunidade, sua casa é literalmente o epicentro do território. Ali passam praticamente todas as pessoas do quilombo, seja para conversar, ser consultado com uma reza, se precisam de algo, um prato de comida ou um remédio, elas recorrem a Dona Magnólia. Inclusive o festejo dessa noite aconteceu ao lado da casa dela. Dona Magnólia é uma grande mãe em todos os sentidos. Em um desses momentos de conversa, ela foi me mostrar a casa de parto que ela construiu ao lado da casa de cura, que ela exerce o ofício de rezadeira/curandeira e tem o seu altar e atende pessoas do Brasil todo. A casa de parto está colada à casa de oração que por sua vez também está colada à casa de Dona Magnólia, ao lado esquerdo.

A casa de parto é composta por um pequeno vão e logo fica a sala de atendimento, depois um quarto com banheiro e uma garagem. Dona Magnólia conta que a verba que recebeu de doações dos projetos sociais, como o projeto “Mulheres da Terra”⁶⁰ que produziu um filme homônimo, em que Dona Magnólia é uma das protagonistas, foi patrocinado por Gisele Bündchen e sua fundação, e foi essencial para ela conseguir construir/reformar a casa de parto, que é composta por duas macas, utensílios de parto, sendo o espaço grande e amplo.

⁶⁰ Em 2020 e 2021, fui voluntária desse projeto, atuando como editora de textos de suas redes sociais e construção da linha de narrativa do projeto para pensar nas questões de gênero, raça, idade, território, entre outros marcadores da diferença dentro de uma perspectiva de encruzilhada de conhecimentos.

Pela manhã, antes de sairmos para a “rua” (ou centro da cidade), chegou a mesma gestante da noite anterior, sentindo dor. Então, Dona Magnólia atendeu a gestante, fez alguns toques na sua barriga, ajeitou o bebê e disse a ela que ainda não era tempo de nascer que as dores eram mais da ansiedade e nervosismo dela e da sua mãe, que “é muito nervosa, minha cumade”. Nessa sala, é onde as gestantes parem. É o primeiro filho que essa gestante está esperando. Quando nos momentos se fala de parto, Dona Magnólia me apresenta como “parteira”. Ela entende que eu estar ali com ela a conexão é a partir do ser parteira e não as tantas outras identificações, que no caso, venho compreendendo que são minhas e não necessariamente elas irão sentir também. As afetações e identificações do caminho começam a partir do pluriverso que o partejar me apontou, mas é tudo muito mais além que o partejar em si.

Para uma leitura mais didática dos perfis das sete parteiras que compõem esta pesquisa, abaixo está um quadro com as informações mais importantes de forma resumida. Tais informações são respostas das parteiras às perguntas realizadas em entrevista.

	Margarida	Violeta	Líria	Rosa	DonAzaleia	Tulipa	Dona Magnólia
Idade	65 anos	84 anos	60 anos	64 anos	70 anos	42 anos	79 anos
Gênero	Feminino	Feminino	Feminino	Feminino	Feminino	Feminino	Feminino
Raça/Cor/Etnia	Não definiu – reconhece antepassados indígenas	Negra – reconhece antepassados indígenas	Não mencionou – reconhece antepassados indígenas	Não respondeu	Afro-indígena – reconhece antepassados portugueses	Indígena Pankararu	Quilombola (lê-se enquanto descendente de indígena e negra)
Lugar	Zona rural de Caruaru-PE	Periferia da zona urbana de Caruaru-PE	Periferia da zona urbana de São Gonçalo do Amarente-RN	Periferia da zona urbana de São Gonçalo do Amarente-RN	Zona rural – São Gonçalo do Amarente-RN	Aldeia indígena Pankararu - Jatobá - PE	Quilombo - Poço Redondo - SE

Tempo de parteria	48 anos	71 anos	48 anos	34 anos	55 anos	21 anos	68 anos
Escolaridade	Ensino Fundamental incompleto	Analfabeta	Ensino Médio completo – formações técnicas	Ensino Fundamental incompleto	Ensino superior completo	Ensino Médio incompleto	Analfabeta

Tabela 1- Fonte: elaboração própria.

As informações expostas na tabela acima mostram uma variação de perfis, mas com semelhanças importantes. O que trazemos neste trabalho é a diversidade de experiências e perfis que compõem a parteria tradicional que por sua vez imprimem uma produção de conhecimento, com seus modos de aprendizagem, repasses e técnicas, imbuídos nessa pluriversalidade e ao mesmo tempo com singularidades e particularidades. Tendo isso em vista, no próximo capítulo, trataremos sobre essas aproximações, disparidades, pluriversalidade que compõem a parteria tradicional a partir dos conhecimentos das sete parteiras, analisando, desde os dados encontrados no campo, como se dá a produção de conhecimento dessas mulheres e possíveis interconexões entre a educação formal e os entraves e diálogos com o conhecimento científico biomédico.

3 CAPÍTULO 2 – CONHECIMENTOS SOBRE A PARTERIA

“Porque aí o médico é eu, a parteira é eu, o santo é eu, o médico ali do povo é eu, a rezadeira é eu, a braba é eu, o delegado é eu, o sargento é eu, a psicóloga, a advogada...” - Margarida – parteira tradicional.

Neste capítulo, serão abordadas as categorias encontradas ao longo das entrevistas e vivências com as parteiras participantes deste trabalho. “Conhecimento oral”, “vida/morte”, “o chamado”, “maternidade estendida”, são algumas encontradas e por isso baseiam a produção de conhecimento das parteiras, com os seus percalços, desafios e modos de aprendizagem, para que esse conhecimento ainda exista atualmente.

Serão, por outro lado, abordadas características mais gerais que perpassam a maioria das suas experiências como fundamento para a produção de conhecimento dessas mulheres: ofícios além da parteria e matrizes étnicas/de raça do partejar. Essas características, bem como as categorias, inter cruzam-se no dia a dia dessas mulheres mesmo que algumas não estejam tão ativas no partejar. Com isso, é possível perceber a produção de conhecimento das parteiras

como epicentro de toda uma dinâmica que afeta suas vidas e as das pessoas de seu entorno, exercendo um apoio nas suas existências e na das suas comunidades.

Logo após apresentar a discussão do fundamento da produção de conhecimento das parteiras e suas características, aprofundaremos a educação formal como peça de um jogo dúbio em suas experiências, aprendizagem e reconhecimento social. Para fechar o capítulo, abordaremos os encontros e desencontros com o conhecimento biomédico, nas dimensões que surgiram nas entrevistas, com o fim de refletirmos sobre as dificuldades e afins do partejar nesse cenário de encruzilhada de relações de poder, afetos e conhecimentos, apesar de todos os percalços.

3.1. CONHECIMENTO ORAL

O conhecimento científico-moderno europeu opera desde um lugar que é geográfico e, por isso, situado e político, inaugurando-se como parte de um projeto de poder da empresa colonial nos idos séculos XV e XVI (DUSSEL, 2005; LUGONES, 2008). Esse projeto se estabelece no seu transitar pela criação do Ocidente como conceito, influenciando na concepção de uma complexidade de histórias, eventos históricos e relações sociais, permitindo classificar a sociedade em categorias, com o fim de estabelecer um modelo de comparação padrão (HALL, 2009). E, por conseguinte, determinando como a outra parte do mundo deve existir. Ou seja, o Oriente é criado à sombra do Ocidente, que, segundo Said (1990), significaria mais uma vontade dos ocidentais, do que uma realidade. Uma visão estereotipada do Oriente que nega a riqueza da sua cultura, dos seus conhecimentos e da sua multiplicidade cultural.

Esse tipo de conhecimento científico (já que existem outros tipos de ciência) é pensado por um (e para um) certo tipo de sujeito, qual seja: o homem cisgênero, branco, heterossexual, cristão, proprietário de bens, oriundo de nações do Norte global e estritamente racional. Segundo Grosfoguel (2016), Lélia Gonzalez (1988a) e Silvia Federici (2017), o conhecimento científico foi constituído a partir do privilégio epistêmico do homem ocidental à custa dos genocídios/epistemicídios dos sujeitos colonizados: contra muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus; contra povos nativos na conquista do território das Américas; contra povos africanos na conquista dos territórios da África e sua escravização nas Américas; e contra as mulheres europeias, queimadas vivas e acusadas de bruxaria (violências estas que, depois são transladadas às Américas e praticadas contra mulheres negras e indígenas acusadas de “feitiçaria”).

Apesar da moderna filosofia, supostamente fundada por Descartes (DUSSEL, 2005), ter constituído uma nova fundação do conhecimento, que desafiou a autoridade do conhecimento da cristandade desde o Império Romano, aquela traz um ponto problemático que é universalizá-la à custa da colonização e extermínio de povos que existiam desde outras bases ontológica, epistemológica e de cosmopercepções (OYĚWÙMÍ, 2021). Disso decorre a discussão de genocídio/epistemicídio, pois os conhecimentos dos povos não brancos, não europeus, operavam (e continuam operando) além do mental. E, muitas vezes, esses conhecimentos eram vivenciados e validados em suas comunidades a partir do corpo, da experiência, do contato com a dimensão espiritual e das memórias das pessoas mais sábias. Sueli Carneiro (2005) aponta o que é necessário para ser apto a se encaixar no formato do ser racional passível a estudar, criar ciência (a moderna):

Em diferentes pensadores, as esferas de atividade da razão constituirão parâmetros de aferição para o julgamento e validação do *quantum* de racionalidade é identificável em cada grupo humano: auto-controle (domínio de si), como condição de constituição do sujeito moral; domínio da natureza, como condição de desenvolvimento das técnicas, do progresso, da ciência e do desenvolvimento humano. (...) Os pressupostos instituídos pela racionalidade ocidental, no que tange às possibilidades de conhecer e produzir conhecimento, instituíram ao mesmo tempo as aporias sobre a educabilidade de cada grupo humano (CARNEIRO, 2005, p.98).

A oralidade como transmissão do conhecimento, de geração a geração, tendo a senioridade como uma das marcas fundantes dessa transmissão, foi sendo considerada um método de pouco valor quando comparado ao racionalizado e escrito no papel para comprovar o que estiver sendo repassado. Porém, é pela oralidade também que culturas de povos não brancos se sustentam e sobrevivem ao longo dos séculos dentro dos sistemas como o colonialismo e as colonialidades atuais. E os conhecimentos da parteria não são uma exceção. Sobre essa discussão, Hampate Ba (2010) traz a oralidade como parte vital das tradições em solo africano. Algo que podemos perceber quando se fala em transmissão da cultura popular no Nordeste do Brasil, por exemplo, e em específico no pluriverso da parteria tradicional.

Entre as nações modernas, onde a escrita tem precedência sobre a oralidade, onde o livro constitui o principal veículo da herança cultural, durante muito tempo julgou-se que povos sem escrita eram povos sem cultura. (...) Para alguns estudiosos, o problema todo se resume em saber se é possível conceder à oralidade a mesma confiança que se concede à escrita quando se trata do testemunho de fatos passados. No meu entender, não é esta a maneira correta de se colocar o problema. O testemunho, seja escrito ou oral, no fim não é mais que testemunho humano, e vale o que vale o homem. Não faz a oralidade nascer a escrita, tanto no decorrer dos séculos como no próprio indivíduo? Os primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram o cérebro dos homens. Antes de colocar seus pensamentos no papel, o escritor ou o estudioso mantém um diálogo secreto consigo mesmo. Antes de escrever um relato, o homem recorda os fatos tal como lhe foram narrados ou, no caso de experiência própria, tal como ele mesmo os narra. Nada prova *a priori* que a escrita resulta em um

relato da realidade mais fidedigno do que o testemunho oral transmitido de geração a geração (BA, 2010, 169).

Entretanto, ao longo dos séculos, a escrita pouco a pouco vai substituindo a palavra falada, tornando-se prova e recurso quase incontestáveis, principalmente nas sociedades ocidentais ou ocidentalizadas. É perceptível como a assinatura torna-se o único compromisso reconhecido, “enquanto o laço sagrado e profundo que unia o homem à palavra desaparece progressivamente para dar lugar a títulos universitários convencionais” (BA, 2010, p. 169).

Hampate Ba (2010) continua tratando sobre a importância da oralidade, o que seria a tradição oral, sua ligação com qual tipo de ciência e suas diferenças com a mentalidade cartesiana, já que a oralidade é plural.

O que, pois, abrange a expressão ‘tradição oral’? Que realidades veicula, que conhecimentos transmite, que ciências ensina e quem são os transmissores? Contrariamente ao que alguns possam pensar, a tradição oral africana, com efeito, não se limita a histórias e lendas, ou mesmo a relatos mitológicos ou históricos, e os *griots* estão longe de ser seus únicos guardiães e transmissores qualificados. A tradição oral é a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados.[...] Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode-se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana. Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a ‘cultura’ africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma *presença* particular no mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem. A tradição oral baseia-se em uma certa concepção do homem, do seu lugar e do seu papel no seio do universo. Para situá-la melhor no contexto global, antes de estudá-la em seus vários aspectos devemos, portanto, retomar ao próprio mistério da criação do homem e da instauração primordial da Palavra: o mistério tal como ela o revela e do qual emana (BA, 2010, p.169-170) (grifos do autor).

Nas aproximações que cabem ser feitas da análise do autor (BA, 2010) com a forma como os conhecimentos das parteiras tradicionais são repassados, a oralidade é uma das vias que baseiam a transmissão de seus conhecimentos de geração a geração. E em conjunto com a oralidade caminha o que seria o “dom”.

Nayara - E, a senhora acha que esse ‘dom’, ele vem dentro da senhora mesmo?

Violeta - Não, ele vem de nascimento, porque a gente já traz ele quando nasce, né? Porque ninguém ensinou, mãe não deixava a gente ver nada. Quando ela dizia assim ‘tá doente pra ter menino’, já mandava a gente pra casa de Sanjega, mandava pra um canto, mandava pra outro canto, pra gente não vê mesmo. Nós só via o fogo gritando no mundo, mas, pra nós, vê menino que ela teve, não. Ela furava um buraco na teia assim e dizia que nasceu por um buraco da teia e a gente pensava que era mesmo...então, óia.... Não, buraco na teia...mas, antes de ela morrer, ela sabia que eu era parteira mesmo. Meu pai, minha mãe.

Praticamente, na maioria das falas das parteiras participantes deste trabalho, assim como nas falas das parteiras que encontrei em outros espaços (congressos, vídeos e textos), os relatos sobre o “dom” é recorrente. Segundo elas, nascem com ele, pois o “dom” é dado por “Deus” ou outra divindade. No entanto, o “dom” é uma disposição do vir a ser parteira, pois para ser parteira, ter o “dom” não basta.

O dom de ser parteira pode se manifestar de formas variadas: no choro da bebê ainda no ventre da mãe, na forma de sonhos e visões, ou ainda na demonstração de uma curiosidade para o evento do parir e do nascer. Ele geralmente é recebido de família, mas nem sempre; ele pode surgir como um forte e inesperado chamado. Para Dona Flor, nascer com o dom significa nascer parteira. Leonice fala de algo de nascença que também foi aprendido. De fato, parece que ter o dom do partejar, ainda que seja uma condição, não é suficiente para que se torne parteira. Como dizia a avó de Leonice, ‘vão aprendendo, porque um dia vocês podem ser uma parteira’ (DOSSIÊ PARTEIRAS TRADICIONAIS DO BRASIL, 2021, p. 64).

O “dom” e a oralidade, por caminharem unidos, às vezes, podem se manifestar como sendo um apoio do outro, sem ordem fixa de manifestação. Algumas parteiras não se dão conta do “dom” da parteria como ofício, mas são impelidas a atuarem como tal por uma emergência do dia a dia. Isso geralmente acontece nos primeiros partos e, nesta ocasião, sua manifestação se apresenta, apesar de permanecerem sem ter consciência. Logo depois, por meio da oralidade, confirmam se o praticado caminha com o que seriam os conhecimentos e as técnicas para que o partejar nas suas vidas prospere, tenha sucesso.

Há uma repetição da oralidade como modo de aprendizagem da parteria tradicional que aparece nas falas das parteiras entrevistadas. Todavia, no caso de Rosa, ela confirma o aprendizado depois de ter assistido o primeiro parto, sem saber como fazer ou ter estado presente em um. Rosa, em diálogo com sua prima DonAzaléia, que tinha uma vivência mais longa na parteria, repassa o que aconteceu na cena de parto como uma forma de validar o aprendizado por uma parteira mais experiente. Uma validação oral-experiencial.

Rosa - Vi tudo, cortei tudo. Aí fui, custei e fui em DonAzaléia. A hora que eu cheguei, eu disse ‘DonAzaléia, muié’, ‘o que foi, minha fia?’, ‘DonAzaléia, minha fia, nunca peguei menino, peguei o menino de Zetinha ontem, a menina de Zetinha ontem. DonAzaléia, tu passa lá que tu já é enfermeira, tu é parteira, enfermeira, que trabalha no Santo Antônio, na maternidade, tu vai lá, mulher. Vai lá dar uma olhada, porque pode acontecer alguma coisa. Eu nunca peguei, né?’ DonAzaléia disse ‘ah, se tivesse acontecido, tinha acontecido ontem mesmo. Não tem nada, não. Você já foi lá hoje de manhã?’, ‘Fui, dei banho no menino, dei café a ela e perguntei se ela não tava sentindo nada’. Ela não tava sentindo nada. ‘E tu, fizeste o que mais?’, ‘Mandeí ela se levantar’, digo. ‘Ah, tá de primeira’, DonAzaléia disse. ‘Ela levantou?’, ‘Levantou’.

Essa forma de repassar conhecimento é algo que se dá nas pequenas conversas e observações no cotidiano sobre um parto que está acontecendo ou está para acontecer.

Margarida, nos traz sua experiência e uma conversa que teve com seu pai, que era parteiro, sobre o que fazer caso ela tivesse que estar presente no parto, pois seria sua primeira atuação como parteira de mulheres, visto que auxiliar animais não humanos a nascerem também é uma forma de aprendizado e de produção de conhecimento das parteiras.

Margarida – Isso aqui é de raça que nem cachorro bom! (risos) De raça! Então, eu fazia muito parto de gato, cabra, antes de fazer em mulher. Quando eu comecei a fazer parto, um dia perguntei pra meu pai, a mulher me chamou pra eu ir ficar lá com Maria, aí eu ‘Mas pai, se esse menino nascer lá, como é que eu vou fazer?’. Ele tava deitado nesse quarto aqui, meia-noite, aí ele disse ‘Se você chegar lá e o menino nascer, tenha medo, não, aí você vai e corta o imbigio, amarre quatro e corte três’. Nesse tempo, era aí amarra quatro e corte três... porque ele falou que eu amarrasse esse e cortasse esse, porque esses três fica amarrado e esse fica amarrado que é o da mulé... aí ele me ensinou assim. Aí quando eu cheguei lá o menino nasceu, nesse tempo era uma coisa que a gente não conhecia, naquele tempo a gente não estudava isso, aí tinha muito cancro, né? A verruga⁶¹. Aí naquele tempo não tinha luva, aí eu peguei o bebê, cortei, fiz que nem ele falou, quando vinha na minha cabeça ‘amarra quatro e corta três’, sempre aquela voz, porque ele era uma pessoa de bem. Aí eu fiz assim, aí daí por diante a gente tinha muito, assim né, porque eu era muito jovem, aí chegava e as muié, as cumadi dizia assim: ‘Fulana ganhou menino, né? Deu a luz. Ela teve aonde? Ela foi pro São Sebastião? Não! A parteira foi Margarida. Éca!!!’ Elas falavam assim!.

As técnicas apresentadas pelo pai de Margarida, de controlar a emoção do medo e realizar o “amarra quatro e corta três”, foram suficientes para tranquilizá-la e orientá-la a desempenhar o partejar do primeiro parto de gestante mulher que ela acompanhou, com sucesso. No entanto, os comentários de menosprezo das “comadres” desqualificavam o ofício de Margarida, e sugeriam que a instituição de saúde da localidade era a referência de profissionais qualificados quanto ao tipo de conhecimento prático e para a realização do parto.

Ademais, Margarida ao mencionar: “eu fazia muito parto de gato, cabra, antes de fazer em mulher”, enuncia que, em paralelo à futura assistência ao parto às mulheres que estava prestes a ser iniciada em sua vida, a experiência do parto com os animais não humanos demonstra que oralidade e experiência de aprendizado já caminhavam juntas. Ao questionar se o aprendizado da parteria se deu a partir do acompanhamento da experiência de sua mãe, que também era parteira, ela menciona que não, que na verdade se deu mais pela via do acompanhamento do seu pai, pois, por ser vaqueiro, ele também partejava os animais não humanos, além de partejar as mulheres, quando necessário.

⁶¹ “Cancro” e “verruga”, a que Margarida se refere, estão relacionadas às Doenças Sexualmente Transmissíveis (DST), que, de acordo com o Ministério da Saúde, são conceituadas como: “As Doenças Sexualmente Transmissíveis (DST) são causadas por vários tipos de agentes. São transmitidas, principalmente, por contato sexual sem o uso de camisinha, com uma pessoa que esteja infectada e, geralmente, se manifestam por meio de feridas, corrimentos, bolhas ou verrugas”. Disponível em: <

Margarida – Minha mãe era parteira, meu pai, que tanto faz uma coisa como outra, meu pai era vaqueiro, meu pai fazia parto das vacas e ajudava os filhos dele nascer com a minha mãe, a parteira, minha mãe é parteira, minha vó era parteira, o meu avô ajudou minha mãe, dando força ... Meu avô ajudava as filhas, quando a parteira demorava, ele ajudava as filhas a nascer... não é ajudar, né? É tá ali perto pra passar confiança pra elas. Ele como parteiro mermo, ele pegava tudinho, cortava o imbigo... se a parteira tivesse em casa, bem, se não... naqueles tempos as parteiras andavam muito, trabalhavam na roça, né? Às vezes tava, às vezes não tava, tinha comunidade que tinha 3, 4 parteiras, tinha comunidade que só tinha 1 parteira, que nem essa localidade agora só tem eu.

O “dom”, o conhecimento oral, a prática do partejar nos animais não humanos e o atendimento a um parto que está na iminência de acontecer e que não existe uma pessoa experiente na cena para auxiliar a gestante a parir, são dimensões constituintes da produção de conhecimento da parteria tradicional. Não são etapas lineares, tampouco universais, em que todas as parteiras necessariamente irão vivenciá-las, porém, para os micromundos aqui trabalhados, apresentam-se como momentos de aprendizado recorrentes nas falas das sete mulheres entrevistadas. Tais processos, por outro lado, aparecem em falas de parteiras tradicionais de outros lugares do Brasil, como a de Maria Parteira, do Maranhão. Maria Parteira apresenta uma trajetória como parteira iniciada em uma emergência, ficando conhecida como parteira mirim. Seu relato fala do aprendizado trazido pelos partos e a curiosidade que Maria começa a ter a partir dessa iniciação.

‘A minha trajetória de parto foi realmente um acidente, não foi uma vocação; eu não tenho parente parteira, não tive vó nem bisavó, nem ninguém parteira da minha família. Eu simplesmente, aos 16 anos, eu ia só passando na casa de uma jovem no interior, que meu pai sempre morou no interior, e a mulher tava pedindo socorro, quem fosse passando na rua e aquela coisa, e eu fiquei, eu achei realmente estranho aquilo lá, ‘socorro, socorro, me acuda!’, [...] e eu entro e a jovem lá.. [...] eu tinha 16 anos, não tinha nem um filho, era virgem, então eu não tinha noção de nada da vida ainda, viu? E através desse parto que eu comecei a me, me espertar, que faz 37 anos agora, dia 12 de dezembro [...] nunca esqueci, foi a data mais importante da minha vida e a primeira vez que eu soube o que é chorar de emoção! [...] (Maria Parteira, São José do Ribamar, MA) (DOSSIÊ PARTEIRAS TRADICIONAIS DO BRASIL, 2021, p. 67).

Os sonhos são, igualmente, veículos que baseiam o aprendizado e a prática das parteiras. Estes podem ser lidos a partir de várias perspectivas, como: sinais divinos para o “chamado” a partejar; comprovação do “dom” que a divindade dá para o início do caminho do partejar; avisos para compreender um futuro próximo que acontecerá, uma espécie de presságio; forma de aprendizagem que irá se conectar à oralidade, ao manejo dos partos em animais não humanos; e até como uma ajuda para caso aconteça alguma emergência em que a parteira seja surpreendida. Os sonhos como transmissores de aprendizado são recorrentes nas falas das parteiras desta pesquisa e de outras tantas no pluriverso da parteria.

Violeta traz sua experiência sobre como os sonhos foram fundamentais para que sua participação no primeiro parto, auxiliando uma gestante, acontecesse em sua caminhada. Naquele momento, ela tinha a idade de treze anos e também auxiliava animais não humanos a parirem. No relato abaixo, ela fala um pouco sobre essas dimensões da aprendizagem da parteria:

Um dia, eu tava em casa, a gente morando no sítio e me deu aquela vontade de eu ir na casa de minha tia e minha tia tava esperando menino. Aí, eu disse: ‘ô mãe, deixa eu ir na casa de tia Tiliu? Mãe disse: ‘O que? Vai buscar o que lá? Ela tá esperando pra ter menino! Oxe, você tá doida? Ela adocece e você lá, é? ‘Ela não queria, não ... Ave Maria, não era pra nois ver nada...aí, eu dizia, ‘mas, mãe, deixa’. Aí, comecei aperrear, aperrear, aquele negócio. Mulher, parecia até uma tentação [...] ‘mulher, tu vai porque senão eu vou te dar uma pisa danada, mor desse negócio. Tu vai, óia, amanhã de manhã. Amanhã de manhã, tu teja aqui’. ‘Tá certo, mainha, eu venho, oxe!!! Bem cedinho, eu tô aqui’. Quando foi de tarde, eu cheguei na casa de minha tia; quando foi de noite, 10h da noite, minha tia adoeceu. Começou as dor. Isso o marido dela lascou-se no mundo atrás de parteira e cadê parteira? Não tinha uma criatura! Uma parteira... não tinha...uma parteira pra dizer assim: ‘tem essa? Não tem’. Quando chegava o marido, ‘parteira não tem’... ‘mas, já corre para Nossa Senhora que eu tô já descansando’. ‘O que que eu faço? ‘A última vez, quando ele saiu, acho que ele não chegou ali assim e ela de cá gritou assim: ‘Violeta, me acode’. Mas, mulher, eu dei um pulo, nem sei como... dei um pulo e eu entrei no quarto, eu não sei como eu entrei, eu sei que eu entrei... mas, mulher, ói, naquela hora do pulo que eu dei, o candeeiro apagou-se... eu peguei o menino no escuro... pra cortar o umbigo tem-se que se acender o candeeiro ... trabalho que deu pro candeeiro acender... Eu cortei com tesoura que ela tinha lá. É, naquele tempo, a gente cortava assim com tesoura. Aí lá vai, lá vai, lá vai. Aí quando seu José, que veio dizer que não tinha parteira, minha tia disse assim: ‘oxi, pronto! eu já descansei. Violeta pegou o menino’. ‘Por que tu não dissesse que Violeta era parteira? ‘Ele que disse (risos). Eu digo: ‘eu não sou parteira, não, ela gritou e eu fui fazer o parto’. Mas, disse que eu já tinha um dom assim, mas disse que eu, quando era pequena, de três anos, por diante, eu começava a sonhar eu pegando menino, só pegando menino, só pegando menino e do jeito que eu sonhava, eu peguei. Ói, eu pegava até de dois. Gêmeos. Era, no sonho, visse? Hoje eu pego dois, pego bonito. É, bem pequenininha, pegava. Aí, tinha uma mulher chamada Sanjega, e tinha o nome Angélica, o nome de uma flor. Ela chamava Sanjega, eu corria lá. ‘Mas, Sanjega, eu vivia sonhando eu pegando menino, mas, tão gordo’. Ela dizia, ‘Ave Maria, cuidado com tua mãe, senão ela te dá uma pisa’. Eu dizia, ‘não, não vou dizer nem isso à mãe’. Aí, comecei, de parente, de família, de tudo, óia. Eu comecei a pegar aqui em Caruaru mesmo, quando se mudemo, né? Vim com três anos para cá. Minha mãe não era parteira, ninguém na minha família, nem por parte de pai.

Violeta não teve uma experiência de acompanhar partos assistidos por outras parteiras e não apresentava em sua linhagem familiar outra pessoa que tinha o ofício da parteria. Segundo ela, os “sonhos” foram seus professores e indicaram o caminho a seguir para quando começasse a partejar na prática. Nesse sentido, nos traz outras reflexões sobre o conhecimento oral como ponto principal da produção de conhecimento da parteria e nos possibilita questionar sobre o que seria o “conhecimento oral”, que este abrange não somente a oralidade ou comunicação entre pessoas dialogando ou o uso do sentido da visão em observar a prática da parteria e aprender em como fazer no dia a dia. Logo, os “sonhos” seriam veículos de aprendizagem relevantes para a produção de conhecimento das parteiras tradicionais, tal como são

componentes do “conhecimento oral”, a comunicação com o campo do imaterial como fonte dessa produção de conhecimento.

Esses veículos de fonte e aprendizagem do conhecimento, no entanto, fogem à norma da produção e aprendizagem do conhecimento disseminado a partir do berço europeu moderno, que não considera sonhos, intuição e o campo do imaterial como possibilidades de fundamentar conhecimentos e técnicas. Como nos afirma Valeria A. Miranda (2021, p. 70-71):

En muchas ocasiones, el mandato y los saberes también son recibidos a través de los sueños, y se desarrollan mediante la experiencia que van adquiriendo. No cabe duda de que esta práctica se reproduce entre mujeres para acompañar, compartir y asistir a uno de los eventos biológicos y culturales más significativos y universales de la vida. El parto, no solo constituye un proceso biológico, sino que también es un evento cargado de valores simbólicos y sujeto a un conjunto de rituales y normas culturales. Cada sociedad tiene sus maneras de interpretar, explicar y organizarse para asistir a la madre y al recién nacido durante la crisis biológica del parto. Para acompañar este proceso, se han creado, desarrollado, mezclado, intercambiado y, finalmente, transmitido numerosos saberes y prácticas de valor simbólico y efectivo, no solo para evaluar las condiciones de las embarazadas y la atención del parto, sino también para brindar cuidados prenatales y postnatales, el acompañamiento a la lactancia, la alimentación de la madre y, muchas veces también, del resto de la familia a través del uso de hierbas y derivados de origen animal. Sus saberes y creencias incluyen recomendaciones y restricciones para el comportamiento de las mujeres, así como mecanismos de apoyo psicológico y social, como lo señala Cosminsky (1992). De esta manera, la partera ha desempeñado en cada sociedad un papel muy importante y fue, quizás, una de las profesiones más antiguas de la humanidad, ya que cumple con una serie de ritos y mitos que mantienen una explicación del orden religioso y social de la comunidad.

Nota-se que tais características estruturantes da produção de conhecimento das parteiras tradicionais apresentam dissonâncias com as que fundamentam o conhecimento científico moderno. A modernidade é constituída pelo elemento do conhecimento científico, reduzindo-o a uma dimensão racional do que seja o ser humano e, em consequência, constrói outros *lócus* e estruturas para explicar os motivos da própria existência da modernidade (CARNEIRO, 2005). Um dos primeiros *lócus* imaginário-corpóreo criado para que a modernidade tenha sucesso no seu projeto foi a ideia materializada da raça. Povos fora da região geográfica europeia foram racializados e lidos como seres sem humanidade, logo, suas culturas e cosmo percepções sem valor e validade, como a abordagem dos sonhos, intuição e campo do invisível, tão relevantes para a produção de conhecimento das parteiras tradicionais, na sua grande maioria mulheres racializadas e de classes sociais vulneráveis.

3.2 OFÍCIOS ALÉM DA PARTERIA: GRÍÔ, REZADEIRA/CURANDEIRA, MÃE DE SANTO E SUAS MATRIZES CULTURAIS-TERRITORIAIS

O início da parteria em suas vidas, em geral, ocorre na infância, momento em que elas não apresentam um histórico de educação formal e, muitas vezes, não tenham sido alfabetizadas. O racional como centro da ideia de humanidade na modernidade, que ainda é referência na contemporaneidade, não abrange conhecimentos que não são fundamentados nas suas técnicas e modos de existência. Além do racional, o conhecimento moderno imprime ideais estéticos, de beleza, arte e espiritualidade, fortalecendo um discurso de exclusão do que não se encaixa nesses ideais. Como argumenta Cornel West (2002, p.2):

(...) meu argumento é que a autoridade da ciência, amparada por um discurso filosófico moderno guiado pelas metáforas oculares gregas e noções cartesianas, promove e encoraja as atividades de observar, comparar, medir e ordenar as características físicas dos corpos humanos. Dada a renovada apreciação e apropriação da antiguidade clássica, essas atividades são reguladas pela estética clássica e normas culturais. A fusão criativa da investigação científica, epistemologia cartesiana e ideais clássicos produziu formas de racionalidade, cientificidade e objetividade que, apesar de eficazes na busca por verdade e conhecimento, proibiram a inteligibilidade e legitimidade da ideia da igualdade negra em beleza, cultura e capacidade intelectual. De fato, ‘pensar’ essa ideia seria considerado irracional, bárbaro ou louco.

Como demonstra West (2002) na citação acima, quando se ousa fugir das formas de racionalidade, cientificidade e objetividade do conhecimento moderno que, por sua vez, estão baseadas na cultura da antiguidade clássica grega, pensar e produzir conhecimento a partir de culturas como a negra “seria irracional, bárbaro ou louco”. E essas características foram usadas no passado e ainda persistem nos dias atuais para a exclusão e menosprezo da produção de conhecimento das parteiras tradicionais no âmbito da saúde da mulher, parto, nascimento e afins. Contudo, é improvável nos depararmos com mulheres parteiras que aprenderam o partejar no cotidiano e pela oralidade, que o campo do imaterial de variadas formas não esteja presente.

A oralidade, ao mesmo tempo, aparece no campo desta pesquisa materializada em um outro ofício, conhecido como “griô”. O “griot” para a tradição africana, segundo Ba Hampte (2010), estaria imerso em um contexto cultural em diálogo com outras ocupações tradicionais, como os mestres da faca, os ferreiros, os mestres do conhecimento do cosmos, dentre outros.

Se as ciências ocultas e esotéricas são privilégio dos ‘mestres da faca’ e dos chantres dos deuses, a música, a poesia lírica e os contos que animam as recreações populares, e normalmente também a história, são privilégios dos *griots*, espécie de trovadores ou menestréis que percorrem o país ou estão ligados a uma família. Sempre se supôs – erroneamente – que os *griots* fossem os únicos ‘tradicionalistas’ possíveis. Mas quem são eles? Classificam-se em três categorias: • os *griots musicos*, que tocam qualquer instrumento (monocórdio, guitarra, cora, tantã, etc.) [...]; • os *griots ‘embaixadores’* e cortesãos, responsáveis pela mediação entre as grandes famílias em caso de desavenças. [...]; • os *griots genealogistas*, historiadores ou poetas (ou os três ao mesmo tempo), que em geral são igualmente contadores de história e grandes viajantes, não necessariamente ligados a uma família. A tradição lhes confere um *status* social especial. [...] têm o direito de ser cínicos e gozam de grande liberdade de falar. Podem manifestar-se à vontade, até mesmo impudentemente e, às vezes,

chegam a trocar das coisas mais sérias e sagradas sem que isso acarrete graves consequências. Não têm compromisso algum que os obrigue a ser discretos ou a guardar respeito absoluto para com a verdade. Podem às vezes contar mentiras descaradas e ninguém os tomará no sentido próprio (BÂ, 2010, p. 193).

O ofício de “griô” na diáspora africana, especificamente no Brasil, é conhecido popularmente como uma pessoa contadora de histórias. No caso de Violeta, ela trabalhava como “griô” com crianças, contando histórias sobre nascimento, parteria, maternidade, relação das crianças com seus pais e mais um sem fim de temas. Apesar de Violeta não ter aprofundado como era tal ofício, identificamos resquícios ancestrais africanos em seu labor como parteira⁶², mesmo não se identificando com sua negritude. A seguir, um trecho da nossa conversa sobre tais temas:

Nayara - E a senhora, ao longo da vida, só foi parteira ou teve outra profissão?

Violeta - Minha filha, óia, eu trabalhei também numa área chamada griô. Eu trabalhei também na enxada, na agricultura.

Nayara - Griô é o que?

Violeta - Ói, Griô, eu trabalhava com criança: contar história a criança, ensinar eles. Ensinar tudo. Parou depois desse negócio de Covid...

É comum encontrarmos parteiras que desempenham ofícios variados em diálogo com o pluriverso do partejar. A riqueza das múltiplas ocupações é um fato, sejam ocupações que dão retorno financeiro ou não. Desde quando empreendi a trilha de trabalhar com os conhecimentos das parteiras, encontrei mulheres que exercem alguns ofícios ou apresentam ocupações e funções, empreendendo uma solidariedade, respeito comunitário e cuidado integral com as

⁶² Apesar de não termos aprofundado a discussão sobre o ofício de “griô”, encontrei um relato de 2008 escrito por Suely Carvalho, parteira tradicional, sobre uma ação que envolvia Violeta e outras parteiras que eram griôs numa escola de Caruaru-PE. Um pequeno trecho do relato: “Nas escolas de Caruaru, uma municipal no bairro Santa Rosa e outra estadual, as Parteiras chamaram um trio de forró pé de serra e uma festa inesquecível. Na parte de manhã numa escola e a tarde na outra escola. As professoras ficavam assustadas a princípio sem entender o que estava acontecendo com aquele grupo de pessoas entrando na escola com um forró pé de serra e não havia mais como segurar as crianças nas salas de aula nos dirigíamos para o pátio tocando e dançando e a criançada atrás gritando de alegria e dançando. As professoras quando viram o que fazíamos ficavam emocionadas ajudavam organizar as crianças para sentarem e ouvir as histórias. Atentas elas faziam comentários davam depoimentos de como nasceram em casa com ajuda de parteiras, umas sabiam o nome da parteira. Na escola municipal várias crianças reconheceram Violeta como sua parteira e madrinha, Violeta perguntava o nome das mães para lembrar das crianças, eram muitas. Na escola estadual [...] assim que chegamos [...] havia um conflito dois alunos adolescentes brigaram e um deles foi buscar uma arma ameaçando o outro de morte, a diretora completamente envolvida com sua função e comprometida com os alunos enfrentou o aluno armado tirou a arma de suas mãos não chamou a polícia levou ele para sua sala e com afeto firmemente chamou a atenção. O aluno ameaçado estava na sala em que atuávamos com o grupo de forró, fizemos uma ação de auto ajuda com músicas, abraços, brincadeiras e histórias que valorizavam a amizade e a família. (...) Das Parteiras Griôs duas não lêem nem escrevem, uma apenas assina o nome e duas sabem ler e escrever, para mim enquanto Griô aprendiz ver estas parteiras nas escolas falando para os alunos e alunas, para as professoras, foram momentos de verdadeira alegria e muita emoção, a oralidade é uma ciência que ajuda democratizar a comunicação como um instrumento de inclusão rompendo barreiras do preconceito e discriminação. Finalmente as mestras parteiras eram ouvidas no lugar onde se oficializa a educação. Contar histórias vividas, dos antepassados, ancestrais e ou criadas no folclore das culturas desenvolvem os talentos, as artes e abre possibilidades de sonhar elevando a auto estima com perspectivas de qualidade de vida” (NAÇÃO GRIÔ – Na trilha das parteiras, 2008).

peessoas no entorno, seja do ser dona de casa até vereadora ou coveira. Além destes, encontramos ofícios, ocupações e funções que dialogam direta e indiretamente com o ofício da parteria, que são os seguintes: rezadeira/curandeira, puxadora de ossos, coveira, vereadora, griô, educadora, mãe de santo, agentes comunitárias, técnicas de enfermagem e saúde bucal, liderança política, pajés, raizeira e erveira. Porém, um desses ofícios que esteve presente em cinco experiências das sete parteiras, foi o ser rezadeira/ curandeira.

As rezadeiras, benzedoras ou até mesmo curandeiras, são mulheres que realizam as benzeduras em busca de curar o indivíduo doente de alguma enfermidade e para executar esta prática, elas acionam conhecimentos do catolicismo popular, utilizando ‘súplicas’ e ‘rezas’, que tem o objetivo de restabelecer o equilíbrio material ou físico e espiritual das pessoas que buscam a sua ajuda. É interessante perceber que a prática da reza é bastante realizada por mulheres, porém, também existem homens que realizam esta prática⁶³.

Não existe diferença marcante entre ser rezadeira ou curandeira, pois o objetivo da prática é curar algum mal, enfermidade espiritual ou física a quem busca esse auxílio. Talvez, haja diferença entre a nomenclatura da prática por questões regionais, pois ao questioná-las se são “rezadeiras/curandeiras”, elas afirmaram que sim, sem distinção de uma denominação para a outra. O mais importante no ofício da rezadeira ou curandeira é a intenção da cura de alguma mazela, independentemente do trabalho ser realizado por meio de uma oração, de um ramo de planta ou incorporação. Dessa forma, o ser rezadeira anda intercruzado com o ser parteira através da conexão espiritual com o divino que cada uma carrega consigo. É o que chamamos de ancestralidade, vínculo com os antepassados, que se manifesta de diversas formas a partir das religiosidades, símbolos, práticas de rituais espirituais, nos afazeres do dia a dia, em comunidades tradicionais, em contextos de terreiro de matriz africana e (ou) indígena (PIEADADE, 2017; WILLIAM, 2019; GONZALEZ, 2020).

A ancestralidade como característica cultural relacionada ao espiritual é empregada pelas mulheres deste trabalho com denominações e formas variadas. No contexto de comunidades não tradicionais, algumas falam em “ter consciência de espíritos de caboclos” e outros espíritos estão com elas para trabalhar em prol do bem comum, no caso, da cura de males físicos e espirituais que atingem a saúde, além de promover o bem estar das pessoas que as procuram. Um exemplo é a experiência de Líria de São Gonçalo do Amarante-RN. Quando pergunto sua ligação com alguma religião ou religiosidade, ela recupera um caso de cura,

⁶³ DINIZ, Ericka Ellen Cardoso da Silva; DINIZ, Emerson Cardoso da Silva. **A arte de curar: saberes e práticas de rezadeiras e benzedoras no cuidar da saúde**. Disponível em: <https://editorarealize.com.br/editora/anais/conedu/2018/TRABALHO_EV117_MD1_SA6_ID8014_17092018225050.pdf>. Acesso em jun 2023.

enquanto rezava em uma pessoa, em que foi apoiada por um espírito de caboclo que a acompanha.

Líria - Tem ligação da coisa da hereditariedade, passando assim, a coisa do ofício da parteria... vai passando de geração em geração, porque a gente chama de curandeira, mas que é uma parte da gente que é espiritualmente... e aí vai passando espiritismo, de um pra outro, cada um de uma forma e uns aceita, outros não aceita. Eu sou católica, mas também tenho a parte do espiritual... desde criança que via, que eu sentia, que eu sonhava e tudo aquela ligação que eu via, tudo foi real, até hoje. Só que eu, assim, não fico alimentando, sabe? Mas tem certas horas que é muito... teve gente que já veio, já foi curado, por ele, pelos espiritismo, pelos espíritos, né? Tem uma cigana chamada Jandira comigo. Tem Yemanjá, tem os caboclos da Jurema. Eu não vivo trabalhando num centro espírita, não vivo com espírito, mas que eu tenho um entendimento, eu tenho. Quando eu vejo uma coisa que precisa, que eu tô vendo que não é caso de médico...a semana passada, passou uma senhora... fazia tempo que ela passava na minha casa se arrastando, se arrastando... e eu olhando pra ela e ela dizendo que tinha ido não sei pra onde... sempre encostava pra conversar e eu olhava pra ela. E ela passou e eu fiquei assim olhando, eu vi aquele *veião* alto atrás dela, sabe? Que ela vinha sozinha, mas em tudo que ela saiu, aquela pessoa... aí, outro dia, ela chegou lá em casa pedindo pra eu benzer ela. Aí, eu comecei benzer, tornei ver, tinha aquela catíngia assim de defunto, de cemitério, de fumo, aquelas coisa. Aí, eu fui e disse a ela... sei que ela foi lá em casa, e tá lá boazinha. Sem precisar de despacho, só reza. Eu rezo com pinhão-roxo, manjerioba, arruda. Arruda é assim, pra essas coisas mal, você toma banho do pescoço pra baixo.

Ainda em contexto não tradicional, DonAzaleia considera-se rezadeira e fala um pouco sobre o que acredita ser religião, religiosidade, espiritualidade e como essas diferenças estão presentes em seu jeito de viver a vida. Ela acredita que não devemos viver sem religião, porque a religião, “a gente sabe que quem salva a gente é nossas ações diante de Deus, mas a religião é uma trilha a seguir por muitas e muitas razões, compreende etnias, antepassados”. Ela relata que as pessoas dizem: “você tem a religião como se fosse uma questão... assim ...que não pode faltar religião? Eu digo assim, ‘eu é que não posso faltar diante da minha religiosidade e ninguém pode faltar com a religião’, porque a religião é uma coisa de ensinamento”.

Para DonAzaleia, há muitas pessoas que pregam religião de formas diferentes. Segundo ela, para ser uma pessoa religiosa, você tem que ter fé em Deus, pensamento positivo e acolhimento para com seu semelhante. A sua religiosidade não é diferente da religiosidade que está ensinada a se viver dentro do evangelho. “Agora, só que esse negócio de dizer, ‘Fulano não se salva’. Ninguém sabe quem se salva, gente. Todos, esperamos o Dia do Juízo Final, o seu julgamento. Quem é que sabe?”. Completa afirmando que o ideal é cada um de nós prepararmos o nosso eu, o nosso pensamento positivo, as nossas energias para emanar o bem, porque a religião também não salva: “Quem salva são as nossas ações diante da religiosidade”.

Eu tinha a informação anterior de que DonAzaleia era mãe de santo na Umbanda. Nas entrevistas que fiz com Rosa e Líria, que são familiar e amiga, respectivamente, de DonAzaleia, elas trouxeram em suas falas que quem tinha um espaço apropriado para as práticas espirituais

no formato de terreiro e que trabalhava com “despacho” e “espíritos” era DonAzaleia. Imbuída dessa informação e como mulher de axé e pesquisadora, visitei DonAzaleia e dormi em sua casa. À noite, depois de horas conversando, somente pela madrugada, é que ela decide me mostrar o terreno de sua casa, onde ficavam os animais que cria para venda e autoconsumo, e o espaço do seu terreiro. DonAzaleia me contou um pouco sobre os fundamentos e trabalhos com a Jurema Sagrada, os Orixás, Pretos Velhos e Exu, “nosso grande amigo e guardião” (DonAzaleia). Era explícita sua resistência em entrar diretamente no assunto de ser umbandista ou mãe de santo, mesmo eu já tendo perguntado algumas vezes sobre assuntos relacionados a religiões africanas.

Na continuidade da conversa sobre espiritualidade ou algo relacionado a Juazeiro do Norte-CE, lugar onde nasci e cresci, recorrentemente, DonAzaleia tocava no ponto de que é devota do Padre Cícero, sendo sua devoção presente em seu discurso e na imagem posta em uma das paredes de sua casa. Cabe destacar que tal fato esteve presente nas falas de seis parteiras⁶⁴, estejam elas em contextos tradicionais ou não, e, assim como DonAzaleia, não somente em seus discursos, mas em imagens e estátuas em suas casas e altares.



Figura 1 – Imagem feita na casa de DonAzaleia

⁶⁴ No começo de 2023, após meses da coleta de dados, a única parteira que não falou diretamente que era romeira de Padre Cícero, nem devota, em uma conversa pela internet, solicitou que a avisasse quando eu estiver em Juazeiro do Norte, pois ela gostaria de ir para conhecer o Padre Cícero, a estátua e a cidade.

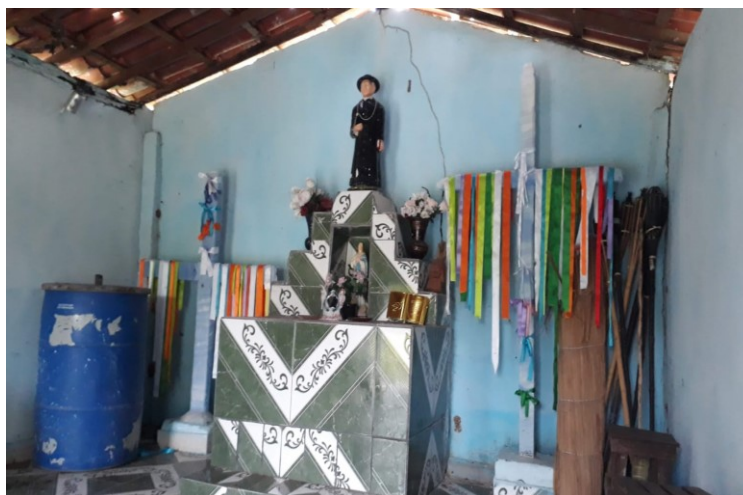


Figura 2 - Altar da capela, com a estátua do Padre Cícero ao centro, localizado em uma das serras do território do Quilombo Serra da Guia. Ao lado dessa capela está o cemitério onde estão enterrados os restos mortais dos ex-escravizados que fugiram do Quilombo de Palmares no século XVIII.

Penso, enquanto escrevo essas linhas, sobre a importância de utilizar uma metodologia de pesquisa de aproximação lenta e gradual para que os vínculos de confiança sejam estabelecidos e a abertura entre nós, sujeitas da pesquisa, aconteça. Apesar de todas as nossas identificações, abrir-se numa relação, seja qual for, requer uma poética singular. Ou seja, os passos deste trabalho, apresentados no percurso metodológico, foram atravessados por sentimentos de empatia, horizontalidade, acolhimento e troca de cosmovisões partilhadas e particulares, o que possibilitou o aprendizado mútuo. Tal interação promoveu uma interlocução entre todas nós e, novamente, os desafios inerentes à encruzilhada dos conhecimentos, no caso, ancestrais e acadêmicos.

As aproximações de 2018, 2019 e os contatos permanentes com as mulheres entrevistadas através das ferramentas das tecnologias de informação, bem como minha ida a campo, sendo recebida, permanecendo em suas casas e acompanhando suas rotinas, cultivaram nossas relações, que vão para além de um dos objetivos que foi realizar este trabalho. Mas sem as vivências, sem estar presente em campo, conversando olho no olho, sentindo o terreiro, pedindo a benção a elas, talvez tais informações mais profundas não chegariam. Acredito, então, que foi por meio de todo esse processo de aproximação e identificação narrado que DonAzaleia percebeu que era seguro falar sobre ser líder religiosa de terreiro de Umbanda.

DonAzaleia - Eu venho de uma religiosidade católica, eu venho de catolicismo fechado. Eu fui evangelizadora, eu fiz parte da Pastoral da Juventude deste município,

sou batizante dentro dessa religiosidade, só nunca casei ninguém, porque na Igreja Católica não pode, mas já na nossa Jurema, a gente pode casar, no Candomblé, a gente pode casar, na Umbanda, a gente pode casar, na religiosidade indígena, a gente pode casar, mas já na Católica, a gente só pode batizar. Eu sou batizante. Como eu sou batizante, chegou um momento que eu tinha muita perturbação com minhas energias, eu venho de uma família lado muito, muito católica, lado espírito, espiritualista, de num fazer nada sem antes pedir a direção espiritual, acender uma vela, então, é desse jeito. Desde que eu me entendi de gente, eu tinha que ser uma pessoa mais pela linhagem espiritual, isso foi difícil até mesmo pra mim aceitar, eu sofri muito com isso, muitas causas, muitos impactos, né? E o meu pai não queria que eu fosse – que eu sabia que seria uma religiosidade de prática – uma espírita de práticas. Porque ele dizia que toda pessoa que fosse uma espírita de práticas, ele leva muito forte testemunho, era muito ignorado, e eu passei por tudo isso. Eu passei por ignorâncias pesadas, (...) aí, eu vou lhe dizer uma coisa, eu sofri muito por isso e até hoje isso é uma parte de um aborrecimento, que de vez em quando vem, mas, eu comungo ele e no outro dia, eu tô boazinha. Eu fui, pela primeira vez, ano passado, fazer uma representatividade vestida de santo, que isso antes, ninguém nem sabia qual era a minha religiosidade. Mas, eu vou lhe dizer uma coisa, eu sofri muito com isso. A minha concepção como pessoa, como educadora – eu sou educadora desde os meus 7 anos que eu ensino meus alunos, meus colegas a ler: um palito de coqueiro numa folha de bananeira, verdinha. E aí, foi muito problemático pra mim. Eu sou admiradora do método Paulo Freire e eu queria ensinar educação, não educação assim escrever e ler e seguir; não; escrever, ler e conviver, com seu aprendizado, com suas etnias, com suas heranças, né?

Não podemos esquecer, com isso, que um dos pontos do sucesso do colonialismo a partir do século XV em Abya Yala e América Latina, deu-se pela via da submissão das cosmocepções dos povos nativos e dos africanos escravizados. Esse processo incluiu a submissão e apagamento de práticas e conhecimentos sobre o mundo espiritual, que eram de diferenças marcantes em relação ao que pregava a cristandade europeia:

A destruição do conhecimento e da espiritualidade caminharam juntas, tanto na conquista de Al-Andalus quanto na conquista das Américas. (...) O primeiro ponto a ser enfatizado na história é que, depois de meses de navegação pelo Oceano Atlântico, Colombo registrou em seu diário o momento em que pisou fora da embarcação, em 12 de outubro de 1492, o seguinte: [...] a mim me parece que [eles] são um povo pobre de tudo. Todos andam nus como suas mães os puseram no mundo... Devem ser servos bons e desenvoltos, pois observei que assimilam rapidamente aquilo que lhes é dito. E acredito que podem ser facilmente convertidos em cristãos, me parece que não formam uma seita. A afirmação de Colombo abriu um debate que se estendeu pelos 60 anos seguintes (1492-1552). De acordo com a argumentação de Nelson Maldonado-Torres (2008a), no fim do século XV, a noção colombiana de *'gente sin secta'* ('povos sem religião') significava uma coisa nova. Dizer 'povos sem religião' hoje em dia quer dizer que estamos nos referindo a 'povos ateus'. [...] No imaginário cristão, todos os seres humanos são religiosos. Eles podem ter o 'Deus errado' ou 'os deuses errados', pode haver guerras onde se derrama sangue na luta contra o inimigo equivocado, mas a humanidade do outro, como algo a ser conquistado e uma forma de dominação, não estava posta em questão. O que estava sendo questionado era a 'teologia' do outro. Tudo foi radicalmente modificado em 1492, com a conquista das Américas e a caracterização de povos indígenas por Colombo como 'povos sem religião'. [...] A referência aos indígenas como sujeitos sem religião os remove da categoria humana (GROSGUÉL, 2016, p. 35-36).

DonAzaleia traz uma informação que exemplifica como as colonialidades do saber, do poder e do ser estão presentes na citação acima e nos seus relatos, bem como em seu contexto.

Um dia, eu tava numa sala de aula e o aluno disse assim: ‘ eu não sei rezar’, ‘por que você não sabe rezar?’, ‘porque lá em casa, ninguém reza. Qual é o significado de rezar?’ Eu disse, ‘olha, o significado de rezar é quando a gente tem uma necessidade de falar com nosso superior, lá de cima, Deus Pai, Deus Filho, Deus Espírito Santo, se recomendar pra sair de casa, se livrar dos malefícios, dos maribondos, das cobras – nesse tempo não tinha sapo... dos papa figos, sei lá o que for das assombração! Agradecer o pão três vezes ao dia e não *tar* desejando o mal a ninguém. Enquanto a gente tá orando... pra começar a aula, vamos orar’. E, depois, um dia, ele me falou ‘DonAzaleia, eu não sabia fazer o ‘bento sinal’, eu não sabia benzer, eu não sabia rezar, nada. Então, *eu era mesmo um animal, porque animal é que não sabe, né? o animal se ele faz, a gente também não sabe, o que a gente sabe é que a gente não vê ele orar*’. Ele disse, ‘e como é que a senhora é uma mulher de espírito, uma mulher de oração?’ Eu digo ‘olha, quem for espírita e não for de oração, não sei de que forma veio, porque o Deus é único para todas as pessoas, em qualquer situação, para todas as mentes, para todas as cabeças. Em qualquer prática, Deus é superior. Então, se a gente não tem Deus para agradecer o pão, pra agradecer o trabalho, pra agradecer o resultado de um trabalho que a gente tá fazendo, a gente tá é ferrado’. (grifos nossos).

Interessante é notar que mesmo DonAzaleia sendo umbandista e mãe de santo, ela não nega as suas outras identidades religiosas e de fé, como o ser católica, o utilizar o evangelho como medida para validação do que a umbanda prega, ser devota do Padre Cícero ou em uma sala de aula convocar as pessoas a orarem. A herança colonial de perseguição e escravização dos povos nativos e africanos ainda é muito pulsante no cotidiano do século XXI. Quando DonAzaleia espera o momento certo para afirmar que é umbandista ou explicar o porquê da importância da oração em uma sala de aula demonstra cuidado e estratégia em lidar com a espiritualidade, ou seja, com uma ancestralidade que está viva e pulsante e que não necessariamente irá se apresentar como de matriz africana e indígena em todos os momentos. Em algumas situações, a exposição do exercício religioso custa a vida e a integridade das pessoas. Não é uma defesa ao sincretismo religioso como ferramenta *sine qua non* de sobrevivência de nossa ancestralidade, mas é, antes de tudo, nos mantermos vivas em nome da ancestralidade viva em nossos corpos em sua totalidade (físico, mental, espiritual).

O colonialismo no Brasil do século XV começa nas terras que hoje são a região Nordeste. E um dos primeiros debates⁶⁵ promovidos pelos Estados europeus sobre o

⁶⁵“ O debate suscitado pela conquista das Américas era sobre se os ‘povos sem religião’ encontrados por Colombo em uma de suas viagens eram ‘povos com alma ou sem alma’. A lógica da argumentação era a seguinte: 1. Se você não tem uma religião, você não tem um Deus; 2. se você não tem um Deus, você não tem uma alma; e, por fim; 3. se você não tem uma alma não é humano, mas animal. O debate tornou os ‘povos sem religião’ em povos ‘sem alma’. Este discurso racista colonial causou um efeito que redefiniu e transformou o imaginário dominante do tempo e os discursos discriminatórios medievais. [...] O significado de ‘pureza do sangue’ depois da conquista das Américas, com a emergência do conceito de ‘povos sem alma’, fez com que a

fundamento da conquista e a exploração mercantilista dessas terras e dos povos que aqui habitavam (e os africanos sequestrados) era sobre a constituição dos seres humanos ou não humanos, sobre a humanidade ou a animalidade do/a outro/a, sendo este referenciado pelo discurso racista institucionalizado (GROSFOGUEL, 2016). “Esta lógica institucional racista de ‘não ter uma alma ’no século XVI ou de ‘não ter uma biologia humana ’no século XIX tornou-se o princípio organizador da divisão internacional do trabalho, que culminou na acumulação capitalista em escala mundial” (GROSFOGUEL, 2016, p. 38).

Tal leitura nos possibilita perceber que há resquícios ainda em voga do primeiro debate racista empregado pelos europeus e a cristandade para colonizar as Américas. A fala do estudante, que DonAzaleia narra, projeta essa realidade ao afirmar que não sabia fazer o “bento sinal”, não sabia benzer, não sabia rezar -“ *eu era mesmo um animal, porque animal é que não sabe, né?*” -, associando o ser animal (não humano) ao fato de não ser católico-cristão. Porém, ao mesmo tempo, ele coloca em dúvida tal herança colonial ao questionar: “*o animal se ele faz, a gente também não sabe, o que a gente sabe é que a gente não vê ele orar*”, proporcionando abertura às questões para um debate não dicotômico.

O ser rezadeira, curandeira, benzedeira, nesse sentido, apresenta um valor ancestral de resistência relevante, principalmente, quando falamos desses ofícios realizados fora do contexto de comunidades tradicionais (MONTEIRO, 2019). Porque podemos ler tais ofícios como uma forma da ancestralidade viva que resiste há séculos, apesar das colonialidades atuarem e se renovarem atualmente. Confiar na memória e na ancestralidade pulsante que se materializa por meio desses ofícios é ser quem se é, sem precisar de rótulos “decolonizantes”, ainda que

questão deixasse de ser sobre confessar a ‘religião errada ’e passasse a ser sobre a humanidade do sujeito praticante da ‘religião errada; 4. Como resultado, o grande debate, durante as primeiras cinco décadas do século XVI, foi sobre a existência ou a não de uma alma índia’. Na prática, tanto a Igreja quanto o Estado imperialista espanhol já escravizavam uma quantidade massiva de povos indígenas, assumindo a noção de que “índios” não possuíam alma. O racismo de Estado não é um fenômeno posterior ao século XVIII, emergiu da conquista das Américas no século XVI. Entretanto, existiam vozes críticas no interior da Igreja, questionando a ideia dominante e propondo que os índios possuíam uma alma, ainda que fossem bárbaros a serem cristianizados (Dussel, 1979; 1992). [...] Esse foi o primeiro debate racista na história do mundo e, do mesmo modo, o índio constituiu a primeira identidade moderna. A categoria índio constituiu uma nova invenção da identidade moderna e colonial, homogeneizante das identidades heterogêneas que existiam nas Américas antes da chegada dos europeus. [...] questionar se os índios possuíam ou não almas já era uma questão racista com referência direta à humanidade. O debate continuou até o famoso julgamento de Valladolid, em 1552. Como a teologia cristã, encarnada na Igreja, centralizava o conhecimento, a monarquia imperialista cristã espanhola colocou nas mãos de um tribunal a questão sobre ‘os índios serem ou não dotados de alma’. Os teólogos envolvidos eram Bartolomé de las Casas e Gines Sepúlveda. Após 60 anos (1492-1552) de debate, a monarquia espanhola finalmente solicitou de um tribunal uma decisão definitiva sobre a humanidade ou a não humanidade dos índios’. [...] Tanto Las Casas como Sepúlveda representam, respectivamente, a inauguração dos dois maiores discursos racistas, com as consequências mais duradouras, capazes de mobilizar os impérios pelos 450 anos que se seguiram: os discursos racistas biológico e cultural” (GROSFOGUEL, 2016, p. 37-38).

saibamos da importância das identidades na conquista de direitos e da retomada cultural para os povos negros e indígenas.

Não podemos afirmar se os conhecimentos de reza e benzedura são nativos ou africanos, pois a realidade mostra que a presença dos símbolos e da cultura cristã-católica é forte e elas próprias não se reconhecem, na sua maioria, como nativas ou descendentes de africanos. Quando se reconhecem, no caso de DonAzaléia, ela não nega suas vivências conectadas ao cristianismo, muito menos seus antepassados europeus. Pelo contrário, ela consegue intercruciar os conhecimentos que seriam de matrizes africana, indígena e cristã, imprimindo um existir rico e diverso, sem silenciar os lados que constituem tais culturas e conhecimentos.

DonAzaleia - Sou rezadeira. Eu sou benzedeira. Eu sou rezadeira, benzedeira, agora, curandeira, quem cura é Deus! Nós já tratamos mais de 15 pessoas, aqui, nessa circular, de pedras no rim, com garrafada. Também já fomos engravidando bem umas 10 com história de útero infantil com garrafada. É! Quando Beatriz tava na maternidade pra ter Maitê, tinha uma menina se parindo de uma garrafada. Digo: ‘e a próxima garrafada?’. Ela disse: ‘não quero mais nenhuma, porque já sei que a garrafada vale’. E ela já vinha, há uns 4 fazendo tratamento e não engravidava. Já descemos muito mioma, microscisto no começo, cuidamos de candidíase e outras e outras e outras. A minha religiosidade é importantíssima pra meu ofício de parteira! E o meu comportamento religioso hoje também é!!! Porque é o seguinte, eu estou inserida num trabalho que eu tenho primeiro que conhecer o casal [...] Aí, a pessoa da casa disse assim: ‘DonAzaleia, o negócio tá demorando tanto, pode acender suas velas e fazer suas rezas’. Eu disse: ‘tá certo’. Eu acendi a reza e rezei Ele falou assim: ‘eu acho que tava me faltando era fé, porque sua reza não teve nada de diferente do que se reza. Só que eu rezo de outra forma’. Que que eu posso fazer?’. Então, nós somos seres humanos em religiosidades diferentes. Isso não quer dizer que vai todo mundo pro inferno. Nós não somos religiosos, nós somos pessoas diferentes e temos também religiosidades diferente, mas nós temos um deus Supremo, nosso Pai Tupã, nós temos nosso Deus, nosso Orixá, nosso Oxalá, (...). Nós temos o nosso Amém, nós temos a nossa Aleluia, o nosso Ahô, o nosso Axé, que tudo quer dizer uma saudação ao divino superior. Isso não é diferente. Isso não é igual. A palavra não sai igual, amém, aleluia, axé, ahô, meu Motumbá, mas o pensamento é justamente uma saudação de amém, de benção, de fé e de reza. Se assim não fosse, não usava nem o termo. Às vezes, vou passando na rua e as pessoas olham assim pra mim ‘a senhora é de santo? Meu Motumbá’á; ‘Motumbá, meu querido! Sinta-se agraciado com a graça de Deus’; ‘muito obrigado, tava precisando disso’. Axé!!! Tá precisando ouvir essa palavra de Axé. São bênçãos em forma diferente, porque a linguagem do nosso indígena, ele põe o Ahô, mas acontece que eles têm outra linguagem de saudação: nosso Pai Tupã, nossos encantados, né? Então, e são formas diferentes, mas todo esse povo tem Deus como principal elemento do mundo; dono de tudo; dono do poder; dono do encaminhamento das nossas energias, das nossas *sabenças* e das nossas direções também, né?

DonAzaleia traz outra insígnia - “nossos encantados”, que se refere à ancestralidade dos povos nativos que chama a atenção, pois se repete na fala das parteiras Dona Magnólia e Tulipa. Alguns sinônimos de ancestralidade, por vezes, se apresentam nas falas das que estão em contexto de comunidade indígena ou quilombola, como é o caso de “os encantado”, “o povo antigo”, “os escravos”, “correntes da aldeia”. O colonialismo apagou e violentou as culturas e modos de vida dos povos que foram colonizados e deu vazão ao sincretismo dos elementos

culturais com seus processos de etnocídio das culturas, a partir do genocídio e escravidão. Assim, dá-se o conseqüente apagamento do que seriam ritos, símbolos e práticas referentes à espiritualidade dos povos nativos e africanos. Contudo, esse processo de sincretismo pode se dar de maneiras variadas, além da forma hegemônica, com o objetivo etnocida:

Esse processo [*o sincretismo religioso a partir do colonialismo*] ocorreu muitas vezes na forma de **violência cultural e religiosa** para sedimentar a **dominação** dos colonizadores de acordo com seus próprios interesses e valores. Em alguns casos, resultou na **perda de identidade cultural e religiosa dos povos colonizados**. No entanto, quando falamos dos países que sofreram colonialismo ou neocolonialismo, o sincretismo religioso também pode ser visto como uma forma de **resistência** e adaptação por parte dos povos dominados. Ao incorporar elementos das religiões impostas pelos colonizadores, as populações nativas puderam preservar suas crenças e práticas religiosas tradicionais, muitas vezes de forma camuflada sob a aparência da religião cristã (RIBEIRO, 2023)⁶⁶.

Por outro lado, o sincretismo religioso utilizado pelos povos colonizados mostrou-se, e ainda se mostra, como estratégia de sobrevivência de sua ancestralidade. Na experiência de Tulipa Pankararu e do povo Pankararu, podemos observar as influências do catolicismo popular na sua cultura, na figura de Padre Cícero e na presença do povo Pankararu nas romarias à cidade de Juazeiro do Norte-CE onde está a sua estátua.



Figura 3 - Povo Pankararu nos pés da estátua de Padre Cícero realizando sua cerimônia do Toré na versão pública⁶⁷.

⁶⁶Sincretismo religioso: a intersecção de culturas e crenças. Disponível em: <<https://www.politize.com.br/sincretismo-religioso/#:~:text=o%20sincretismo%20religioso%20tem%20uma,%c3%a0%20for%c3%a7a%20%c3%a0s%20popula%c3%a7%c3%b5es%20nativas.>>. Acesso em mai 2023.

⁶⁷ Imagem disponível em: <<https://www.festasbrasileiras.com.br/post/2017/12/13/ritual-pankararu-do-tor%C3%A9-em-juazeiro-do-norte>>. Acesso em jun 2023.

Na imagem acima, estão os encantados, que são “indivíduos vivos que se encantaram” voluntária ou involuntariamente. É preciso destacar que não são necessariamente de origem africana e(ou) indígena e não são espíritos desencarnados. São pessoas que desapareceram misteriosamente, viveram a experiência do encantamento e foram morar no invisível. Ou, ainda, transformaram-se em um animal, planta, pedra, seres mitológicos e do folclore brasileiro, como sereias, botos e curupiras (GOLDSCHMIDT, 2017). Os encantados são entidades que fazem parte da cosmopercepção Pankararu e estão presentes em toda a terra indígena, agindo como intermediários entre as pessoas que estão no mundo humano e a entidade maior. Nessa forma de pajelança, ritual de matrizes africana e indígena, às vezes, “os encantados saem lá do invisível e vêm à terra, no corpo dos iniciados, para dançar, dar conselhos, curar doenças, jogar conversa fora e matar as saudades do povo que continua por aqui” (GOLDSCHMIDT, 2017).

Na cosmopercepção Pankararu, quem recebe o encantado é um zelador, uma pessoa que é reconhecida como apta a receber uma “semente”. Depois de manifestados, os encantados passam a ser objeto de culto “particular”, cerimônias domésticas em que se fuma, toma-se garapa e canta-se o “toante” do encantado, mas nas quais não se dança (GOLDSCHMIDT, 2017). Quando o próprio encantado pede para ser “levantado”, ele pode começar a ser cultuado também no Toré, que é a versão pública e coletiva dos “particulares”, quando os vários encantados da aldeia podem se encontrar em festa⁶⁸. Esse é um pouco do contexto de espiritualidade do povo Pankararu, em que rituais de matrizes dos antepassados indígenas, intercruzados com africanos com adoração a figuras católicas, como o Padre Cícero, coexistem. É possível perceber que ainda que estejamos nos referindo a povos indígenas com terra demarcada, parte de seus ritos, mitos, cultura conservadas e elementos culturais de outras matrizes, estão presentes.

Na entrevista com Tulipa Pankararu, não perguntei diretamente se ela se considerava rezadeira, pois suas respostas a outras perguntas mostravam que os ofícios de rezadeira, parteira e erveira caminhavam juntos e mais integrados no povo Pankararu. Percebi, nessa situação, que não cabia a pergunta separada. Ela comenta um pouco sobre:

Tulipa - é porque na nossa região aqui, nossa religião, quando a gente termina de fazer um parto, a gente trabalha muito com as erva. É, a gente não tem a chance de levar uma erva que a gente tem aqui, na nossa aldeia, pra quando a mulher termina de parir no hospital, a gente fazer nossos remédios...ali, no hospital é de um jeito e aqui

⁶⁸ “Para isso, o zelador deve tecer o Praiá, que é a ‘farda’ do Encantado: uma saia e uma máscara de fibras de croá ou ouricuri que corresponderá a apenas ele. O Toré é dançado ao ar livre por homens, mulheres e crianças, de preferência nos fins de semana. O ritmo é marcado pelo som de maracás feitos de cabaças. Os versos da música são cantados em português, misturados com expressões do antigo dialeto desse povo” (GOLDSCHMIDT, 2017).

é de outro, né? Nada contra, não. Eu não tenho nada contra, porque a gente trabalha muito com as erva aqui; quando a gente termina de fazer um parto, a gente já tem a nossa erva de ...tipo, pegar uma fralda e fazer tipo assim, colocar no pé da barriga e segurar o útero, pra não dar dor de cólica. Nós temos nossas outras que cozinha pra banhar a mulher, é sempre assim. No hospital, pariu, sei lá, vai tomar banho e tudo, e aqui nós não tem nada contra, não.

Além disso, quando questionada se ela, durante o partear, sente a presença de entidades, intuições fortes, dos encantados, ela responde que sim, mas não aprofunda. Adentrei no tema sobre religiosidade, pois por ser de Juazeiro do Norte, sabia que os Pankararu eram devotos de Padre Cícero. Pergunto se ela tem religião, se a comunidade se considera de alguma religião, e ela diz que sim, se considera católica e é devota de Padre Cícero. Mas, atualmente, tem entrado na aldeia a presença do cristianismo evangélico, conhecido popularmente como “crente”.

A experiência de Tulipa, por perceber que a integração dos ofícios na comunidade indígena Pankararu é mais presente, traz a reflexão de que a divisão desses ofícios em “parteira”, “rezadeira”, “erveira”, “curandeira”, etc, são formas atuais de fortalecer o que ainda resiste do contexto colonial de esfacelamento dessas culturas. Quando neste trabalho trazemos categorias que dividem os ofícios, não concordamos com tal especialização ou divisão de ofícios em si, pois vemos que todos dialogam, confluem (BISPO, 2015). Utilizamos as nomeações em separados por serem uma disposição didática. Entretanto, é inegável que essa integralidade de funções e conexões dos ofícios esteja acontecendo, pois a parteria precisa da fé, que precisa da força das plantas e das ervas, que precisa do fundamento das rezas, que precisa de firmeza espiritual das mulheres atuantes nos ofícios, que, por sua vez, descendem de povos marcados pela violência colonial, sejam estas indígenas, quilombolas, negras, brancas mestiças ou mestiças, que não se vêem com identidade definida. E, apesar de tanta complexidade, elas continuam seus labores dentro do possível de cada uma e de cada comunidade.

Com Dona Magnólia ocorre algo semelhante à Tulipa Pankararu. Magnólia é quilombola e se considera parteira desde os 11 anos de idade. Nas migrações de territórios, quando pequena, afirma que já era rezadeira, “já rezava de dor de barriga, dor de cabeça, fazia xarope, fazia lambedor praquelas pessoas doentes”.

Dona Magnólia - Isso tudo nós fazia, um remédio de uma raiz de pau, de uma flor, de uma bage, de uma semente, e aí a gente fazia aquele café do mororó, do feijão andu e também do pau, que se chama pau ferro, pra anemia, pra dor de cabeça e pra muita coisa que a gente fazia remédio e dava certo. A minha mãe ensinou muito e eu me criei nisso e ainda hoje tô nessa luta. A minha mãe me dava uma explicação, não de parteira, porque ela nunca aceitou nem nós saber como era que tinha um regimento de uma menstruação. Ela nunca mostrou e nem nunca conversou, não era esse tempo de hoje. Era tudo no escondido, era tudo como se fosse latinho, eu ficava mãe vendo porque eu sempre, toda vida, espiava por baixo do batente da porta quando elas tavam conversando. Isso eu sempre fui, uma pesquisadora para aprender um pouco, mas mãe

nunca ensinou e nem o meu pai. Eles eram rezadô de ramo e de outras coisas e eu, quando comecei a rezar, já fui espiritual. E já trabalho com espírito de luz, com *essas corrente da aldeia*, que sempre elas me apresentaram e me ensinaram, e Deus me deu o dom e eu ainda hoje trabalho e nunca, graças a Deus, tive problema de pessoas sofrido, e eu menti e prometer. Eu gosto de fazer o que Deus me ensinou e com a verdade, porque eu gosto de ‘o povo me dar valor’; não fazer coisas que eu não gosto, coisa que faça com mentira e alguma coisa errada, porque eu nem sei ler, nem escrever, nem assino meu nome, já por causa disso. Fulano tem um livro disso, um livro daquilo e escreve isso e aquele outro, não, eu não trabalho com despacho. Eu trabalho com oração e com a força de Deus e com a fé. Quem quiser vir pra aqui tá junto comigo. Agora quem não quiser, quiser as coisa correndo, gastando dinheiro e promessa em vão, eu não gosto, porque eu me criei e resisti com uma raiz muito forte e, graças a Deus, foi o que me ensinaram, foi falar a verdade.

Dona Magnólia, ao falar que seus pais eram “rezadores de ramo” e que quando ela começou a rezar já foi “espiritual”, faz alusão à incorporação de espírito de caboclo, “corrente da aldeia”, com o qual trabalha como rezadeira/curandeira.

No segundo dia em que estive no quilombo, Dona Magnólia teria atendimento como rezadeira/curandeira. É conhecida na região por esse ofício, e também recebe pessoas do Brasil e de outros países para que ela reze. Assim que acordei, fui tomar café da manhã em sua casa, que ficava ao lado da que eu estava hospedada. Ela usava um vestido branco do seu estilo usual e já havia atendido algumas pessoas. No momento que chego em sua casa, vários carros estacionados com pessoas que vinham de outros lugares esperavam para ser atendidas. Na pequena sala de oração, onde realiza esse trabalho, na parede em frente à porta de entrada está o altar com as imagens dos santos e entidades que ela tem fé, inclusive a do Padre Cícero. Do lado esquerdo, encontra-se uma estante com variados remédios, xaropes, garrafadas e afins, que o caboclo que incorpora em Dona Magnólia receita para que as pessoas tomem depois da consulta.



Figura 4- Sala de oração, reza e cura de Dona Magnólia (créditos: Isadora Carneiro)

Uma bisneta de Dona Magnólia a auxilia a cada consulta. Na sala, por vez, entram cinco pessoas, e o caboclo, incorporado em Dona Magnólia, começa os atendimentos. Entrei duas vezes nos momentos de consulta. A primeira, a convite de Dona Magnólia, para eu ver como é e receber a bênção do caboclo e, a segunda, depois de alguns dias, para eu me consultar. A incorporação é imediata. Dona Magnólia fecha os olhos e reza algumas orações e entoia algumas palavras e o caboclo chega. E as demandas dos(as) consulentes são das mais variadas: questões emocionais, mentais, de saúde sexual e reprodutiva, de desobsessão de espíritos, enfermidades físicas ou somente para receber uma bênção do caboclo, pedir um conselho, conversar um pouco.

No mês em que estive no quilombo, Dona Magnólia estava atendendo nas quintas-feiras, porém há meses em que ela atende também nas terças-feiras. Como é um evento na agenda do dia a dia das pessoas que moram com Dona Magnólia e para ela própria, as pessoas que vão se consultar consomem comidas e bebidas de uma pequena lanchonete que Dona Magnólia construiu na frente de sua casa. É também uma forma de renda para sua família. Ela não cobra pelo ofício, mas o seu trabalho como curandeira a ajuda financeiramente, pois dá o suporte para as pessoas visitantes quando chegam ao quilombo.

A espiritualidade/religiosidade de Dona Magnólia segue o catolicismo popular e intercrucza-se, como visto, com a ancestralidade nativa. Dona Magnólia, ainda que quilombola,

é remanescente indígena. Sua mãe e sua avó eram indígenas. Foi no casamento com seu marido, remanescente de africanos escravizados fugidos da destruição do Quilombo de Palmares, que ela se aproxima do que hoje seria o território do quilombo, em que é liderança. Dona Magnólia é devota do Padre Cícero, assim como, praticamente, todas as pessoas quilombolas que conheci nesses dias em que lá estive. É um evento importante para a comunidade viajar para o Ceará e visitar o Padre Cícero, agradecer e renovar os votos de fé.

Dona Magnólia se mostrou muito aberta para responder qualquer tipo de questão, sem constrangimento de falar das complexidades que a cerca. É visível como sua espiritualidade é pulsante e viva, e como esta é um guia para sua vida como parteira, líder quilombola e outras funções que ocupa. Abaixo, ela comenta um pouco mais sobre como a espiritualidade a ajudou a seguir seu caminho, sendo essa dimensão de sua vida relevante para seus trabalhos:

Nayara - Dona Magnólia, antes da senhora fazer o primeiro parto, com 11 anos de idade, a senhora já tinha sonhado, a senhora já tinha tido algum pensamento sobre isso? Já havia acontecido alguma coisa que a senhora já ficou avisada?

Dona Magnólia - Sempre aparecia muitas visões, renovando, conversando, passando. Só que eu não via a pessoa, só ouvia a voz. Já mostrando, se o menino vinha de pé, se tinha algum problema no nascer e tudo isso era mostrado e eu conseguia e dava tudo certo. E no momento do parto, também sentia presença...Tinha sempre aquele dom e aquela... assim, não era arrepeio, que eu nunca me arrepeio com nada, eu senti que ia acontecer e tudo ia realizar o sonho que eu sonhava. ...tudo. Agora, a primeira vez que a nossa mestre veio para realizar, sonhar, e ela ficar com a visão me representando, aí eu vi ela vindo. Vi aquela mulher de branco, com as mangas de punho – mangas compridas – e o vestido de gola, todo de prega, com aquela saia bem linda, bonita e comprida, do joelho abaixo. Aí ela se concentrou em mim e eu vi que era uma pessoa que tinha partido desse mundo para o outro e veio me dar um conhecimento e eu fiquei um momento... adormeci, fiquei assim e depois tornei a ficar bem. Mas, eu fiquei irradiada, teve aquela irradiação bem forte, e aí me ensinou tudo; toda oração, todos os momentos e eu não fui pra escola, porque não nunca quis, porque não deu certo. Quando eu partia para ir, tinha uma coisa que me perturbava e eu parei. Aprendi o abc todo, ainda tenho muita coisa na minha cabeça, mas eu judiava muito dos meninos que eu acompanhava, minha mãe me tirou e aí não fui mais. Toda vida, eu fui meio 'da mente'.

O fardo do ter que provar a segurança, confiabilidade, eficácia, efetividade do conhecimento das parteiras pesa muito no coração daqueles que não tem documentação escrita, que confiam no testemunho oral passado de geração em geração. Em uma cultura supremacista branca, não ter documentação é não ter uma história legítima, como nos fala bell hooks (2019). No relato acima de Dona Magnólia, podemos ver que seu processo de aprendizagem dos ofícios de parteria e curandeirismo se deu pelas vias do sonho, da espiritualidade por meio da incorporação, de visões, repassando os ensinamentos dos conhecimentos que são, ao mesmo tempo, sobre saúde, sexualidade, cuidado, cultura, solidariedade, técnica, e como ela sempre fala: “é sobre amor, minha fã”. Na cultura do esquecimento, a memória sozinha não significa

nada. Conforme pessoas negras, racializadas, descolonizam suas mentes, deixam de dar valor somente ao documento escrito e, aqui, me incluo. Nós nos devolvemos a memória; reconhecemos que nossos ancestrais falam conosco em um lugar além da história escrita (hooks, 2019), como Dona Magnólia aprendeu e nos ensina neste trabalho.

Rosa, por sua vez, é a última parteira que trabalha como rezadeira e é bem conhecida em sua comunidade pelo exercício do ofício. Quando cheguei na sua comunidade para fazer a entrevista, ela estava rezando em alguém e a esperei para conversar. Ela e sua família são devotas do Padre Cícero e sempre que podem, viajam para Juazeiro do Norte-CE em romaria. Considera-se católica e também é devota do padroeiro de Natal-RN, o Padre João Maria. Nas perguntas feitas abaixo, fui costurando os ofícios de parteira, rezadeira e erveira, pois a trajetória de Rosa no pluriverso do partejar é de menos tempo que as demais parteiras entrevistadas.

Nayara - E me diga uma coisa, durante os partos que a senhora ajudou a fazer, a senhora usou, usava alguma reza, algum chá, erva, algum ritual?

Rosa - Tinha. Tinha da pimenta, do coentro. Ajudar na dor. Pimenta que quando batia, ardia, queimava dentro, aí, de repente, o menino nascia. Pimenta do reino. É bom pra cólica também.

Nayara - E suas rezas, você fazia reza lá?

Rosa - Não, só pedia a Nossa Senhora que desse força e a mulher tivesse com saúde e (...)

Nayara - A senhora já chegou escutar algum tipo de voz, algum tipo de entidade no parto, enquanto tava lá

Rosa - Não, graças a Deus, não

Nayara - E em relação ao seu ofício de rezadeira, tem alguém que ajuda a senhora? Algum ser espiritual?

Rosa - Não

Nayara - Tem algum santo que a senhora é mais apegada?

Rosa - Padre João Maria, meu santo! Tem todos os santos do Juazeiro, Padrinho Padre Cícero, São Francisco e tudo, mas aqui é o Padre João Maria. Nas minhas reza, eu peço ajuda a ele. Eu sou mais curandeira.

Na experiência de Rosa, ela relata que não trabalha com incorporação ou sente o imaterial presente (ou escolheu não falar sobre). Rosa é familiar de DonAzaleia e comentou em outro momento da entrevista que utiliza dos mecanismos espirituais da umbanda quando quer, a partir do auxílio de DonAzaleia enquanto mãe de santo. Rosa, talvez, seja uma rezadeira “de ramo”, como Dona Magnólia anteriormente mencionou, em que ela, Rosa, utiliza a planta específica para a reza e entoia orações enquanto reza no consulente. Rosa, então, experiencia a espiritualidade sem incorporação ou tendo visões, pois isso também é uma escolha de cada sujeita(o) quando passa a trabalhar com o invisível, o mundo dos espíritos, seja em qual área for. Mas, podemos perceber que as figuras dos três santos populares do interior nordestino são veículos para o exercício de sua fé.

Dessa forma, o sincretismo religioso está presente na trajetória de vida das parteiras, materializando a ancestralidade da forma que é possível em cada experiência, ou quando não é lida pelo viés da ancestralidade, outras denominações são dadas, como o “ter fé”. Não nos cabe afirmar que tal prática é colonizada ou menos verdadeira, e que pela presença dos ritos e orações católicos deixam de ser menos indígenas ou africanos, pois incorreríamos em um julgamento dicotômico.

As colonialidades, assim como o embranquecimento, estruturaram e organizaram as sociedades contemporâneas. Porém, as realidades dos contextos culturais, sociais, de território, de espiritualidade, como as desta pesquisa, são bem mais complexas que determinações ou nomeações feitas de fora dessas mesmas realidades, o que, por vezes, é uma prática acadêmica. Talvez, um caminho para decolonizar o conhecimento é reconhecer a complexidade que permeia e é a substância dessas práticas e experiências figuradas neste trabalho, fugindo das dicotomias, pois essas são ainda base fundamental da modernidade no século XXI. Isso não significa que seja desnecessário nomear culturas, rituais, reconhecendo suas matrizes, pois não reconhecer é de uma certa forma apagar povos que foram e ainda são excluídos por conta da raça, do território, cultura, espiritualidade, como os povos nativos e negros no Brasil. Contudo, existe um limiar complexo que permeia as nomeações que costumam ser generalizantes e universalistas, recaindo na postura colonial da ciência moderna de identificar, quantificar, medir e nomear. Meu papel aqui como pesquisadora nascida e criada na dinâmica da encruzilhada de mundos africano, indígena e europeu, por enquanto, é mostrar exatamente os cruzos, as contradições e as possibilidades de leituras a partir de nossas visões.

3.2 A MATERNIDADE ESTENDIDA E A COMADRAGEM

A comadragem e a maternidade estendida são outras categorias que fundamentam a produção do conhecimento das parteiras tradicionais desta pesquisa, de outras experiências de parteiras que encontramos na literatura, bem como das muitas parteiras que conheci nos congressos e eventos em que estive desde 2019. A comadragem é o vínculo entre as parteiras e as parturientes e seus maridos, selando uma relação de confiança, cuidado e solidariedade trabalhada antes, durante e após o parto. Quando pergunto à Tulipa Pankararu sobre os relacionamentos com as mulheres e suas famílias, que ela auxiliou a parir, menciona que são ótimos, que se respeitam, se consideram muito bem e “tem umas que a gente chama de comadre, e tem outras que são minhas sobrinhas, me dá *bença* (...) tem umas que chama madrinha, tia,

Mãe Tulipa e aí é assim”. Aproveito, então, o ensejo e pergunto se existe um tipo de maternidade estendida, em que ela também cuida das crianças que ela assistiu o nascimento:

Tulipa - Têm umas que eu já peguei, que eu sou madrinha delas, elas me chama de madrinha; têm umas que peguei que me chama de tia e têm outras que me chama de comadre. É, e os menino dá a *bença* direto.

Nayara - Quando vê um menino fazendo coisa errada, dá bronca também?

Tulipa - Eu reclamo sim (risos), existe um respeito.

Na publicação “Dossiê das Parteiras Tradicionais do Brasil” (2021) é apresentada a experiência de uma parteira Pankararu, Dôra, que se considera “mãe de umbigo” de muitos filhos. “Ela relata que, para os Pankararu, o nascimento de um bebê é um evento eminentemente feminino, envolve várias mulheres da comunidade e da família além da parteira (MORIM, 2017)” (DOSSIÊ PARTEIRAS TRADICIONAIS DO BRASIL, 2021, p.47). O texto traz, ainda, sua afirmação sobre antes do vínculo da “mãe de barriga” e de ser parteira, que já havia presenciado e participado dos nascimentos de familiares e vizinhos, auxiliando nas tarefas do dia do parto, nos rituais e rezas. “Ela gosta de ser chamada assim: Mãe Dôra, que aprendeu a partejar (os segredos do nascimento, dos cuidados fitoterápicos e religiosos) com Mãe Chiquinha” (DOSSIÊ PARTEIRAS TRADICIONAIS DO BRASIL, 2021, p.47). Nomear as parteiras como “mães” é comum onde existem parteiras tradicionais atuando no Brasil. Tal fato demonstra que a maternidade estendida é construída como uma rede de cuidado e apoio mútuos, pois se dá, por vezes, antes mesmo de as mulheres engravidarem, já que se trata de uma comunidade onde muitas pessoas são vizinhos(as), familiares e/ou conhecidos(as).

Sob outro enfoque, existe um debate⁶⁹ na literatura que trata o vínculo entre as parteiras e as parturientes como “comadrio”:

Estabelece-se uma relação entre parteiras e gestantes, pautada na confiança e no afeto. Essa relação de amizade, que se assemelha ao idealmente compartilhado em família, é expressa no termo comadre. [...] Fenômeno social relacionado à sociabilidade entre mulheres, constituindo-se ‘uma aliança tática para a sobrevivência’ (SILVA, 2017), apresentando, então, relações de reciprocidade bem diferentes daquelas estabelecidas entre homens no compadrio (DOSSIÊ PARTEIRAS TRADICIONAIS DO BRASIL, 2021, p.45- 47).

⁶⁹ “A pesquisadora Eduarda Borges da Silva ainda explica o comadrio e o amadrinhamento como parte de um ciclo baseado na obrigação e na reciprocidade: ‘Encerrando o ciclo de sua obrigação como parteira, entrega o bebê saudável à mãe, e inicia outro, o de madrinha. Assim, o laço de afeição e cuidado se estende a toda família e é recíproco’ (SILVA, 2017, p. 17). Não é raro que as parteiras se tornem madrinhas dos bebês os quais ajudaram a nascer. Essas mulheres que viveram juntas o evento do nascimento se enlaçam pelo amadrinhamento. Eduarda Borges da Silva (2017, p. 108) explica que o termo comadrio foi tratado por Nikelen Witter (2015) em suas pesquisas sobre os obséquios das senhoras da cidade de Santa Maria no século XIX. De acordo com Silva, a autora empregou o conceito de comadrio fazendo ‘a flexão de gênero e caracterizando essa relação entre comadres como laços políticos, buscando suas particularidades, mas também suas formas de sobreviver e lutar’” (DOSSIÊ PARTEIRAS TRADICIONAIS DO BRASIL, 2021, p.47).

Contudo, nesta pesquisa, encontramos o tratamento das parteiras para com os homens nas suas comunidades, incluindo os pais das crianças que elas auxiliaram no nascimento, em que ambos se reconhecem como comadres e compadres. A comadragem, então, é pensada neste trabalho como a união entre homens e mulheres através dos vínculos de respeito e solidariedade mútuos dentro de uma comunidade. É fato que existe uma solidariedade mais íntima, que é perpassada por questões de gênero, entre as mulheres, que vivenciam e sabem experiencialmente os processos de gestar e parir e, por isso, elas se identificam de maneira a facilitar, assim, a assistência ao parto. No entanto, como tratamos de conhecimentos e técnicas de mulheres que se baseiam em ancestralidade de matrizes nativas e africanas, em cosmocepções além da mente e matéria, talvez, um dos sustentáculos para esses conhecimentos e técnicas das parteiras tradicionais existirem e resistirem no século XXI é o apoio e união dos compadres e comadres no pluriverso do partejar. Conversei um pouco sobre tal tema com a parteira Violeta, da periferia urbana da cidade de Caruaru-PE:

Nayara - E o povo, por aí, lhe chama de madrinha?

Violeta - Chama, chama madrinha...eu tenho filho quase da minha idade. Tenho. E as minhas filhas? Os meus netos, é tudo eu que pego. Tudo eu que pego.

Nayara - A senhora considera os meninos e as meninas que a senhora pegou, seus filhos?

Violeta - É, considero meus neto! Meus neto, tudinho! Vem, quando eu estou na rua, 'benção, madrinha'! Até hoje, eu fui na rua e tinha um 'bença, madrinha! Foi a senhora que me pegou'. Um bichãozão grande, forte, bonito, todo bem arrumado, e eu digo: 'minha Nossa Senhora, eu não lembro mais, eu já tô tão veia que eu não sei mais'. Aí, ele disse: 'é a senhora foi quem me pegou de uma mulher chamada Socorro', eu digo: 'foi mesmo?'. 'Ela morava lá em cima', aí me lembrei. Eu tenho pegado muita mulher, muito menino. Pego muito! É! Todo mundo gosta de eu.

Nayara - Então, em relação com as famílias que a senhora pegou menino, com as mulheres...

Violeta - Com as mulher, com os pai, com todo mundo. Pronto, agora mesmo veio um compadre meu, que foi eu que peguei o menino dele. Aí eu tava sentada: 'tá doente, comadre?'. 'Não, compadre, eu tive doente, mas agora até tô boa'. Ele disse: 'precisando de alguma coisa? 'Eu disse:é', não deixa de precisar, né? O senhor sabe, pessoa pobre ganhando salário desse negócio, dessa *ruelinha*, não dá pra nada'. Ele disse:ó' i, eu vou lhe ajudar'. Ele disse que vinha *ajudar-me*, que ele agora tirou um negócio da ACEP, vai tirar. Quando ele tirar, que agora a ACEP entrou dentro do terreno dele, ele vai tirar um pedaço do terreno e vai ficar tirando, e ele disse 'daqui até morrer, eu vou ficar lhe ajudando'. Eu digo ó'ia, que benção do céu'.

Na compreensão de que gênero é categoria moderna e que a diferenciação dos papéis de gênero é modificada profundamente nesses séculos de colonização e colonialidades (OYĚWÙMÍ, 2021) nos contextos dos povos nativos e africanos na diáspora, existem resquícios do que seria a integralidade do tratamento entre seres humanos nos dias atuais nas comunidades dessas parteiras. As diferenças de gênero e as consequências disso na sociedade

e nesses grupos são consideradas. No entanto, não podemos ocultar a presença dos homens e sua importância na teia de relações da comadragem, sejam homens que nasceram pelas mãos dessas parteiras, sejam os maridos das parturientes, sejam homens que vivem em tais contextos onde as parteiras atuam.

Além da relação entre as parteiras com as mães e os pais, que se tratam como “comadre” e “compadre”, está a relação da parteira com as crianças que ela assistiu seus nascimentos, caracterizando a maternidade estendida, que seria o cuidado e respeito entre as parteiras e as crianças que ela auxiliou a vir ao mundo.

Após o atendimento ao parto, a parteira será considerada comadre daquela que recebeu sua assistência e vice-versa. [...] *A mulher só vai ter um filho com aquela parteira a partir do momento que ela confia na parteira. Se ela não confia na parteira, ela não vai deixar que a parteira faça o parto se ela não tem conhecimento disso. Então a parteira é um membro da família. Porque depois que o neném nasce, ela vai ser minha comadre e mãe do meu filho. Ou no mínimo chamada de madrinha.* (SABER DE PARTEIRA, 2020) (DOSSIÊ PARTEIRAS TRADICIONAIS DO BRASIL, 2021, p.45-46) (grifos do autor).

O cuidado materno desenvolvido pelas parteiras com as crianças no pós-parto é perpetuado com os anos que seguem. E tal fato é percebido quando as mulheres, homens, meninos, meninas que as parteiras auxiliaram nos seus nascimentos as tratam como “madrinha”, “mãe”, “mãe de umbigo”, “avó”, “tia”, “dinda” e outras denominações, demonstrando a existência do respeito, reconhecimento e cuidado para com as parteiras pela comunidade. É como Líria afirmou: “É madrinha, madrinha pra aqui, madrinha pra cá”. O “pedir a bênção” às parteiras por parte dessas pessoas que elas ajudaram a nascer também faz parte desse vínculo que se fortalece por meio do respeito, carinho, cuidado e solidariedade mútuos.

Nayara - Como é o relacionamento da senhora com as famílias que a senhora ajudou o menino nascer?

Rosa - Quando eu chego lá, eles me tratam tudo bem.

Nayara - Pedem a bênção?

Rosa ‘ –Bença, mãe’, a menina diz. ‘E tu é mãe dela, é?’ Digo: ‘Sou, mãe dela’. As minha neta, quando eu vou pra lá, pro interior ‘Bença, mãe. Ai, mãe nunca mais apareceu, mãe não veio, ô mãe’. ‘Ô, mãe!’ digo, vou pra casa de Fulano, ‘ô mãe, venha aqui. Venha almoçar mais eu, não-sei-o quê!’ ‘Domingo, eu tava ali, eu vi a menina que eu peguei, eu vi ela domingo – que a mãe dela chegou, di a bênção e eu digo: ‘E essa menina é quem?’, ‘Menina, tu é doida. Tu não pegou essa menina?’ Nah, eu digo, ‘pra mim não, não venho desse povo não, minha filha! Tu tá dormindo, eles vêm dar a bênção a mim... Eu digo: minha fia, eu nasci e me criei no mesmo lugar. Eu não vivo lá e aí eu vi esse menino, menino!’ Óia, casou esse menino que eu peguei, ele chegou, já chegou com um menino e aí o menino deu a bença, o outro deu a bença e eu perguntei ‘E esse menino ali, quem?’, ‘É meu, mãe’. Aí, o menino ficou assim *estampadinho ni mim*, e eu digo ‘rapaiz!!! Teu mesmo?’ ‘É’, disse o menino, ‘quem pegou esse meu menino foi Azaleia’”

Nayara - É como se fosse uma maternidade estendida, assim, né?

Rosa - É!

Nayara - A senhora pegou o menino e é mãe, é tão mãe, tão madrinha quanto a própria mãe?

Rosa - Ói, quando chega assim, o dia da Semana Santa, tantos me dá me dá a *bença*. Ainda tem assim a tradição de dar esmola, quando vejo, um chega com um côco, um chega com macaxera, batata, laranja. Aí, eu digo ‘já chego a Semana Santa, é? Leve isso aqui pra mãe’. É manga, é maracujá, quando, às vezes, quando eu saio, quando eu chego ‘onde foram buscar isso?’, limão, ‘é os menino de fulana, de Cicrana, trouxe ’e digo ‘E foi?’, ‘Foi!’.

A relação da maternidade estendida, porém, pode ir além do vínculo “parteiras-crianças que elas assistiram o nascimento”. Em alguns casos, as parteiras por estarem há muito tempo exercendo o partejar, por acumular junto desse ofício outras funções e ocupações importantes para sua comunidade, como serem líderes políticas ou rezadeiras, o cuidado e o respeito, ou seja, a maternidade estendida envolve as pessoas da comunidade local. Estas pedem a bênção às parteiras, tratam-nas como madrinhas, pois mesmo que não tenham sido auxiliadas por essas mulheres ao nascerem, reconhecem o afeto, o trabalho e respeitam os conhecimentos, técnicas e histórias dessas parteiras.

Nayara – Me fala um pouco da relação da senhora com a comunidade aqui, com as famílias que a senhora já ajudou a realizar os partos das mulheres...

Margarida - Boa com a família..., eu falo de todos, a família que eu atendo é toda, todo mundo da comunidade, é um coração só. Enquanto eles me respeitam, quando me respeitam até a salto do sapato, mas graças a Deus, vamo levando. Tamo só com as pessoas boa e eu respeito eles e eles me respeitam. Eu sou brava, sou meio ignorante também, mas uns se zangam e depois vem pedir desculpa. Mas porque eu também sou ignorante, sou complicada. Como eu falei pra você, do hospital, elas parem e nunca mais vê, e aqui não, elas parem e ficam na comunidade. Todo dia eu tô vendo elas, tô vendo os filhos delas, então, elas criam e a gente tá criando os peste junto. Depois que eles tão com os ovo grande, aí os peste bota pra roubar, ai eu reclamo, tendeu? Eu assim, eu chamo pra cá, digo: ‘venha cá meu filho, faça isso, não’. ‘Não, mas dinda, tô fazendo, não’. ‘Tá fazendo que nem a peste’. Aí, a gente se senta assim, meu Deus do céu como é uma coisa dessa, entendesse? A gente se sente um pouco assim, com pena. E a gente também é pai, é mãe, né?

A relação entre as famílias e as parteiras da comunidade onde estas vivem e atuam é de afeto e intimidade, cuidado e responsabilidade (DOSSIÊ PARTEIRAS TRADICIONAIS DO BRASIL, 2021). Margarida é conhecida por “Mãe Margarida” no lugar onde vive, demonstrando que a maternidade estendida está permeada ao mesmo tempo pelo vínculo da comadragem. A nomeação de “mãe” e seus sinônimos aparece pelo tempo de trabalho das parteiras em sua comunidade e pela forma como atuam, compartilhando cuidado, mas também chamando à responsabilidade quem não tem atitudes corretas, como o caso citado dos meninos ou homens que auxiliou no nascimento e que cometiam delitos.

Nos dias em que estive na casa de Margarida, e nas conversas com as outras parteiras de forma presencial ou virtual, elas mencionaram situações de brigas e outros tipos de

violências entre pessoas da comunidade. Tais demandas chegavam ao conhecimento dessas mulheres como um pedido de intervenção e auxílio no apaziguamento das questões. Nesse sentido, é possível afirmar que as parteiras articulam o universo do partejar com a atuação de cuidado coletivo, abraçando as outras questões da comunidade. Como decorrência, há um reconhecimento social da comunidade que as coloca no lugar de uma “grande mãe”, metaforicamente falando.

Por sua vez, o relacionamento de DonAzaleia com as famílias que ela assistiu os partos das gestantes é bem afetuoso e afirma que é um vínculo eterno. Tratam-na como uma segunda mãe, no entanto, ela afirma que não sabe quem é nas relações, se comadre, amiga, madrinha, pois recebe mensagens com esse teor: “DonAzaleia, venha aqui pra gente conversar, eu e meu marido”. Ela conta que já saiu de casa para fazer reza e “acomodar” alguns desentendimentos de casais.

Isso é muito sério na vida de uma parteira. Parteira não é só a mulher do parto, parteira serve até pra depois, em outro momento, ir conversar com esse pessoal e dizer ‘olhe, vamos conversar, vamos fazer assim.... Me convidaram muitas vezes, porque têm pessoas que diz: ‘você não pode ter relações’. ‘Como que não pode?’. ‘Não, porque a barriga tá muito grande’. Eu tive um casal que o marido tava separado há mais de 3 meses com a mulher, eu disse: ‘vocês vão ter relação, se tranca vocês dois aí no banheiro que eu vou tomar um café’. ‘Se você não tem uma posição hoje, você vai esperar que ela venha amanhã, mas não pode deixar a relação de vocês. Vocês vão ter que buscar uma forma que ela aconteça, criada por vocês mesmo’. E aí, esse casal me agradece demais: ‘minha comadre, minha comadre. Eu ia quase que arranjar uma mulher na rua, quase que eu traí minha mulher com esse negócio de não poder ficar mais com minha mulher, porque ela tava com a barriga grande, ó...’. Ela tava com 8 meses e dias, já tava perto, tá entendendo?

Por outro lado, Dona Magnólia explicita as contradições envolvendo os relacionamentos com as famílias na comunidade onde vive. Para ela, existem percalços, “uns que até mais ou menos, outros não é muito...”, porém menciona que todos e todas se respeitam, “é no atendimento... é pessoa que se sentem, né?”, que tem “o ego mais inflado, não é tão humilde”.

Então, tudo bem. Mas, eu sempre tolero e não boto na minha cabeça esse tipo de coisa... a desunião, eu digo que não vem de Deus, vem do inimigo. Um planejamento do mal, inveja e querer ser o que não é. Mas, as mãe é até mais ou menos. Com os menino, tudo [todos] tem um receio, que sempre quando eu dou um show, eles me atendem, então, indo tudo bem.

Entendemos que a maternidade estendida e a comadragem não são sinônimos, mas complementares. A comadragem se constrói com o vínculo entre gestantes e parteiras, em que há uma perspectiva de gênero que baseia a relação. Mas como tratamos de vínculos comunitários, o gênero se entrelaça a aspectos regionais, de classe e de raça. Ao mesmo tempo, tal vínculo envolve os homens da família da gestante, sejam seus maridos, companheiros, pais

ou outros filhos, o que nos possibilita considerar que o conhecimento e prática das parteiras caminham para além de perspectiva de gênero na leitura da relação mulher com mulher (parteira-gestante). A maternidade estendida, logo, vai se fortalecendo com o tempo e o trabalho constante das parteiras com o partejar em um determinado território. Tal ofício se associa a suas outras ocupações, sejam estas de rezadeira, professora, vereadora, líderes, mediadora de conflitos, entre outras. O que permeia e conecta a comadragem e a maternidade estendida seria o cuidado, atenção, solidariedade e respeito mútuos entre as pessoas que compõem tais comunidades.

3.4 VIDA/MORTE⁷⁰

As parteiras relatam que seu ofício provem de um dom divino, bem como de aprendizado empírico. Nesse sentido, o dom está relacionado à ideia de missão, de uma obrigação de retribuir, auxiliando mulheres a parirem.

O compartilhamento do plurivero simbólico por parteiras e quem elas assistem refere-se não apenas à vida comunitária comum, mas ao gênero: parteiras são mulheres que, na maioria das vezes, passaram pela experiência do parto, algumas com parteiras, e tal experiência faz brotar a empatia com outras mulheres que estejam atravessando o mesmo evento. A importância dada ao momento do parto é de um evento que envolve “vida e possibilidade de morte, e as parteiras entendem que seu chamado é para ‘salvar duas vidas’ — a da mãe e a do bebê” (DOSSIÊ PARTEIRAS TRADICIONAIS DO BRASIL, 2021, p. 45).

A gente vai arriscando três vida! Que Deus o livre, eu pego uma morte aqui fora de hora, saio aqui no meio do mundo, eu não sei o que que acontece. Eu posso cair, posso sofrer um acidente, que Deus o livre, na casa da mulher pra parir, pode acontecer alguma coisa com a mulher pra parir, com a criança... a gente tá se arriscando a tudo...e eu não tenho não... parteira não ganha nada, não (Parteira tradicional em entrevista).

Vida e morte são dimensões encontradas nas vivências com algumas parteiras tradicionais desta pesquisa. O que se nota nas experiências das mulheres entrevistadas é que a morte, enquanto consequência de uma realidade social de vulnerabilidade material e outras, é uma espécie de assombração que ainda reside nos contextos sociais onde elas atuam. Porém,

⁷⁰ Neste tópico, optamos por não referenciar as falas, mesmo que estejam com nomes fictícios ao longo do trabalho, pois estamos tratando de um tema sensível e complexo que é a “morte”. Ademais, a maioria das informações sobre “morte” foi dialogada em conversas fora das entrevistas. Ou seja, mesmo aparecendo no campo da pesquisa, opto por refletir sobre “Vida/Morte” a partir dos dados que apareceram nas brechas da pesquisa sem nomear as falas.

de algumas décadas para cá, a morte também é um fantasma que provem da cultura do poder que o conhecimento hegemônico em saúde inflige sobre as parteiras tradicionais e que ronda suas mentalidades (PORTELLA, 2017).

Por outro lado, a morte como realidade factível apresenta-se em alguns casos atendidos pelas parteiras. Não é o comum, pelo contrário. Não existe ainda uma pesquisa que possa comprovar que os índices de morbimortalidade materna e infantil dos casos atendidos pelas parteiras tradicionais é maior ou substancial em relação a mulheres e crianças que morrem depois de procedimentos médicos dentro de hospitais. O que temos aqui nestas experiências são os relatos dessas mulheres e o reconhecimento das suas comunidades quanto ao sucesso da assistência em saúde e da assistência em outros âmbitos da vida dessas comunidades, que melhoram substancialmente o bem-estar das famílias que habitam nesses lugares.

A morte, então, não seria necessariamente o contrário da vida, mas parte dela. Ao mesmo tempo, a morte também se apresenta nos casos de interrupção de gravidez que essas mulheres recebem para auxiliar. As parteiras que estão nesta pesquisa não são parteiras que coadunam com o abortamento. Não foi uma pergunta que fez parte das entrevistas, mas foi uma característica que apareceu nas vivências junto delas. Em dois casos, e somente nestes, foi-se falado sobre a interrupção da gravidez de forma voluntária pedida por mulheres que estavam grávidas e não queriam seguir com a gestação. Com isso, essas mulheres vão até a essas duas parteiras e pedem auxílio para a interrupção da gravidez. As parteiras prontamente no momento quando estávamos conversando sobre aborto, disseram que “odeiam o aborto em qualquer caso”. Não entramos nos casos que são permitidos por lei, porém pelo teor das conversas, elas demonstraram ter perfis e opiniões muito bem firmados de não usar seus conhecimentos e suas técnicas para realizar abortamentos.

Às vezes, elas vem aqui pra abortar menino. Abortar não! Aqui não se aborta, aqui se pega!!! Abortar menino aqui, tirar menino...Nossa Senhora me livre de eu fazer uma coisa dessa com as criançinha. É uma judiaria, mulher! Deus me livre!!!! O cabra que fez assume! Não é não? Eu tive 15 e nunca tirei nenhum! Deus me defenda! Não é não? Aí pronto! Chega aqui gente chorando, rapaiz!!! Chorando...chorando...chorando de ter botado um tar de diu, um negócio que é pra botar dentro da mulher que é pra sangrar uma criança. Digo ‘Tá doido, eu fazer uma coisa dessa! Nossa senhora sabe, faço nada mulher, num é? Pode morrer, faço não!!!’ Ói, tem uma mulher, chegou aqui doidinha, a moça. A moça tava no começo - era, era o que, Meu Deus? Era gerente, sub gerente do Banco – pegou gravidez de um homem casado, pois chegou aqui doidinha. Uma mulher bonita, uma mulher com um carrão, coisa mais linda do mundo. Sabe quanto ela queria me dar? R\$5mil pra tirar. Digo, ‘Nossa Senhora, você me dê R\$ 10mil que eu não tiro. Nossa Senhora me livre de eu fazer uma judiaria dessa com as crianças!!! Sabe o que que ocê faz? Vai ter! Se você não quiser criar, minha filha, traga que eu crio’, eu dizia a ela ‘traga que eu crio’. Mas pra eu fazer uma coisa dessa com uma criança, faço não!!!! Nossa Senhora me livre, não é não? Uma judiaria. Nasceu esse menino e um dia desse esse menino teve aqui, mulher!!! Diz que agradece muito a eu de eu ter dado esse conselho a mãe dele, que a mãe contou a ele, disse que agradeceu... ai, meu Deus que judiaria tão grande

...ô meu padinho padre Cícero, chego a chorar...Nossa Senhora me livre de fazer uma coisa dessa com um inocente (Parteira tradicional em entrevista).

Não é confortável falar sobre esse tema em uma pesquisa onde a identidade dessas mulheres está sendo preservada e em uma área em que existe muito apagamento, desvalorização, falta de reconhecimento do trabalho dessas mulheres, de quem são essas mulheres, do que elas representam para assistir a vida humana nos seus primeiros segundos de vida. E suas funções do cuidado do nascimento com a criança e a parturiente. E até, em alguns casos, de forma perene, como visto na maternidade estendida e na comandragem do tópico acima.

O trabalho de Alencastro (1997), que trata sobre o histórico da parteria tradicional no Brasil, esclarece que as casas das parteiras eram marcadas com um “sinal lúgubre” de “uma cruz preta, indicando a profissão”. A simbologia representava a dualidade da profissão, pois o “ofício tratava tanto da vida como da morte” (BUENO; TORTATO, 2018, p. 267).

Eu sou uma mulher que luto pela vida e com a morte; luto com desespero, com alegria. Meu jeito é esse! De repente, eu tô aqui (Bate palma) ‘o comadre, fulano tá dizendo que a senhora vá lá porque o marido dela não acordou’, acontece muito isso aqui. ‘Eu saí, deixar o marido dormindo, vestir um negócio, saí, fui tomar banho’ - que nem ela lá - e sair; quando ela chega lá, tá o cabra de banda, dormindo, esmorecido. Tá morto...e outra coisa, não sei..., quando um vai embora na sua casa, na sua cama, uma criança, eu me sinto feliz. Porque se ele foi hoje é porque amanhã, ele ia passar por muita decepção na vida dele, entendeu? Isso aí, eu acompanho dia a dia (Parteira tradicional em entrevista).

Por outro lado, não sabemos afirmar se a posição totalmente contrária à prática do abortamento por essas mulheres está conectada totalmente à moral, princípios religiosos e afins. Ou se é por fatores políticos e de poder por já serem pessoas muito marginalizadas por conta de seus gênero, raça/etnia, lugares de onde são e o que elas representam. Contudo, fica o registro de que o mais importante percebido nesta pesquisa é que as parteiras tradicionais são responsáveis por taxas de sucesso em partos domiciliares bem sucedidos, na recuperação rápida das mulheres e na preservação da vida das crianças que nascem pelas suas mãos. Relembrando que um ponto muito importante no pluriverso da parteria é que elas não atendem partos nem acompanha mulheres que estejam com enfermidades físicas e emocionais que possam interferir no bom trabalho de parto e elas encaminham essas mulheres para o acompanhamento médico ou de outros profissionais de saúde que atendam nos hospitais partos de maiores riscos.

3.5 INFLUÊNCIA DA EDUCAÇÃO FORMAL NA APRENDIZAGEM

Como visto, as parteiras tradicionais apresentam um processo de aprendizagem relacionado ao parto baseado em características como mensagens advindas de sonhos, intuições, visões espirituais, experiências com entidades conectadas a sua ancestralidade, pelo dom advindo do divino, pelo auxílio do parto com animais não humanos. Além do acompanhamento como “curiosas” em partos auxiliados por parteiras mais velhas, com o objetivo de desenvolver na prática técnicas e seus conhecimentos para que a assistência ao parto tenha êxito. A aprendizagem da parteria tradicional não se dá pela via da educação formal ou institucional advinda de entes de personalidade de direito público, como o Estado, a partir de estabelecimentos de ensino. Tampouco de entes de direito privado, como empresas, associações, fundações, ou organizações internacionais de personalidade jurídica autônoma (LIMA, 2022)⁷¹.

De acordo com o MEC, a educação formal é aquela que ocorre nos sistemas de ensino tradicionais; a não formal corresponde às iniciativas organizadas de aprendizagem que acontecem fora dos sistemas de ensino; enquanto a informal e a incidental são aquelas que ocorrem ao longo da vida (DELORENZI, 2019, p. 634).

O perfil das parteiras desta pesquisa demonstra que, num primeiro momento, não existe relação direta da educação formal ou não formal com o aprendizado e produção de conhecimento da parteira tradicional. Segundo Cascais e Terán (2014), estaríamos diante da educação informal ao se tratar a parteria tradicional: “a informal como aquela que os indivíduos aprendem durante seu processo de socialização - na família, bairro, clube, amigos, etc., carregada de valores e cultura própria, de pertencimento e sentimentos herdados” (CASCAIS; TERÁN, 2014, p. 3). Tendo isso em vista, ao perguntar nas entrevistas às parteiras quais seus níveis de escolaridade com o objetivo de entrecruzar os dados da educação formal, caso tenham se escolarizado, e suas influências no partejar tradicional, chegamos a essa observação de que não necessariamente para ter êxito na assistência ao parto, a escolarização formal é necessária. Para ilustrar, a tabela abaixo com os dados da escolaridade das sete parteiras:

Parteiras Tradicionais	Nível de Escolaridade
Dona Magnólia	Analfabeta

⁷¹ Disponível em: <

Violeta	Analfabeta
Rosa	Ensino Fundamental incompleto
Margarida	Ensino Fundamental incompleto
Tulipa	Ensino Médio incompleto
DonAzaléia	Superior Completo
Líria	Ensino Médio completo – formações técnicas

Tabela 2 - Nível de escolaridade das parteiras tradicionais (elaboração própria).

Consideramos que o sistema educacional garante direitos fundamentais à população e que a educação formal assegura o suporte econômico, social, científico e tecnológico, imposto por um mundo globalizado (CASCAIS; TERÁN, 2014), aos(às) cidadãos(as). Contudo, a educação vista desde uma perspectiva que respeita o pluriverso de culturas presentes em um determinado espaço, abarcaria outras formas de educação. Isso não significa que as pessoas não necessitem ter o direito à educação garantido pelo Estado em todos os seus níveis, mas a ampliação desse direito ao reconhecer que em determinados contextos sociais, o acesso à aprendizagem se dá por outras vias. Pensando no caso das parteiras, caberia ao sistema de educação estatal prover estratégias de apoio e de integração de seus aprendizados, hoje, denominados de informais, tendo como condição a manutenção da cultura e território onde este e outros ofícios estão inseridos, uma vez que a realidade de Dona Magnólia permanece em várias regiões do país:

eu não fui pra escola porque não nunca quis, porque não deu certo. Quando eu partia para ir, tinha uma coisa que me perturbava e eu parei. Aprendi o abc todo, ainda tenho muita coisa na minha cabeça, mas eu judiava muito dos meninos que eu acompanhava, minha mãe me tirou e aí não fui mais. Toda vida eu fui meio ‘da mente’.

Por questões várias, o espaço da educação formal se tornou inviável, além de violentá-la, lembrando que, desde os 11 anos de idade iniciou seu ofício como parteira e rezadeira. A educação formal, talvez, não dialogasse com o seu contexto de vida naquele momento. Violeta, por sua vez, relata: “Estudei nada!!!! Ói, se eu disser a você, você vai dizer que é mentira. Eu só conheço o ‘a’. Esse conhecimento todinho foi pela vida, tá vendo?!”. Não podemos nos esquecer que mesmo Violeta sendo analfabeta, ela era griô e trabalhava com educação infantil a partir da contação de histórias e memórias para as crianças em escolas. Ela própria dava aula, era uma professora.

No diálogo com Margarida sobre educação formal e nível de escolaridade, ela desvela uma fala que podemos perceber como a cultura da educação formal hegemônica lida com a

educação informal aprendida desde outras bases, que não hegemônicas. E, ainda, revela o racismo que está por trás da contínua desqualificação dos conhecimentos e técnicas transversais à educação informal, aqui, representada pela parteria tradicional.

Margarida - Você sabe que as parteiras são chamadas negras...negras nuns assunto...negras, né? (...) mulheres negras que não sabem de nada, não era? Não sabe ler ... Hoje, não, você tem um estudo, mas para ser parteira, não precisa de estudo.

Segundo Margarida, para ser parteira tradicional não é necessário ter “estudo [formal]”, implicitamente se referindo a outros tipos de conhecimentos, que não são somente mentais, tampouco de leituras e de escritas. Considerando que tal compreensão atravessa a pesquisa, optamos por nomear o “estudo informal” das parteiras tradicionais como uma produção de conhecimentos e técnicas plural e diversa. Ademais, entendemos que tais conhecimentos e técnicas tem como fundamentos as matrizes africanas e indígenas, e suas reentrâncias europeias - pelo processo de colonialismo que perdura até os dias atuais, o que possibilita desvelar como o racismo e o sexismo estão construídos para atacar o conhecimento dessas mulheres (hooks, 2020).

Rosa, parteira do interior do Rio Grande do Norte, estudou até a sexta série do ensino fundamental. Líria, por sua vez, completou o ensino médio e realizou dois cursos técnicos na área da saúde: ela é técnica de enfermagem e técnica em saúde bucal. Tulipa Pankararu estudou até o segundo ano do ensino médio, e quando pergunto se pensa em fazer algum curso superior, responde:

Tulipa - Mulher, eu já tô meia durinha, mas eu – se eu chegar terminar, que eu disse que esse ano eu ia continuar – e eu só quero fazer Técnicas de Enfermagem mesmo, pra mim aprender mais umas coisinhas
Nayara - É bom, né? É bom estar estudando também
Tulipa – Ahamm. É, a escola é aqui pertinho; a escola é bem aqui perto. Aí, eu tô pensando, né? Terminar...

O diálogo com Tulipa e a experiência de Líria, que é técnica em duas áreas da saúde, pautam a importância da promoção do acesso ao direito à educação e sugerem a dificuldade que todas tiveram em sua garantia, em função das condições de vida, da territorialidade, da raça e etnia, de gênero, entre outros marcadores. Os dados demonstram, mais uma vez, a necessidade da criação de estratégias como objeto da ação do Estado para a construção de uma sociedade que acolha e invista em espaços de educação para além do formal. O reconhecimento, então, dos ofícios tradicionais por parte do Estado como epicentros de conhecimentos em diversas áreas, talvez auxiliasse à manutenção da diversidade cultural presente no Brasil, freando, dessa forma, o epistemicídio tão latente contra os conhecimentos não hegemônicos. E em específico,

a parteria tradicional, uma vez que são conhecimentos, técnicas, experiências que são passados de geração em geração de matrizes africanas, indígenas, e até europeias, e que unem uma comunidade com laços de solidariedade e de cuidado mútuos.

A única parteira que apresenta superior completo é DonAzaleia. Segundo seu relato, aprendeu a ler, escrever e contar com sete anos de idade. Nesse momento da infância, era a típica “curiosa”, como são denominadas as meninas quando começam a se interessar por questões e temas relacionados à parteria.

Eu comecei procurar livro, procurar alguém que tivesse livro, ficaria difícil e um dia eu roubei um livro, eu até roubei um livro porque falava sobre gravidez, menstruação, essas coisa de senhora, um livro de senhora. Depois, eu devolvi esse livro escondido. Porque eu realmente queria estudar a fundo a *partelagem* de uma forma que eu pudesse responder pelo meus atos, pelas minhas ações como parteira.

DonAzaleia expressou sua necessidade na utilização do conhecimento dos livros ou o da educação formal para ter autonomia no exercício da parteira tradicional. Nas conversas durante as horas em que estivemos juntas na sua casa, DonAzaleia contava que desde menina, não era considerada uma “menina comum”, “uma típica donzela”, pois muito cedo queria “ganhar o mundo”. Não via o casamento, a maternidade e a relação heterossexual como destinos únicos, fins em si mesmos, porque sempre prezou pela liberdade, segundo suas palavras. Casou-se duas vezes, teve filhos, mas tais experiências não interromperam o ofício da parteria, tampouco a impediram de participar da política local, de liderar a formação de vários cursos voltados à educação e saúde na sua comunidade e de continuar estudando. DonAzaleia não nos disse em que ano terminou a graduação em pedagogia, porém contou que “faz poucos anos”.

Eu fiz pedagogia já velha, que tinha uma aluna na classe que trazia um presente pra mais velha, que quando era pra mais velha, até que um dia o professor disse: ‘mas, quem é mais velha? É um *apeledio* ou é a pessoa, porque DonAzaleia, eu acho mais jovem do que vocês’. Nunca mais a moça pediu foi nada.

Destacamos que a educação formal, como produtora de conhecimento e factibilidade da assistência ao parto, não foi uma condição para a experiência das parteiras tradicionais, pois os conhecimentos e técnicas apreendidos pelas mulheres para o exercício desse tipo de partejar e sua existência não tiveram como referência o estudo formal. Contudo, para a articulação das parteiras tradicionais com atores, tanto internos quanto externos a suas comunidades, a instrução que vem com a educação formal pode ser um conhecimento a mais para o fortalecimento de quem elas são enquanto sujeitas individuais e da sua atuação política. Independentemente da “fonte de conhecimento”, nunca é demais estar numa posição de

curiosidade para aprender. Pelo contrário, o ser “curiosa” para a experiência das parteiras tradicionais é constitutivo de suas personalidades, como sujeitas, e do coletivo. É como mencionou Dona Magnólia: “sempre fui curiosa, sempre fui pesquisadora”.

De fato, ter formação realizada a partir da educação formal, em qualquer nível de escolaridade, não é garantia de proatividade para o reconhecimento, respeito e factibilidade do ofício. Rosa, por exemplo, é alfabetizada, porém auxiliou poucos partos na sua vida, já Violeta e Dona Magnólia, que não foram escolarizadas, chegaram a partejar, aproximadamente, mil partos, cada uma. Além disso, Dona Magnólia acumula uma trajetória de referência no partejar e na luta quilombola no nordeste brasileiro e no Brasil. Nesse sentido, a educação formal figura como mais uma ferramenta para lidar com as relações que o partejar inclui, sejam estas no âmbito da política e das famílias nas suas comunidades, das políticas públicas e da assistência em saúde, bem como na condição de rezadeiras e em suas outras ocupações.

3.6 PARTEIRAS TRADICIONAIS COMO PROMOTORAS DA SAÚDE SEXUAL E REPRODUTIVA

Os direitos sexuais e os direitos reprodutivos são direitos humanos reconhecidos em leis nacionais e documentos internacionais (ONU, 1995). Os direitos à saúde sexual e à saúde reprodutiva representam uma conquista histórica, fruto da luta feminista pela cidadania e pelos direitos humanos (BRASIL, 2013). O direito à vida, à alimentação, à saúde, à moradia, à educação, ao afeto, aos direitos sexuais e aos direitos reprodutivos, são considerados direitos humanos fundamentais, segundo a Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988). Respeitá-los, é promover a vida em sociedade, sem discriminação de classe social, de cultura, de religião, de raça, de etnia, de orientação sexual. Para que exista a igualdade de direitos, é preciso respeito às diferenças (VILLELA; ARILHA, 2003).

Nas duas últimas décadas, registraram-se grandes avanços na legislação internacional e nacional sobre as dimensões da reprodução e da sexualidade como direitos humanos e de cidadania. Sua concretização, por meio das políticas públicas e dos princípios de igualdade, respeito às diferenças, promoção do pleno exercício da cidadania, é um desafio para os governos e a sociedade civil, que se pautam pelos marcos teóricos, políticos e jurídicos no campo dos direitos sexuais e dos direitos reprodutivos. Os marcos referenciais internacionais que definem os direitos sexuais e os direitos reprodutivos se destacam em duas conferências promovidas pela ONU: a) Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento (CIPD), realizada no Cairo, em 1994, que conferiu um papel primordial à saúde, aos direitos sexuais e aos direitos reprodutivos, abandonando a ênfase na necessidade de limitar o

crescimento populacional como forma de combater a pobreza e as desigualdades, para focalizar no desenvolvimento do ser humano; b) IV Conferência Mundial sobre a Mulher, realizada em Beijing, Pequim, em 1995, onde se reafirmaram os acordos estabelecidos no Cairo e avançou-se na definição dos direitos sexuais e direitos reprodutivos como direitos humanos.

Na trajetória dos estudos sobre demografia, os direitos individuais não eram preocupações incorporadas na análise do problema populacional e as questões sexual e reprodutiva estavam confinadas ao mundo doméstico e privado, não sendo objeto de políticas públicas (CORRÊA; ALVES; JANUZZI, 2006). Nas décadas de 1950 e 1960, quando foi difundido o medo da “explosão populacional”, os formuladores de políticas passaram a defender a disseminação de métodos anticoncepcionais, mesmo que contrariando os interesses individuais. Nesse contexto, os movimentos feministas e de mulheres reafirmaram como pontos fundamentais o direito de escolha e a liberdade de decisão das mulheres nos assuntos sexuais e reprodutivos (CORRÊA; ALVES; JANUZZI, 2006; MONTEIRO, 2014). Na década de 1990, a confluência de um ambiente macroeconômico e político favorável e a presença ativa de representantes dos movimentos feministas, ambientalistas e de Direitos Humanos possibilitaram que os avanços teórico-conceituais fossem transformados em princípios assumidos pela Conferência sobre População e Desenvolvimento do Cairo (CORRÊA; ALVES; JANUZZI, 2006).

Esses direitos se ancoram no reconhecimento do direito básico de todo casal e de todo indivíduo de decidir livre e responsabilmente sobre o número, o espaçamento e a oportunidade de ter filhos e de ter a informação e os meios de assim o fazer, ou seja, o direito de gozar do mais elevado padrão de saúde sexual e reprodutiva. Inclui também seu direito de tomar decisões sobre a reprodução, livre de discriminação, coerção ou violência (NAÇÕES UNIDAS, 1995).

Com relação à saúde reprodutiva, a CIPD ampliou o conceito de saúde reprodutiva definido em 1988 pela Organização Mundial da Saúde (OMS):

A saúde reprodutiva é um estado de completo bem-estar físico, mental e social, em todos os aspectos relacionados com o sistema reprodutivo e as suas funções e processos, e não de mera ausência de doença ou enfermidade, que a pessoa possa ter uma vida sexual segura e satisfatória, tendo autonomia para se reproduzir e a liberdade de decidir sobre quando e quantas vezes deve fazê-lo (BRASIL, 2013, p. 13).

Implícito nessa última condição está o direito de homens e mulheres de serem informados e de terem acesso a métodos eficientes, seguros, aceitáveis de planejamento familiar de sua escolha, assim como outros métodos de regulação da fecundidade, de sua escolha, que não sejam contrários à lei, bem como o direito de acesso a serviços apropriados de saúde que

dêem à mulher condições de atravessar, com segurança, a gestação e o parto e proporcionem aos casais a melhor chance de ter um filho sadio.

Em conformidade com a definição acima de saúde reprodutiva, “a assistência à saúde reprodutiva é definida como a constelação de métodos, técnicas e serviços que contribuem para a saúde e o bem-estar reprodutivo, prevenindo e resolvendo problemas de saúde reprodutiva” (BRASIL, 2013, p. 13). Isso inclui também a saúde sexual, cuja finalidade é a intensificação das relações vitais e pessoais, e não o simples aconselhamento e assistência relativos à reprodução e a doenças sexualmente transmissíveis (ONU, 1995). A partir de todo esse movimento em prol dos direitos, da saúde sexual e da saúde reprodutiva, encontram-se entre os direitos sexuais e reprodutivos expostos na tabela abaixo:

Direitos reprodutivos
• O direito das pessoas decidirem, de forma livre e responsável, se querem ou não ter filhos, quantos filhos desejam ter e em que momento de suas vidas.
• O direito de acesso a informações, meios, métodos e técnicas para ter ou não ter filhos.
• O direito de exercer a sexualidade e a reprodução livre de discriminação, imposição e violência.
Direitos sexuais
• O direito de viver e expressar livremente a sexualidade sem violência, discriminações e imposições, e com total respeito pelo corpo do(a) parceiro(a).
• O direito de escolher o(a) parceiro(a) sexual.
• O direito de viver plenamente a sexualidade sem medo, vergonha, culpa e falsas crenças.
• O direito de viver a sexualidade, independentemente de estado civil, idade ou condição física.
• O direito de escolher se quer ou não quer ter relação sexual.
• O direito de expressar livremente sua orientação sexual: heterossexualidade, homossexualidade, bissexualidade.
• O direito de ter relação sexual, independentemente da reprodução.
• O direito ao sexo seguro para prevenção da gravidez e de doenças sexualmente transmissíveis (DST) e Aids.
• O direito a serviços de saúde que garantam privacidade, sigilo e um atendimento de qualidade, sem discriminação.
• O direito à informação e à educação sexual e reprodutiva.

Tabela 3- Fonte: elaboração própria a partir de BRASIL (2013).

Vale notar que a sexualidade é uma importante dimensão da vida, abrangendo aspectos biológicos, psíquicos, sociais, culturais e históricos. Não se restringe à meta reprodutiva, sendo constitutiva das relações amorosas e do laço afetivo entre as pessoas (BRASIL, 2013). Alguns exemplos de direitos sexuais e reprodutivos que parteiras, enfermeiras(os) obstétricas(os),

obstetizes⁷² tem se dedicado a promover são: direito à informação e ao planejamento reprodutivo; direito de decidir, livre e responsabilmente, sobre ter ou não filhos(as), a quantidade e o espaçamento entre eles(as); direito a relações de gênero respeitadas e igualitárias; direito a cuidados de qualidade na gravidez, no parto e no puerpério; direito de acesso a métodos contraceptivos seguros e eficazes; direito de viver a sexualidade de forma segura e prazerosa, livre de estigma, discriminação e coerção; direito a cuidados de qualidade em situação de abortamento (CORRÊA; ALVES; JANUZZI, 2006).

O reconhecimento da universalidade dos direitos sexuais e dos direitos reprodutivos é fundamental para a qualificação da proposição de políticas públicas que contemplem as especificidades dos diversos segmentos da população. A prática sexual e a maternidade/paternidade são direitos de todos, que devem ser garantidos pelo Estado, mediante ações e estratégias que promovam o compromisso e responsabilidade dos cidadãos com seu exercício de modo responsável e mediante condições saudáveis e libertas de riscos (BRASIL, 2013, p.17).

As cidades das sete parreiras tradicionais que contribuem com a pesquisa apresentam estrutura de saúde para a assistência da saúde sexual e reprodutiva das mulheres e, em especial, a atenção ao parto e nascimento, como reza os princípios da atenção básica em saúde: “A atenção em saúde sexual e em saúde reprodutiva é uma das áreas de atuação prioritárias da Atenção Básica à saúde. Deve ser ofertada observando-se como princípio o respeito aos direitos sexuais e aos direitos reprodutivos” (BRASIL, 2013, p. 9).

Contudo, como acontece de modo geral em todo o Brasil, a assistência em saúde sexual e reprodutiva ainda não funciona como o idealizado e normatizado (BRASIL, 2010; PORTELLA, 2017). E, ao tratarmos dos lugares mais afastados dos grandes centros, como o quilombo onde vive Dona Magnólia na zona rural de Poço Redondo – SE, o serviço é mais precarizado. Em todas as comunidades existem UBS (Unidade Básica de Saúde) e nos seus entornos estão os hospitais de média/grande complexidade que atendem a assistência ao parto.

⁷² Mulheres negras, por exemplo, têm mais chances de receber pré-natal inadequado, ter seu direito a um acompanhante no parto negado, fazer peregrinação para receber atendimento e não receber anestesia local para episiotomia. Enfermeiras(os) obstétricas(os) e obstetizes, em geral, são habilitadas para evitar casos como esses, promovendo e ofertando assistência livre de discriminação racial. E isso vale para demais instâncias. A intervenção direta da enfermagem obstétrica e da obstetrícia na prevenção da violência pode colocar essas(es) profissionais em papel de destaque para a redução de casos. A partir de uma revisão da literatura sobre violência obstétrica, observa-se que a profissional da enfermagem ou obstetrícia costuma ser a figura mais próxima à mulher – e que sua assistência ou participação no parto de risco habitual tem potencial de reduzir medidas desnecessárias ou perigosas e garantir um cuidado integral à mulher e sua família” (UNFPA, 2021, p. 52).

Segundo as parteiras entrevistadas, tais serviços partem da estrutura do SUS e nenhuma comentou sobre a assistência ao parto no setor de saúde suplementar⁷³.

O atendimento integral, ofertado a gestantes e à comunidade, cobre quatro importantes dimensões: processos terapêuticos fitoterápicos, prescrições alimentares preventivas e curativas, mediação religiosas e regimes de conduta social. Desse modo, as parteiras tradicionais têm em seu repertório de saberes e práticas um conjunto de remédios, banhos, chás, garrafadas, produzidos com elementos da natureza e que são aplicados para prevenção da dor e para a cura dos problemas físicos e de outras ordens; um conjunto usado para as mulheres, mas não exclusivamente, sendo acionado com outros membros da comunidade. Elas também detêm os saberes religiosos de rezas e benzeduras que ajudam no parto, que se estendem para a cura do ‘mau-olhado’ e outros estados de sofrimentos psicológicos e físicos. Cuidam da alimentação adequada de grávidas e puérperas e também de crianças e dos membros da comunidade em adoecimentos específicos. Elas ainda estendem o cuidado para a família da gestante, trabalhando no aconselhamento, resoluções de conflitos e produção de rede de apoio necessária para o bem estar da mulher, ajudando a melhorar a dinâmica doméstica e as relações de vizinhança (DOSSIÊ PARTEIRAS TRADICIONAIS DO BRASIL, 2021, p. 51).

Tendo em vista a relevância das parteiras tradicionais na promoção dos direitos reprodutivos e sexuais em seus espaços de atuação é que desde os anos 2000, o Ministério da Saúde prevê que as parteiras atuem em rede com os profissionais de saúde e as esferas governamentais (estadual e municipal) para a garantia desses direitos. Porém, antes mesmo de ser tornar direitos previstos em normativas nacionais e internacionais, as parteiras já atuavam como promotoras dos direitos sexuais e reprodutivos em suas comunidades, pois trabalham com uma abordagem integral e holística de saúde.

As Parteiras possuíam um conhecimento vasto sobre o corpo e saúde da mulher. Londa Schiebinger (2001, p. 209) salienta que elas eram especialistas em saúde da mulher, seu conhecimento tradicional era transmitido ‘através da rede de relações entre as mulheres, de mãe para filha e de parteira para vizinha’. Beatriz Weber (1999, p. 178) complementa Londa Schiebinger (2001) ao destacar que o conhecimento prático ocorria ‘provavelmente no contato com outras parteiras mais velhas, que guardavam conhecimentos do funcionamento do corpo feminino que não eram comuns’. Miguel Angel Quintanilla (2016, p. 87) ao refletir sobre a técnica argumenta que a mesma consiste em ‘um conjunto de conhecimentos que servem para resolver problemas práticos’ e ‘são entidades culturais ou formas de conhecimento: algo que se pode apreender e transmitir através de diferentes processos de aprendizagem’. Segundo Viera Pinto (2001, p.136-137) a técnica é ‘uma propriedade inerente à ação humana sobre o mundo e exprime por essência a qualidade do homem, como ser vivo’ ela não se dicotomiza da cultura, pois ambas estão ligadas ao homem desde sua forma embrionária. A partir desta reflexão, podemos perceber o conhecimento empírico das parteiras como um conhecimento técnico (BUENO, 2018, p. 268).

⁷³ “Saúde suplementar é o conjunto de ações e serviços desenvolvidos por operadoras de planos e seguros privados de assistência médica à saúde e que não têm vínculo com o Sistema Único de Saúde (SUS). A regulação e fiscalização dessas atividades é feita pela Agência Nacional de Saúde Suplementar (ANS)” (SALVATORI; VENTURA, 2012).

Segundo Weber (1991) e Aquino (2006), o auxílio à parturiente pelas parteiras estava direcionado a cuidar de variados incômodos do útero, como doenças venéreas e inflamações, tratadas com “lavagens de água fervida e líquidos ‘perfumosos’, tampões de tecido introduzidos no útero (curativos), ‘sublimados corrosivos’” (WEBER, 1991, p. 178). O uso das plantas e ervas medicinais era e continua sendo um aliado do trato das parteiras para tratamento de doentes. As parteiras ainda possuíam um vasto repertório de métodos contraceptivos e abortivos. Londa Schiebinger (2001, p. 210) destaca que elas “tinham acesso a mais de 200 contraceptivos e abortivos” que foram apagados com o estabelecimento da medicina moderna.

O trabalho em contato com os profissionais do SUS, sejam estes na atenção básica ou nos hospitais/maternidades, as parteiras relatam que acontece há quase uma década (ou um pouco mais). Para as parteiras que apresentam uma formação técnica ou as que já apresentam um trabalho de muitas décadas de parteria e são reconhecidas como lideranças em suas comunidades, a relação com os profissionais da saúde⁷⁴, segundo seus relatos, atualmente é mais tranquila. Inclusive, chegaram a se referir a suas formações técnicas como possibilidade de ter mais poder de barganha nos seus ofícios tradicionais e, também, direito a salário e aposentadoria, atuando no âmbito da saúde.

Para chegar em um tratamento mais equânime entre os profissionais de saúde e as parteiras foi necessário cada um(a) ir reconhecendo suas funções, a partir de suas epistemes, seus possíveis encontros e irem se respeitando. Margarida afirma que “com as enfermeiras e assistentes sociais dos postos, do hospital, a relação é boa, boa, são coisas que você tem que respeitar o espaço de cada um”, no entanto, ela relata alguns episódios mais constrangedores

⁷⁴ “A trajetória de enfermeiras(os) obstétricas(os), obstetizas e até de parteiras é, de forma geral, ligada a movimentos sociais e coletivos, seja de alunas(os) de cursos e universidades, de entidades de classe, de profissionais da saúde ou de mulheres usuárias dos serviços de saúde. Em coletividade, essas(es) profissionais vêm, historicamente, se organizando para promover a garantia e a ampliação dos direitos sexuais e reprodutivos – inclusive quando o que hoje conhecemos como direitos ainda nem eram chamados assim, décadas e décadas atrás. Organizações internacionais e da sociedade civil também articulam esforços, a partir de estratégias como a publicação de relatórios, para a promoção e garantia de direitos mundo afora. Atualmente, a demanda se concentra bastante na busca por integridade corporal e psicológica nos processos de parturição, tanto no SUS quanto na saúde suplementar. As principais reivindicações alavancadas até o momento no Brasil incluem o acesso ao planejamento reprodutivo, às informações e aos insumos de saúde; o acesso ao parto humanizado e baseado em evidências; e à redução do excesso de intervenções obstétricas, ainda que parcialmente. O cuidado das profissionais com as mulheres se dá em ações como: liberação de alimentação, higiene e privacidade no trabalho de parto, elucidação de dúvidas sobre o processo do parto e empoderamento da mulher para dar à luz. Pode, ainda, promover a assistência técnica adequada no acompanhamento do trabalho de parto, bem como a orientação nos cuidados imediatos com o recém-nascido. A atuação fortalecida das profissionais, que exerce ‘defesa’ contra eventuais violências, é um dos atributos de destaque na prática diária das profissionais Hoje, enfermeiras(os) obstétricas(os) e obstetizas contribuem para a ressignificação do parto. Ainda que não esteja capilarizado no Brasil, o trabalho dessas(es) profissionais costuma ser referência na atenção humanizada à gestação, ao parto e ao nascimento em hospitais, centros de parto normal e em partos domiciliares, além das atividades já consolidadas na assistência à saúde sexual e reprodutiva e na atenção ao pré-natal, contempladas na atenção primária à saúde” (UNFPA, 2021, p. 52).

com alguns médicos. De modo geral, as parteiras desta pesquisa não relataram episódios com outros profissionais, que não os médicos, que tivessem tido problemas de alguma ordem. Tampouco, elas aprofundaram essa questão, pois, apesar de serem consideradas como colaboradoras do SUS, as funções exercidas por essas parteiras em suas comunidades é de forma autônoma.

No próximo capítulo, trataremos como se dá essa incursão das relações das parteiras nas políticas públicas e a atuação do Estado (via Ministério da Saúde e SUS) para garantia de reconhecimento da profissão e direitos trabalhistas. Por enquanto, seguiremos a discussão, a partir das entrevistas, como se dão as relações entre as parteiras tradicionais e os médicos, percebendo os encontros e desencontros entre esses conhecimentos de base epistemológicas e lugares de práticas diferentes, mas que podem se encontrar de forma “simbiótica” seguindo a ideia de “simbiose” de Dona Prazeres, parteira tradicional de Pernambuco, que afirma que a sabedoria do conhecimento da parteira é saber dos seus próprios limites (DOSSIÊ PARTEIRAS TRADICIONAIS DO BRASIL, 2021).

3.7 (DES)ENCONTROS COM O CONHECIMENTO BIOMÉDICO

A hegemonia do conhecimento biomédico no Ocidente foi sendo construída a partir do século XVI sob a influência da modernidade iluminista, em que o “homem” foi colocado no centro dos debates: “Esse projeto crê na Razão como meio pelo qual o homem pode conquistar a liberdade e a felicidade sociopolítica. Ela é capaz de evolução e de progresso” (VITAL, 2014, p. 1). O conhecimento científico, então, vai se fortalecendo como meio de explicar a separação entre o “homem racional” e a “natureza”, dicotomia fundamental que funda a ciência europeia moderna.

Nomear e classificar têm sido tarefas fundamentais da ciência moderna, uma forma de conhecimento da Natureza e dos seres humanos cuja história é narrada como resultado de uma revolução na forma de ver e explicar o mundo. Os alicerces do conhecimento científico moderno foram fundados em centros culturais europeus renovados com o ímpeto humanista, especialmente na Itália, onde as universidades passaram a fornecer novos modelos e métodos de investigação a respeito da Natureza e dos seres humanos. No que diz respeito à medicina, mesmo nos quadros dos dogmas cristãos, desenvolveu-se um conhecimento fundamentado na observação direta, no empirismo, numa lenta, mas implacável revelação dos segredos do corpo humano, exposto no teatro das dissecações (Delumeau, 1994). Embora não se possa falar ainda de uma ciência experimental, os intelectuais renascentistas deram os primeiros e decisivos passos em direção ao conhecimento da Natureza, procurando estabelecer uma nova e mais atuante participação do espírito humano na compreensão da ordem do universo regido pelos desígnios de Deus (MARTINS, 2014. p. 21).

Com a separação dos campos do conhecimento científico, o estudo do corpo humano e seus processos é contemplado pelo conhecimento médico. Segundo Martins (2014), um dos pontos principais dos estudos do corpo humano foi influenciado pela dicotomia natureza/cultura, onde a “mulher”, o “feminino” estavam associados à natureza. Simbolicamente, a natureza é associada à feminilidade, representada por alegorias, pela figura feminina e em textos. O pensamento filosófico e científico que se estruturou a partir de então, não apenas começava a decifrar a linguagem do mundo físico e a conhecer suas regularidades, mas a conceber o conhecimento como um processo objetivo fundado no princípio da separação entre o observador e a realidade. “Este princípio de natureza dicotômica acompanha outras dicotomias igualmente importantes para a produção do conhecimento científico como emoção/razão, particular/universal, corpo/mente” (MARTINS, 2014, p. 21), todas fortemente marcadas por valores culturais situados desde a Europa.

Tal visão a respeito da ciência envolvia poder, domínio e controle do homem sobre a natureza, sendo a ciência o meio pelo qual a ambição humana pelo poder encontraria seu melhor emprego. Dessa forma, um dos significados das dicotomias do pensamento científico é o exercício do poder e a dominação de um dos pares sobre o outro. Martins continua no seu argumento ao afirmar que a lista das dicotomias remontava ao tempo de Aristóteles,

e que um dos seus mais fortes significados é aquele associado ao gênero. Para entendermos melhor esta leitura feminista da epistemologia científica, tomemos uma das mais significativas dicotomias produzidas por este tipo de conhecimento: natureza/cultura. [...] A Natureza deveria ser conhecida na sua verdade para servir ao homem, ser sua ‘escrava’, o autor utilizava-se do vocabulário da dominação para melhor representar a relação que ele imaginava ser análoga ao conhecimento da Natureza (MARTINS, 2014, p.22).

Por consequência, o conhecimento biomédico molda-se de acordo com os objetivos pelos quais foram criados o conhecimento científico moderno, que eram o de explicar e praticar o domínio do homem para com a natureza (PORTELLA, 2017). No campo dos estudos anatômicos, segundo Martins (2014) e Federici (2017), as separações culturais patriarcais que existiam no campo do simbólico na sociedade europeia, em meados do século XVI, foram transladados para o estudo da anatomia dos corpos dos homens e das mulheres em relação ao sexo. E, em paralelo, os estudiosos também tentavam explicar essas diferenças sexuais a partir dos comportamentos sociais. No caso, o pensamento filosófico, que embasava a criação desse novo conhecimento, refletia sobre as diferenças entre homem e mulher e associava esta última à natureza aos estudos de anatomia, que seriam as matrizes do conhecimento biomédico moderno.

As representações anatômicas da diferença sexual indicam que um conhecimento novo como a anatomia seiscentista, baseada no olhar, utilizava esquemas mentais ou modelos representativos antigos para tornar o que era novo reconhecível, familiar. Um excelente exemplo da dinâmica dessas representações anatômicas são as ilustrações do corpo feminino. Entre os médicos e filósofos da época de Vesalius e Matteo Colombo prevalecia a idéia da imperfeição ou da incompletude do corpo feminino. Diante de uma estrutura anatômica nova como, por exemplo, o clitóris, os anatomistas utilizaram o seu esquema conceitual para representá-lo. Este novo e desconhecido órgão foi visto como um pênis, uma estrutura análoga ao modelo anatômico do corpo masculino (MARTINS, 2014, p. 29).

O conhecimento biomédico, à vista disso, é construído a partir de uma divisão de gênero marcadamente patriarcal. Ademais, esse conhecimento se apropriou dos conhecimentos considerados “mágicos” e não científicos das mulheres curandeiras, parteiras, erveiras, nomeadas pejorativamente como “bruxas”, ao mesmo tempo em que auxiliava na perseguição dessas detentoras da “magia” (FEDERICI, 2017; EHRENREICH & ENGLISH, 2017). O conhecimento moderno médico nasce como forma de controle e entendimento dos corpos, racionalizando, medindo, quantificando, nomeando, observando esses corpos para se afastar do não controle que a magia disseminava, segundo seu ponto de vista. Contudo, o aparente ganho com o conhecimento da medicina de saber lidar de forma racional sobre os limiares da vida e da morte foi pago com um preço muito alto.

Se consideramos o contexto histórico no qual se produziu a caça às bruxas, o gênero e a classe das acusadas, bem como os efeitos da perseguição, podemos concluir que a caça às bruxas na Europa foi um ataque à resistência que as mulheres apresentaram contra a difusão das relações capitalistas e contra o poder que obtiveram em virtude de sua sexualidade, de seu controle sobre a reprodução e de sua capacidade de cura (FEDERICI, 2017, p. 305).

De acordo com Silvia Federici (2017), o que morreu foi o conceito do corpo como receptáculo de poderes mágicos que havia predominado no mundo medieval. Na realidade, este conceito foi destruído. Por trás da nova filosofia, está a iniciativa do Estado, a partir da qual os filósofos classificavam o “irracional” como crime (FEDERICI, 2017). Tal intervenção estatal foi a base fundamental da filosofia mecanicista. Desse modo, o “saber” apenas pode converter-se em “poder” se conseguir fazer cumprir suas prescrições. Isso significa que o corpo mecânico, o corpo-máquina, não poderia ter se convertido em modelo de comportamento social sem a destruição, por parte do Estado, de uma “ampla gama de crenças pré-capitalistas, práticas e sujeitos sociais cuja existência contradizia a regulação do comportamento corporal prometido pela filosofia mecanicista” (FEDERICI, 2017, p. 257). Por isso, que em plena era da Razão, encontramos um ataque feroz ao corpo, firmemente apoiado por muitos dos que subscreviam a nova doutrina. Assim é como a leitura crítica feminista que intercruza gênero, classe, raça,

analisa o ataque contra a bruxaria e contra a visão mágica do mundo. E, apesar dos esforços da Igreja, tal visão mágica do mundo seguia predominante em escala popular durante a Idade Média.

A erradicação destas práticas, além de deslocar o poder e controle sobre a saúde, doença e cura, para a autoridade do conhecimento científico médico, era uma condição necessária para a racionalização capitalista do trabalho, dado que a magia aparecia como uma forma ilícita de poder e como um instrumento para obter o desejado sem trabalhar (FEDERICI, 2017). “A magia mata a indústria”, segundo Francis Bacon, que Silvia Federici recupera em sua obra, mostrando que ele admitia “que nada lhe parecia mais repulsivo do que a suposição de que alguém poderia alcançar coisas com um punhado de recursos inúteis e não com o suor de sua própria testa” (FEDERICI, 2017, p. 259).

Além desses fatores que permitiram o deslocamento do manejo da cura e cuidados com o corpo, com a saúde das curandeiras, erveiras, parteiras para a figura do médico, houve uma correspondência das “bruxas europeias” e os modos de controle e subjugação dos povos quando se começa o empreendimento do colonialismo nas Américas (FEDERICI, 2017). Os povos nativos e os africanos escravizados, segundo Federici (2017), tiveram um destino parecido ao das mulheres europeias fornecendo ao capitalismo que recém começava a se formatar o aparentemente inesgotável fornecimento de trabalho necessário para a acumulação primitiva de capital.

Os destinos das mulheres na Europa e dos ameríndios e africanos nas colônias estavam tão conectados que suas influências foram recíprocas. A caça às bruxas e as acusações de adoração ao demônio foram levadas à América para romper a resistência das populações locais, justificando assim a colonização e o tráfico de escravos ante os olhos do mundo. Por sua vez, de acordo com Luciano Parinetto, a experiência americana persuadiu as autoridades europeias a acreditarem na existência de populações inteiras de bruxas, o que as instigou a aplicar na Europa as mesmas técnicas de extermínio em massa desenvolvidas na América (Parinetto, 1998). No México, entre 1536 e 1543, o bispo Zumárraga conduziu dezenove julgamentos que envolviam 75 hereges indígenas, em sua maioria selecionados entre os líderes políticos e religiosos das comunidades do México central, muitos dos quais tiveram suas vidas acabadas na fogueira. [...] Cacas as bruxas também eram conduzidas no Peru com a finalidade de destruir o culto aos deuses locais, considerados demônios pelos europeus. [...] Nas colônias, as mulheres também eram as mais passíveis de acusações por bruxaria, porque, ao serem especialmente desprezadas pelos europeus como mulheres de mente fraca, logo se tornaram as defensoras mais leais de suas comunidades (Silverblatt, 1980, pp. 173, 176-9). O destino comum das bruxas europeias e dos sujeitos coloniais pode ser ainda melhor demonstrado pelo crescente intercâmbio, ao longo do século XVII, entre a ideologia da bruxaria e a ideologia racista que se desenvolveu sobre o solo da Conquista e do tráfico de escravos (FEDERICI, 2017, p. 358)⁷⁵.

⁷⁵“Siguiendo a Federici (2017) quien, a su vez, se apoya en la teoría de Luciano Parinetto1 (p. 313), hago un análisis social e histórico, haciendo énfasis en los siglos XVI al XXI, de los mecanismos utilizados en Europa, exportados hacia América y reciclados nuevamente hacia Europa, para desarticular y desaparecer las parterías

Se temos, assim, correspondências quanto às formas de controle e subjugação para empreender o colonialismo entre os tratamentos dados para as bruxas europeias e os povos subjulgados pelo colonialismo, é necessário indicar que, antes de pensarmos no gênero e na raça como fatores que o patriarcado colonial submeteu e dominou, temos o fato da espiritualidade ou conexão com o mundo imaterial como ponto comum dessas culturas em que isso foi motivo central para justificar a colonização (FREDERICI, 2017; GROSGOUEL, 2016). “Historicamente, a bruxa era a parteira, a médica, a adivinha ou a feiticeira do vilarejo, cuja área privilegiada de competência [...] era a intriga amorosa” (FREDERICI, 2017, p. 362), ou seja, tais funções, curiosamente, ainda podemos encontrar na parteria tradicional no século XXI, como pode ser percebido na fala de Margarida ao mencionar que: “Porque aí o médico é eu, a parteira é eu, o santo é eu, o médico ali do povo é eu, a rezadeira é eu, a braba é eu, o delegado é eu, o sargento é eu, a psicóloga, a advogada...”. E tal fato demonstra que a correspondência de tratamento patriarcal-colonial da Europa para com as pessoas colonizadas nas Américas abarca não somente as mulheres negras e indígenas, mas também inclui os homens negros, principalmente, como uma correspondência do lado diabólico incontrolável conectado ao vigor físico-sexual “natural”⁷⁶.

Com a perseguição à curanderia popular no território da colônia, as mulheres (parteiras, pajés, feiticeiras, mulheres sábias, Iyás – mães de santo) e homens (feiticeiros, griôs, puxadores

pre y pos hispánicas y las parterías europeas, a través de interacciones de estas parterías con ciencias bio-exactas: medicina, biología, física, química y matemáticas; y con dimensiones propiamente sociales: jurídica, religiosa, expresión misógina, económica y pedagógica (Ramose, 2016, p. 152). Enfatizo los hechos históricos por medio de los cuales estas ciencias y dimensiones sociales, mediadas por mecanismos ideológicos de poder, implicaron para las parterías tradicionales tanto la eliminación física de sus integrantes como la estigmatización, condena, desplazamiento, suplantación, confiscación, reformulación y desaparición de saberes, prácticas e instrumentos y, como impacto irreversible, la desarticulación y desaparición de las matronas originarias en Europa, la desaparición parcial de las parterías prehispánicas y la paulatina desarticulación de las parterías poshispánicas. En cambio, en este proceso, la medicina ha sido nutrida evolucionando a biomedicina y, posteriormente, se ha estructurado como el paradigma biomédico mundial, el cual ha sido utilizado dualmente: como instrumento de beneficio social y como arma de control y etnocida contra las parterías tradicionales. Los mecanismos de estas interacciones, como ya mencionamos, provocaron la desarticulación y desaparición física de las matronas originarias de Europa, además de sus saberes y prácticas. Asimismo, en las colonias europeas Luciano Parinetto sostiene que existió un proceso retroactivo o efecto bumerán Europa-América-Europa. Según Parinetto la caza de brujas en América (incluyo a las parteras pre y poshispánicas), tuvo un considerable impacto en Europa sobre la ideología de la brujería, así como en su cronología. En este trabajo el tratamiento, aparentemente separado de los nexos y transacciones entre el capitalismo/globalización, las parterías, las ciencias y ciertas dimensiones sociales, no exenta sus relaciones contradictorias y, como menciona Ramose, ‘en modo alguno su superposición, convergencia, refuerzo mutuo e incluso la unidad orgánica entre ellas’” (LAVÍN, 2021, p. 24-25).

⁷⁶“ No entanto, a sexualização exagerada das mulheres e dos homens negros — as bruxas e os demônios — também deve ter como origem a posição que ocupavam na divisão internacional do trabalho surgida com a colonização da América, com o tráfico de escravos e com a caça às bruxas. A definição da negritude e da feminilidade como marcas da bestialidade e da irracionalidade correspondia à exclusão das mulheres na Europa — assim como das mulheres e dos homens nas colônias — do contrato social implícito no salário, com a consequente naturalização de sua exploração” (FREDERICI, 2017, p. 360).

de ossos, rezadores, erveiros, curandeiros) (NOGUEIRA, 2016) foram expropriados de um patrimônio de conhecimento experiencial, relativo a ervas e remédios curativos, que haviam acumulado e transmitido de geração a geração. Uma perda que abriu o caminho para uma nova forma de controle: o “surgimento da medicina profissional, que, apesar de suas pretensões curativas, erigiu uma muralha de conhecimento científico indisputável, inacessível e estranho para as ‘classes baixas’” (EHRENREICH; ENGLISH, 2017, p. 50).

Para as autoras Ehrenreich e English (2017), a caça às bruxas fez parte de uma estratégia do Estado e da Igreja para monopolizar o conhecimento acerca da cura de doenças e legitimá-lo como conhecimento médico através das universidades criadas no Renascimento. A medicina, ao tornar-se uma profissão alicerçada pela autoridade da linguagem técnica e da educação universitária, transformou-se em uma atividade reservada aos homens, de forma que a situação das parteiras e das outras pessoas do trato com a saúde tornaram-se uma ameaça ao monopólio do conhecimento⁷⁷. A caça às bruxas não conseguiu acabar com esses ofícios, mas teve como consequência a transformação de sua prática em atividade errada, diabólica, suspeita (EHRENREICH, ENGLISH, 2017; VIEIRA, 2002; BRASIL, 2010).

A visão de mundo e o sistema de valores que estão na base de nossa cultura, da assim chamada racionalidade científica moderna, foram formulados em suas linhas essenciais nos séculos XVI e XVII – a Idade da Revolução Científica⁷⁸. No campo da biologia, o paradigma mecanicista se concretiza na compreensão de que os organismos vivos funcionam como máquinas, constituídas de partes separadas, e de que é possível compreender o seu funcionamento pelo estudo isolado de cada parte. A fragmentação exagerada faz com que muito se saiba sobre as partes componentes dos organismos vivos, mas pouco se conheça sobre suas funções enquanto totalidades integradas e suas interações com o meio ambiente (MARTINS, 2014).

⁷⁷ No final do século XVI, a profissão de parteira começou a sofrer um declínio, devido à utilização do fórceps obstétrico, que foi inventado pelo cirurgião inglês Peter Chamberlen (1540–1596). O fórceps trouxe mudanças radicais à assistência obstétrica, substituindo paulatinamente a embriotomia e desafiando a noção do parto como um ato comandado pela vontade divina e introduzindo a noção do parto como um ato controlado pela vontade humana (OSAVA; TANAKA, 1997). Apesar disso, até o século XVI persistiu um forte sentimento contrário ao ingresso dos homens na arte de partejar, exceto em casos extremos, quando a assistência cirúrgica era necessária (BRASIL, 2010).

⁷⁸ “Esse novo paradigma, que passou a ser conhecido como newtoniano-cartesiano ou mecanicista, tem como características fundamentais (CAPRA, 1996; LUZ, 1988; TAVARES, 1993): - O mecanicismo – concepção do universo, da natureza, do homem, como se fossem máquinas, governados por leis matemáticas exatas. - O empirismo – apenas o conhecimento construído a partir de fatos concretos, passíveis de serem percebidos pelos sentidos e passíveis também de serem medidos e quantificados, teria valor científico. - O determinismo – uma vez conhecendo-se as leis que causam os fenômenos seria possível determinar com precisão a sua evolução. - A fragmentação – a decomposição do objeto de estudo em suas partes componentes, perdendo-se, muitas vezes, a visão do todo. - O reducionismo – a perda da visão sistêmica e complexa dos processos. - A separação entre mente/corpo, sujeito/objeto, ser humano/natureza, razão/intuição” (BRASIL, 2010, p. 26).

A medicina adotou a concepção reducionista da biologia, que é a perda da visão sistêmica e complexa dos processos, constituindo-se no modelo biomédico, ainda predominante nas práticas de saúde, que tem como centralidade o processo saúde/doença sob uma ótica puramente biológica/corporal, desconsiderando os aspectos psicológicos, culturais, sociais e econômicos (PORTELLA, 2017). Ao concentrar-se em partes cada vez menores do corpo, a medicina moderna perde de vista o ser humano como um todo e sua inter-relação com o contexto em que vive (MARTINS, 2014).

De acordo com os rumos dos campos especializados do conhecimento biomédico, a obstetrícia, como disciplina científica, surge na França, nos séculos XVII e XVIII. Esse fato viria a desapropriar, paulatinamente, as parteiras do direito de exercício de seu ofício e negar a validade da sua produção de conhecimento, consolidando a entrada dos homens no cenário do parto como médicos. Acirram-se os conflitos entre os médicos e as parteiras/obstetizes e a disputa entre estes dois atores pela assistência ao parto, conflitos estes que persistem até os tempos atuais (MARTINS, 2014).

Assim, a medicina moderna nasce em torno dos últimos anos do século XVIII. O século XIX, então, assiste à consolidação de um novo tipo de prática médica: a medicina como conhecimento científico, que surge no momento histórico da formação da sociedade capitalista, no interior da qual constitui-se o projeto de controle e medicalização dos corpos, tornando-se um paradigma mundial de processos de saúde, doença, cuidado e cura. É nesse contexto que a medicalização do corpo feminino se insere. Cada vez mais, na nossa cultura, acentuou-se o poder da medicina de transformar eventos fisiológicos, como a menstruação, a gravidez e a menopausa, em doenças, e o parto em evento cirúrgico.

Concibo al paradigma biomédico mundial, retomando a Morin (1984), como ‘el conjunto de las relaciones fundamentales de Asociación y/o de oposición entre un número restringido de nociones rectoras, relaciones que van a mandar/controlar a todos los pensamientos, todos los discursos, todas las teorías’, incidiendo en el ámbito de acciones concretas de los procesos salud/enfermedad/atención/cuidado a nivel mundial. El paradigma biomédico mundial es el estadio último y actual, la apoteosis, de la evolución de la medicina a biomedicina dentro del proceso de globalización siendo esta, según Ramose (2016), ‘en última instancia la paradoja de establecer y derribar fronteras al mismo tiempo [...] fronteras físicas, geográficas, intelectuales, culturales, religiosas, políticas y económicas ’(pp.149, 152) (LAVÍN, 2021, p.32)

Até o fim do século XIX, em geral, os partos ocorriam nas casas das famílias, nos domicílios, e eram assistidos por parteiras tradicionais e obstetizes (TANAKA, 1995; BRASIL, 2010). As maternidades não constituíam um lugar seguro para as mulheres darem à luz naquele fim de século, pois, de acordo com Tanaka (1995), havia se ampliado em seis vezes as chances das mulheres morrerem em maternidades em decorrência de infecção puerperal.

Passada a Segunda Guerra Mundial, o parto foi progressivamente institucionalizado, quando os médicos incorporam novos conhecimentos e habilidades nos campos da cirurgia, da assepsia, da anestesia, da hemoterapia, dentre outros. E, com isso, logram diminuir, significativamente, os riscos do parto hospitalar e a morbimortalidade materna e neonatal (TANAKA, 1995).

A institucionalização do parto levou à medicalização e perda da autonomia da mulher como condutora do seu processo de parir. Dessa forma, o modelo de atenção ao parto e nascimento atual é marcado pela medicalização, pelo abuso de práticas invasivas e desnecessárias, potencialmente iatrogênicas, e pela prática abusiva da cesariana. Ocorre o isolamento da gestante de seus familiares, a falta de privacidade e o desrespeito à sua autonomia. De uma maneira geral, rotinas rígidas são adotadas sem a avaliação crítica caso a caso, ao mesmo tempo em que práticas adequadas para um bom acompanhamento do trabalho de parto não são realizadas, como o uso do partograma (BRASIL, 2010, p. 27).

O assim chamado “parto tecnocrático”, em que soluções técnicas e (ou) racionais desprezam os aspectos relacionais, emocionais, sociais e culturais, fundamenta-se na noção de que o corpo feminino é uma máquina incompleta e necessita de intervenções⁷⁹. O parto vai sendo considerado da esfera de atuação médica e de domínio das instituições de saúde, e com isso se dá a consequente destituição da mulher do seu papel de protagonista. Imprime-se a visão deturpada de que é o profissional de saúde quem “faz” o parto (CARNEIRO; VILELA, 2003). A parteira Violeta comenta um pouco sobre sua experiência com os médicos e o que pensa sobre a cesariana. Para ela, as parteiras precisam vir primeiro que os médicos, mas considerando que a intervenção médica acontecerá quando for necessário.

E os médicos já começaram a aprender com nós... tu sabe que os médicos aprendeu com nós? Eles não deixam a gente fazer parto mais, né, é assim? Tá ouvindo? Tá entendendo? Eles não sabiam fazer um parto. Os médico acham melhor fazer uma cesárea do que um parto. E quem fazia parto era parteira. Eu me dava bem com uns médicos e outros não. Mas, tinha médico que eu me dava bem com eles. Os médicos são importantes, porque, às vezes, tem caso que a gente não dá jeito. O médico é que vai dar jeito. Mas, não adianta, né? Um médico é importante porque se a gente não faz uma cesárea, ele faz. A parteira vem primeiro. Elas vem praqui pra poderem ir ao médico, né? Primeiro, elas vem praqui, consultam com a gente e a gente diz a ela que, nois diz a elas como é, como não é. Sabe como é? Como é que elas faz.

⁷⁹“ A hospitalização e o maior domínio das técnicas ampliaram as possibilidades de intervenção, tendo como um de seus resultados o progressivo aumento de operações cesarianas desnecessárias, aumentando os riscos à saúde para as mulheres e bebês e implicando, ainda, em elevação de custos para o sistema de saúde. As taxas de cesárea no Brasil estão muito acima do preconizado pela OMS (15%). Há evidências de que, quanto mais as taxas se distanciam dos 15% preconizados, seja para mais ou para menos, mais forte fica sua associação com a mortalidade materna e neonatal. Configuram-se duas situações: a primeira no SUS, onde são atendidos mais de 70% dos partos, com as taxas de 30,1% em 2006 e 31,8% em 2007; e a segunda no setor de saúde suplementar, onde a taxa foi de cerca de 82,3% em 2008 (BRASIL, 2009). As taxas no SUS e no sistema privado compõem uma taxa nacional de 45,9% dos partos hospitalares informados no País em 2006. A taxa de cesáreas no SUS e a calculada a partir do Sinasc têm aumentado progressivamente desde 1999 (BRASIL, 2008c)” (BRASIL, 2010, p. 28).

Principalmente, essas meninas que é do primeiro, né? Elas chegam aqui nos vai e explica pra elas...

Nesse contexto de institucionalização do parto, de uso abusivo de práticas intervencionistas e cirúrgicas, e de afirmação da ciência como o modo socialmente dominante de produção de verdades, o trabalho realizado pelas parteiras tradicionais passa a ser considerado como uma espécie de trabalho inferior, associado à pobreza e à ignorância, e passa a ser exercido de forma marginal e “clandestina” (BESSA, 1997). Apesar da desvalorização deste modelo de atenção ao parto pelo sistema formal de saúde, o trabalho da parteira tradicional permanece como um recurso importante, muitas vezes imprescindível, para a assistência à saúde da mulher e da criança em comunidades rurais, ribeirinhas, de florestas, povos indígenas, quilombolas e outras comunidades que residem em locais de difícil acesso aos serviços de saúde (BRASIL, 2010; DIAS, 2002).

O conhecimento científico nasce dessa base moderna e é levado pelo mundo no intuito também de controle dos povos e legitimação do imperialismo europeu, o que nos leva a questionar: é possível um elemento do projeto de poder moderno-colonial dialogar com outros tipos de conhecimentos? E compreender que esta é só mais uma forma de fazer ciência dentre tantas outras existentes em diversos povos no mundo? Perguntas relevantes a serem feitas, pois apesar dos avanços proporcionados pelo conhecimento científico biomédico para alcançar a universalização do seu uso, genocídios, roubos de outros conhecimentos, apropriações e extermínios de culturas, os testes com mulheres negras, indígenas e não brancas⁸⁰ para o avanço de técnicas médicas, foram usados. Foi propagada no Ocidente a exclusão, não validação dos conhecimentos tradicionais como o das parteiras desta pesquisa, que, até hoje, vivem e sobrevivem à revelia de séculos de perseguição.

Ao conversar com as parteiras tradicionais sobre como são suas relações com os profissionais de saúde (especificamente médicos(as)), algumas respostas seguiram a argumentação histórica deste capítulo que demonstra uma perseguição por parte da classe médica contra elas. Contudo, outras respostas seguiam pelo caminho do não terem grandes problemas ou nenhum com a classe médica da região onde cada uma reside e trabalha. Pergunto à Margarida como era sua relação com a classe médica em Caruaru-PE e ela responde que foi permeada por acordos construídos ao longo do tempo. Apesar dos conflitos, em que alguns

⁸⁰ “As origens racistas e antiéticas da ginecologia moderna: como o passado afeta o presente da obstetrícia” Annabel Sowemimo. Disponível em: <<https://helloclue.com/pt/artigos/cultura/as-origens-racistas-e-antiéticas-da-ginecologia-moderna>>. Acesso em jun 2023.

médicos já tentaram desrespeitá-la, menciona que sua personalidade, quem ela é, é paritária ao médico, demonstrando que não aceita ser subjugada ou menosprezada:

Eu nasci parenga, né, porque [*o médico*] quis tirar um menino, queria que um menino, era gêmeo, queria que o menino atravessado ajeitasse para o cefálico descer. Se ajeitasse do nada. É, como é que o menino que tava deitado no chão, tem outro nas costas dele, como é que ele vai sair daquele buraco? Como é que vai sair? Aí, eu cheguei lá, ele tava fazendo esse trabalho, né... ‘ele vai descer’, digo mais alto que ele, ‘desce não doutô, ó se ela morrer, aí eu vou dar parte do senhor’... ‘cê tá doido, é?’ Aí, até hoje nós somos meio... quando eu chego lá que ele olha pros meus olho, no olho dele, assim, né... mas quando eu chego lá, que ele tá sentado, eu digo ‘bom dia dotô’, ou boa tarde, boa noite, ele diz ‘boa tarde’.

No relato de Margarida, novamente, a encruzilhada dos conhecimentos se apresenta, explicitando os desencontros diante da assistência do parto de gêmeos. O médico tentou fazer uma manobra pela qual havia a possibilidade da parturiente vir a óbito. Quando Margarida ameaça o médico, caso haja a morte da parturiente, abre-se a possibilidade de escuta da parteira. Margarida atuou como voluntária de um hospital e menciona como se dava a relação dela com os profissionais de saúde no âmbito hospitalar: “quando eu vou pra levar as pessoas, a gente tem um trato lá”, referindo-se às gestantes que ela atende, já que o parto é de alto risco e ela não pode assistir em casa e encaminha ao hospital. Ela complementa sobre como se davam tais relações dentro da maternidade:

Às vezes me responde mal, né? Na Casa de Saúde também, às vezes, eu vou levar menina com 8 meses, quando a menina foi contar... porque eu só sei se existe alguma coisa se você me contar, aí, o médico disse ‘cale-se’. Esse não, outro médico. Aí, eu disse ‘cale-se não, o senhor tá com os ouvido é pra escutar’. É se eu chegar lá e não me barrem, eu entro, em qualquer um hospital, fico lá com meu paciente e no hospital, na Casa de Saúde, na FUSAM, seja lá onde for, eles respeitam o espaço, né? Por primeiro, é uma coisa, se a pessoa tá comigo aqui, aqui eu sou responsável por ele, mas se eu pego, boto o pé no hospital, ali acabou a minha responsabilidade. Eu tô lá, acompanhando do pai, da mãe, do marido, mas acabou a minha responsabilidade. A minha responsabilidade é chegar e dizer pro médico: “Doutô, tá assim, assim, tantas horas, tá comigo, mas aí não evoluiu, a pressão tá alta”, algum problema que teve e eu fui levar, entendeu? Aí, é por isso que a gente, se o médico vai fazer procedimento lá, eu respeito o procedimento dele. Se lá, na Casa de Saúde, não tenho ordem de fazer toque, de examinar, eu não vou fazer isso, porque...agora, se ele chegar, já chegou e me mandou, aí eu vou e faço. Mas, aí, tem pessoas, tem mulheres, tem parteiras, que se *esplanece* do cargo que tem, tendeu?

O médico, segundo Margarida, destilou sua autoridade instituída no poder que apresenta o conhecimento biomédico exercido por um homem. Porém, ela também reconhece, em outro momento, que existe diálogo entre os lugares em que atuam cada profissional de saúde. Quando ela acompanha as mulheres que não conseguiram parir com ela, o encaminhamento é feito para o hospital demonstrando que a intervenção do conhecimento biomédico é necessária no caso em questão. Nenhum conhecimento, então, é melhor que o outro, ambos são importantes em seus devidos momentos. E no fim da fala, ela ainda traz uma questão que é algumas parteiras

passam do ponto quando tem algum poder, que é quando ela se refere ao “tem pessoas, tem mulheres, tem parteiras, que se *esplanece* do cargo que tem, tendeu?”, mostrando que tais jogos de poder podem ser ativados por mulheres parteiras, mas não comparado ao que temos quando se trata dos profissionais médicos que ainda, de maneira geral, atuam numa posição hierárquica superior a outros profissionais da saúde não médicos.

Líria, por sua vez, relata sobre a abertura de maternidades na sua região como um ponto central das mulheres gestantes pararem de procurar a assistência das parteiras no pré-natal, parto e pós-parto. Líria é uma parteira que atualmente está parada quanto ao seu ofício de parturição, contudo isso não a faz menos parteira.

O que aconteceu foi que depois que ... era assim, ninguém tinha assistência médica; ninguém tinha nada e depois que as mulheres começaram a fazer pré-natal, que abriu a maternidade, aí todo mundo só procurou a maternidade, a maternidade, a maternidade. Aqui mesmo, nessa comunidade, dificilmente uma pessoa... agora já tá havendo assim... que muitas pessoas procuram as parteiras, só que aquelas mais antigas, que nem Azaleia, que é bem sábia, né? E ela faz parto direto e a gente... depois que a gente parou, fez o curso... nenhuma mais, acho, nenhuma fez parto, a não ser Azaleia.

O curso ao qual ela se refere são as formações técnicas que garantem que elas tenham um trabalho com salário e garantias trabalhistas, algo que não está assegurado no ofício das parteiras tradicionais. Líria ainda comenta sobre o que pensa da ligação ou do conflito que tem entre o conhecimento das parteiras tradicionais e o conhecimento científico, médico. Ela acredita que as parturientes com o acompanhamento médico sofrem mais.

Porque se você tá com uma pessoa em casa você tem todo o cuidado, você dá um chá, você faz uma massagem e lá tem aquela cama que eu acho *horríve*, acaba com a mulher. Meus partos foi tudo na maternidade, mas eu não gostei... gostei, porque tive, né? Mas, um chega liga, outro chega e não liga, lhe abandona...tem muita mulher que é muito escandalosa, elas *grita*, elas *faz show*, elas faz tudo e ali elas ficam completamente desprezada. Tem uma hora que ‘tá nascendo, tá nascendo’, ‘Tá não, mulher!’. Eu digo porque já passei por isso e já vi muito, né? ‘Tá nascendo, não mulher. Não vem agora não’. Que nem eu vi uma que ‘chegue, chegue, chegue aqui, a criança tá nascendo’. ‘Tá não, mulher. Você é muito escandalosa, tá na hora ainda não’ ... Tá, não, né? Só que na hora, a criança tava nascendo. Eu vi, eu tava na cama, eu disse ‘chegue’, segurei assim o lençol. ‘Chegue, que a criança tá nascendo’. Né, foi quando leva tudo correndo, na carreira, pega aquelas maca e se a pessoa não se aguentar cai de cima. Eu acho que elas sofrem muito mais.

O relato de Líria traz as diferenças do “cuidado” abordado pelos conhecimento biomédico e o tradicional das parteiras. Para Líria, o cuidado no conhecimento biomédico praticamente não existe, diferente do tradicional que é referenciado ao mencionar o “em casa você tem todo o cuidado, você dá um chá, você faz uma massagem”. Ou seja, o cuidado provindo das parteiras tradicionais está assentado no respeito ao tempo de cada parto, aos

desejos e autonomia da parturiente (PORTELA, 2017). Essa relação não apresenta força autoritária. Há uma hierarquia simbólica entre a que detém o conhecimento com o partejar e aquela que pede ajuda, não se demonstrando como de ordem vertical. A dádiva é entregar para a comunidade o dom recebido espiritualmente e receber da comunidade o reconhecimento imprescindível para se seguir no trabalho. Realidade diferente do hospital e do trato com os profissionais médicos em geral. “Sem essa troca, não há ofício de parteira, pois saúde e cultura forjam o atendimento integrado pautado no dar-receber-retribuir contínuo” (DOSSIÊ PARTEIRAS TRADICIONAIS DO BRASIL, 2021, p. 54). Líria termina falando que o cuidado como está posto dentro do hospital está conectado à remuneração que os médicos irão receber e não no fundamento e dom que as conectam ao ofício do partejar, ao cuidado com o processo daquela mulher gestante e sua criança que logo nascerá.

Tulipa Pankararu comenta sobre sua experiência relacionada a seu contato com hospitais, profissionais de saúde e o conhecimento biomédico. Das sete parteiras desta pesquisa, ela foi enfática sobre o terror vivido dentro desses espaços antigamente. O choque entre os paradigmas de cuidado entre um conhecimento e outro é perceptível em sua fala:

Era péssimo, era horrível ir no hospital porque quando nois chegava, nois não entrava. Mas, agora, graças à Deus, melhorou bastante e quando nois chega já tem uns doutor lá que conhece a gente, e eles já deixam a gente entrar e fazer os partos, ajudar. E tem as parteiras lá (...) que a gente ajuda, fica com elas lá e ajuda a fazer o parto. Mas, antes, a gente não entrava não, minha irmã! Principalmente em Itaparica que era ruim, ruim mesmo. Minha irmã, já trabalhou no Hospital de Tacaratu. Ela deixou de trabalhar lá porque era muito cansativo pra ela. Ela trabalha no polo indígena, ela é enfermeira, fazer pré natal, fazer tudo, fazer visita na casa com os doutor, a doutora. Aí, quando chegava, ia trabalhar à noite, em Tacaratu, às vezes, e de manhã, vinha de Tacaratu e tinha que trabalhar no polo, aí muito *cansado* pra ela, aí ela afastou lá do hospital e ficou trabalhando na área indígena e fazendo parto em casa.

Talvez a mudança de comportamento dos profissionais médicos para tratar as parteiras indígenas da aldeia de Tulipa Pankararu de maneira digna hoje em dia dá-se pelas iniciativas do SUS por meio das políticas públicas que promovem a humanização da saúde e especificamente do parto e nascimento nessas últimas décadas. Em Pernambuco, existe um movimento importante em prol da luta e garantia dos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres em vários âmbitos promovido pela sociedade civil desde a década de 1980. Exemplo disso é a atuação do Grupo Curumim⁸¹ que acumula atividades, ações e conquistas políticas nesse âmbito.

⁸¹ Grupo Curumim. Disponível em: <<https://grupocurumim.org.br/>>. Acesso em jun2023.

As políticas públicas direcionadas à humanização no atendimento à saúde no Brasil ganha fôlego nos anos da década de 1990 acompanhando o trabalho de organizações sociais, como o Grupo Curumim e o Cais do Parto, e mais atualmente com o Museu da Parteira no âmbito do patrimônio imaterial desse conhecimento. Além disso, por ser um estado que apresenta uma quantidade relevante de parteiras tradicionais, a sociedade civil e o Estado seguem atuando em parceria para alcançar seus objetivos. Como dentro das aldeias do povo Pankararu existem várias parteiras indígenas em atuação, fechar os olhos para essa realidade, como acontecia antes, não fosse mais possível por parte dos hospitais e maternidades da região. A fala de Tulipa demonstra o sucesso desse trabalho articulado entre a prática das parteiras indígenas Pankararu, Estado e sociedade civil organizada.

Dona Magnólia, quilombola, apresenta uma perspectiva de experiência mais bem sucedida em relação ao trato com os médicos: “Sempre a gente tem muito conhecimento e eles têm muita paciência e eles me escutam. Tenho aprendido muito, eu com eles e eles com eu. Eles vêm praqui, fazer reunião, dar palestra. Eu vou pra lá e a gente fica assim em contato”. Ela menciona que não somente com os médicos, mas com os trabalhadores da área da saúde no geral a relação entre eles é horizontal, de troca. E vai para além da atuação desses profissionais dentro do quilombo. Ela diz que conhece e tem contato com vários médicos em outras cidades do Brasil, como no Rio de Janeiro, em Salvador, em Brasília, em Santo André, em São Paulo, Sorocaba, em que ela já viajou para esses lugares para palestrar demonstrando que a demanda por conhecer a prática das parteiras tradicionais, representada por ela, é um fato. A sua relação com os médicos ganhou, inclusive, a publicação de um livro intitulado “O médico e a rezadeira” de Antônio Lino (2016). Em resumo, o livro trata sobre a história de “uma senhora, matriarca, parteira e líder espiritual de uma comunidade quilombola, e do médico cubano que agora assiste a comunidade”⁸². Uma narrativa que mostra a potencialidade que pode se dar na combinação dos conhecimentos popular, espiritual, técnico e científico quando isso é feito com generosidade, humildade, respeito e em prol da saúde e do bem viver das pessoas.

⁸² Informações disponíveis em: <<https://editora.redeunida.org.br/project/o-medico-e-a-rezadeira/>>. Acesso em jun 2023.



Figura 5- Capa do livro “O médico e a rezadeira” de Antonio Lino (2016).

Por último, a experiência de DonAzaléia nos mostra a atuação de uma parteira tradicional dentro da maternidade. Nessa época, DonAzaléia nos conta que, dentro da maternidade, as parteiras intermediavam os partos por elas mesmas. Os médicos que estavam lá, ou durante o dia ou durante a noite, eles iam atender outras necessidades de saúde, não interviam nos assuntos de parto, somente quando as parteiras pediam.

Então, tinha noite que o negócio era *drobada*, me chamavam de ‘mão de anjo’, ‘canela de anjo’. Teve um dia que eu tava num – eu fui residente de lá – mas, tinha um dia que era exclusivamente só eu, era meu plantão *drobado*, e elas diziam ‘pronto, estamos *reiidadas*’ não é nem ferrada é *reitada*. Ai, começava a chegar, porque eu não tava mais morando na comunidade, tava lá então todo mundo ia pra maternidade. Lá era um espaço sagrado assim para o parto, esse espaço foi fechado por questões politiquieras, mas ele era um espaço que as pessoas chegavam e a pessoa fazia uma avaliação, verifica a pressão, verifica se está com febre, e ‘pergunta a esta mulher se ela já comeu, se ela tem marido, se ela quer comer, ela não pode com vergonha de dizer que tá com fome, tem que dizer...’ E era um ... ali sim, era um espaço humano. Eu estagiei lá nos cursos. Não tem problema, porque teve duas coisas que eu não quis fazer: não quis cortar, cortei pra não perder minha nota – e usei um fórceps, pra mostrar que eu tinha coragem de usar, não de colocar aquilo dentro de uma mulher. Fórceps é isso aqui daqui pra cá, é aquilo que Deus me deu (diz, batendo no braço), minhas mãos, os braços porque eu sei por onde vou caminhar, até que largura eu posso abrir, por até eu posso chegar, como eu vou encontrar essa criança e de que forma eu trazê-la também... fórceps, é um pedaço de ferro que não dá tato pra gente saber o que a gente está fazendo e até hoje esse tipo de parto é feito como também fazem o movimento de pegar a mulher deitada e empurrar aqui – que quase acabaram com a vida de uma amiga minha - é manobra de Kristi (kristeller)! Aquilo ali não é uma manobra de Cristi não, nem de Cristian, aquilo é uma manobra de maluco, porque o parto, quanto mais a gente se inclina, melhor ele será. Ele será adiantado, quanto mais a gente verticaliza mais facilidade esse parto terá. A episiotomia também, desnecessário...

Ao mesmo tempo que DonAzaléia apresenta uma narrativa de sucesso quanto aos partos dentro da maternidade, ela também fala de como se dá o choque entre os conhecimentos biomédico e tradicional. De como ela necessitou utilizar do conhecimento biomédico, mesmo que desnecessário, para mostrar aos médicos que ali estavam que ela, enquanto parteira tradicional, sabia utilizá-lo, porém, não está de acordo com o fundamento de seu conhecimento.

Ela precisa provar aos médicos que não é incapaz de praticar o conhecimento biomédico demonstrando como está dada a hierarquização dos conhecimentos, mesmo que ela nomeie como um lugar “humano” a maternidade onde ela trabalhou por um período enquanto estagiária. Ela não nos informou de qual curso foram esses estágios, porém se infere que foi ou de técnica em enfermagem ou algum curso promovido por alguma política pública para profissionalizar parteiras tradicionais.

Apesar de todo o histórico pelo qual passou o conhecimento biomédico marcado pelo nascimento e estruturação provindos de um paradigma transpassado pelo determinismo, tecnicismo, reducionismo, dicotomias entre razão/corpo, saúde/doença, etc., como também pela influência da Igreja, do capitalismo, do patriarcado-colonial que revisitam esse conhecimento a cada novo século, é perceptível que existem fendas no conhecimento biomédico em algumas experiências com as parteiras tradicionais. Ainda não é a atuação geral que encontramos no campo da saúde, porque, como visto nos relatos das parteiras desta pesquisa, há algumas décadas atrás, a falta de respeito entre os conhecimentos era uma realidade no relacionamento entre esses profissionais. Isso está posto quando as parteiras, mesmo sendo conhecidas enquanto mulheres que atuam nesse ofício, são proibidas de entrarem nas maternidades ou hospitais para acompanharem as gestantes que estavam sob seus cuidados. É uma determinação gritante, porém não mencionada, de que a forma de cuidado das parteiras tradicionais não é bem vinda no seio de atuação dos médicos, que é o hospital.

Se consideramos que são conhecimentos provindos de paradigmas diferentes, às vezes opostos, talvez seja pela disposição das pessoas envolvidas nessas relações que alguma troca se dê quando parteiras tradicionais e médicos se encontram e confluem numa troca em solidariedade. O caso de Dona Magnólia e o médico cubano é uma exceção dentro do meio, por isso um exemplo de fresta bem sucedida. Pode-se perceber que passadas duas décadas da implementação de políticas públicas de humanização da saúde (que serão analisadas no próximo capítulo), a articulação entre os vários atores na saúde pública junto das parteiras tradicionais tenha melhorado significativamente chegando a relações mais respeitadas entre as funções e espaços de cada um. Contudo, ainda não estamos vivendo um cenário que podemos considerar interessante, pois com o último governo de cunho conservador-nazifascista, as políticas públicas de nascimento e parto foram ainda mais escanteadas, fazendo com que as parteiras tradicionais fossem mais esquecidas e os profissionais de saúde do SUS que empreendem um trabalho de humanização também fossem abandonados.

Por isso, o cenário da saúde pública, do respeito à cultura tradicional, da garantia da educação enquanto direito, do respeito às tradicionais orais de matrizes africanas e indígenas,

luta por demarcação de territórios de povos tradicionais, questões de cunho político estrutural que incluem a produção do conhecimento das parteiras tradicionais, ainda é muito frágil. Entretanto, o cenário ainda está composto pela luta política das parteiras tradicionais articuladas em coletivos e organizações sociais nacionais e internacionais, junto de organizações sociais nacionais que lutam em paridade com as parteiras tradicionais para continuar pleiteando garantias e direitos para a classe e o respeito aos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres, com perspectiva de raça, gênero, classe, território, geração sendo postas em debate. Essa articulação tão importante para apoiar, garantir e salvaguardar o conhecimento e técnicas das parteiras tradicionais será analisada, assim, no próximo capítulo.

4 CAPÍTULO 3 – O EXERCÍCIO POLÍTICO DO PARTEJAR

Tratamos o partejar neste trabalho no contexto de Abya Yala e América Ladina em que as comunidades e histórias de onde vem os conhecimentos e técnicas do partejar tiveram marcas do colonialismo. O partejar advindo das parteiras indígenas, das culturas dos povos africanos escravizados nestas terras, das mulheres europeias e de outros territórios e culturas que, por variados motivos, encontram-se no Sul do mundo e aqui dão-se processos de aculturação e até de trocas em horizontalidade. Pois, se pensamos, por exemplo, que os quilombos abrigavam africanos e nativos de várias culturas que fugiam da escravidão e das amarras do sistema colonial (SANTOS, 2022), dentro desses espaços, havendo gestantes, conhecimentos e técnicas do partejar também estariam presentes para atuar sobre o parto. Ou seja, a encruzilhada mostra sobre as possibilidades infinitas de trocas que poderim se dar, inclusive no apoio e no cuidado para se alcançar o objetivo do auxílio para a realização do nascimento.

Então, o exercício político do partejar abordado nesta seção traz possibilidades de enxergarmos as formas políticas em que as parteiras tradicionais, seus povos e aliados(as) no presente, com vistas ao futuro, empregam com o fim de que esse ofício seja reconhecido e valorizado, pois as forças contrárias a este operam há séculos. Entendemos, pois, política como meios e estratégias de viver em sociedade empregada por grupos, indivíduos entre si e destes com o Estado (ou atuando dentro do Estado e até mesmo resistindo contra este) (DAVIS, 2016; GONZALEZ, 2020). Se a produção de conhecimento das parteiras tradicionais é formada pela pluriversalidade de seus conhecimentos, técnicas, práticas, experiências, narrativas, memórias, a existência desse processo por si é político. E, por isso, sustenta a existência das parteiras tradicionais, seus movimentos políticos e suas representações nos níveis nacional e internacional, por meio de suas atuações como vereadoras, líderes sindicais, militantes de

movimentos sociais e suas demandas sendo representadas a partir de políticas públicas, leis nacionais e normativas internacionais.

Passaremos, portanto, por dimensões relevantes que mantêm e reatualizam o partejar realizado pelas sete mulheres, parteiras tradicionais, que participam deste trabalho, desvelando as articulações, bem como as alianças políticas com movimentos e organizações sociais nacionais e internacionais. Em seguida, chegamos nas consequências e objetivos da presença dessas mulheres e seus aliados(as) na política e participação social para a regulamentação do ofício, com o fim de analisar o panorama dos direitos conquistados, de sua representatividade e ganhos políticos vários.

Ademais, percebemos que além das políticas públicas nacionais, normativas internacionais e articulação política entre coletivos de parteiras nesses níveis, a pesquisa acadêmica, os audiovisuais, produções na arte em geral, auxiliam a imprimir outra narrativa sobre a importância dos conhecimentos, técnicas e ofício das parteiras tradicionais diferente da narrativa hegemônica. Para tanto, em consonância com toda essa movimentação da sociedade civil organizada, a patrimonialização do conhecimento do partejar está em processo no Instituto de Patrimônio Histórico Nacional (IPHAN), a partir da iniciativa das parteiras tradicionais, sociedade civil organizada, universidades e pesquisadores(as) brasileiras e outros atores, revelando a importância de lutar em mais outra frente político-estatal para salvaguardar os conhecimentos do partejar tradicional.

4.1 ARTICULAÇÕES E ALIANÇAS POLÍTICAS NACIONAIS E INTERNACIONAIS NA PROTEÇÃO DO PARTEJAR TRADICIONAL

O exercício político do partejar praticado entre as parteiras tradicionais é um ponto intrínseco as suas existências, estejamos tratando sobre o passado ou presente, com vistas ao futuro. Menciono o passado no sentido de compreender esse exercício a partir da resistência realizada pelas parteiras, no contexto de colonialismo em que o Brasil e o continente de Abya Yala e América Ladina viviam, no qual o partejar sofreu perseguições e essas mulheres foram lidas pelo discurso hegemônico como “bruxas”, “feiticeiras” e afins (FEDERICI, 2017). Tal fato tornava-se passível de punições múltiplas, mesmo que o ofício fosse necessário em qualquer contexto social, pois mulheres estavam parindo e não se tinha estrutura de hospital e conhecimento biomédico operando ainda.

Estamos falando sobre os séculos XV a XVII, e até antes, em que a cultura da Inquisição europeia foi trasladada para as colônias no “novo” continente e isso serviu como uma espécie

de laboratório de apropriação dos conhecimentos das parteiras sobre o acompanhamento da gestação, as técnicas usadas para cuidar dos corpos das gestantes e o uso das plantas medicinais e dos vários rituais que as parteiras, de acordo com suas culturas, empregavam no partejar (LAVIN, 2021). Milhares de mulheres foram queimadas vivas, sob a acusação de bruxaria, nos inícios da Modernidade. Eram mulheres que por apresentarem qualidades de autoridade e liderança, os ataques foram constituídos como uma estratégia de consolidação do patriarcado centrado na cristandade, que também destruía formas autônomas e comunais de relação com a terra (GROSFOGUEL, 2016). Na Inquisição, os ataques foram a vanguarda desse período, pois essas acusações estavam direcionadas a milhares de mulheres, cuja autonomia, liderança e conhecimento ameaçavam o poder da aristocracia, que se tornava a classe capitalista transnacional tanto nas colônias quanto na agricultura europeia (GROSFOGUEL, 2016; FEDERICI, 2017). Isso posto, a Igreja Católica e o poder patriarcal-colonial, figurado no homem branco apropriador dos conhecimentos de cura e partejar, atuam se retroalimentando nesse jogo de poder transnacional.

Historia de relaciones etnocidas. Del siglo XIV al XVII en Europa se puso en acción la dimensión social jurídico/religiosa denominada Inquisición; la cual, a partir del siglo XV, y coincidiendo con las crisis demográfica y económica de los siglos XVI y XVII, se intensificó y utilizó como un mecanismo de represión, control y desaparición física de matronas, en múltiples ocasiones denominadas ‘brujas’, fenómeno denominado ‘caza de brujas’ (Federici, 2017 p. 30; Ehrenreich & English, 1981, pp. 8-10). Efectivamente, en los siglos mencionados la iglesia, las autoridades civiles masculinas y los médicos implantaron una raziá misógina contra las matronas, acusándolas de ‘comadronas brujas’ (Towler, 1997, p.47). Este hecho se explica por dos situaciones: primera, la envidia de los hombres por su ignorancia en el conocimiento del proceso reproductivo femenino y de sus determinantes individuales, biológicos y sociales; segunda, por el incipiente avance del capitalismo (Federici, 2017). Este último se materializó en la apropiación del trabajo de las matronas, por parte de los médicos, con el fin de obtener mayor cantidad de recursos económicos por la atención medicalizada del proceso reproductivo femenino. ‘Igual que el sacerdote consideró a la bruja blanca una charlatana teológica y la persiguió en nombre de la fe, el médico consideró a la sanadora sin licencia una charlatana médica’ (Towler, 1997, p.47) (LAVÍN, 2021, p.32-33).

A “matrona” ou “comadrona” são denominações utilizadas na Europa do século XII ao XVII para definir as parteiras segundo as classes sociais que atendiam e quanto às técnicas utilizadas nos atendimentos. Dos séculos XII ao XVII, seus serviços eram destinados a segmentos diferenciados, pois as “matronas” atendiam aos grupos sociais mais pobres, de origem rural ou periférico urbano, e as “comadronas” são as que atendiam a realeza e grupos sociais favorecidos economicamente (LAVÍN, 2021). A “matrona” diz respeito a todas as pessoas que praticavam a parteria com elementos tradicionais. E, atualmente, a “comadrona” é quem atende o processo reprodutivo feminino utilizando basicamente a medicina ou a

biomedicina, denominadas como “parteiras profissionais”. Outra diferença entre ambas eram as condições bio-sócio-sanitárias em que cada uma atendia o processo reprodutivo feminino e o pagamento pela atenção à gravidez, parto e pós- parto (LAVÍN, 2021). Seus processos iniciáticos e de aprendizagem, antes do século XV, encontram-se em mecanismos tradicionais populares, orais e práticos, não governamentais, nem médico-escolarizados formais. “La aceleración de la desaparición de sus saberes y prácticas, a partir del siglo XVIII en Europa, ha tenido como impacto la generación del perfil actual de la comadrona, basado en conocimientos propios de la biomedicina” (LAVÍN, 2021, p. 33)⁸³. Essa desapareição acelerada dos “saberes e práticas” das parteiras chamadas “comadronas” e das “matronas” está relacionada diretamente com o estabelecimento da hegemonia do conhecimento científico como único capaz de tratar das doenças, da saúde humana e mais especificamente do nascimento no século XVIII. É a partir, pois, desse século, que o conhecimento biomédico, como o conhecemos atualmente, começa a atuar na figura dos profissionais da saúde, especificamente na dos médicos homens. Esse formato de retirar do campo “popular” o tratamento e cura de doenças, a responsabilidade da assistência ao parto-nascimento vai se tornando realidade na Europa nesse século e ao mesmo tempo é transferido às colônias que naquele momento já começavam a se tornar repúblicas. A religião cristã, o formato de governo, do direito, da sociedade, da família, do conhecimento, no geral, acompanham tal traslado Europa-Novo Mundo (GROSFOGUEL, 2016; FEDERICI, 2017; EHRENREICH & ENGLISH, 2017).

Tanto na Europa quanto nas colônias, havia a necessidade de controle da assistência à gravidez, ao parto e pós-parto, o controle sobre os conhecimentos, práticas e modos de vida dessas mulheres parteiras. Tal fato foi relevante para a composição do que seria a apropriação dos homens desses conhecimentos e técnicas, e sua variedade de testes científicos em relação à fisiologia do corpo que pare, assim como, da apropriação dos seus conhecimentos relacionados às plantas medicinais. Segundo Lavín (2021), além do controle patriarcal e colonial que viria a ser realizado em paralelo a essas apropriações durante esses séculos, temos uma perseguição religiosa contra essas mulheres, pois elas eram dissonantes à ordem religiosa católica do momento e viviam vidas conectadas aos ciclos da natureza. A cultura inquisitória que operava

⁸³“Matrona’ o ‘comadrona’ fue adoptado en algunos países de Latinoamérica (Chile, Argentina, Guatemala, entre otros) por gobiernos, investigadores/académicos y amplios sectores de su población” (LAVÍN, 2021, p. 34).

na Europa foi translada à América Latina e até hoje, século XXI, vivemos resquícios dessas narrativas e práticas de intolerância e violências às diferenças culturais⁸⁴.

Ademais, a apropriação desses conhecimentos e a consequente perseguição das mulheres parteiras, erveiras, curandeiras e que trabalhavam com ofícios não formais, manipulando elementos da natureza e do cosmos, proporcionou a alimentação do início do capitalismo (FEDERICI, 2017). Ou seja, a acumulação primitiva do capital, da dominação patriarcal-colonial dos conhecimentos populares, num movimento de empresariamento das ervas medicinais para o uso farmacêutico, contribui para a formação de uma incipiente indústria farmacêutica (LAVÍN, 2021; FEDERICI, 2017).

Na mesma esteira, fez-se uso das ciências (química, física, matemática, biologia) para construir narrativas contra essas populações subalternizadas (na Europa e nas colônias), com o diferencial de que nas colônias, os corpos das mulheres e homens negros e indígenas eram alvo principal para experimentos, testes, escravização, perseguição e, conseqüentemente, esfacelamento de suas culturas e apropriação das suas ciências, inclusive a do partejar (BUENO, 2018). Não se pode esquecer que “o advento do racionalismo científico produziu um deslocamento cultural de um paradigma orgânico para um mecânico que legitimou a exploração das mulheres e da natureza” (FEDERICI, 2017, p. 29).

Existe um acordo generalizado sobre o fato de que a caça às bruxas buscou destruir o controle que as mulheres haviam exercido sobre sua função reprodutiva e serviu para preparar o terreno para o desenvolvimento de um regime patriarcal mais opressor. Defende-se também que a caça às bruxas tinha raízes nas transformações sociais que acompanharam o surgimento do capitalismo. (...) No entanto, convém demonstrar que a perseguição às bruxas (assim como o tráfico de escravos e os cercamentos) constituiu um aspecto central da acumulação e da formação do proletariado moderno, tanto na Europa como no Novo Mundo (FEDERICI, 2017, p.30).

⁸⁴ O exemplo das mulheres europeias queimadas, acusadas de bruxaria, eram mulheres que não escreviam seus conhecimentos em livros. O manuseio de ervas e plantas curativas era realizado pelo toque, pela intuição, pelo observar, pela relação construída entre a curandeira/parteira com quem estava sendo atendida(o), pela experimentação e pela conexão com os ciclos da natureza e as estações do ano. As mulheres parteiras aprendiam e continuam aprendendo na experiência, a partir de informações dadas nos seus sonhos, pela sua intuição, por lógicas de aprendizado não centradas na razão necessariamente (EHRENREICH & ENGLISH, 2017). Práticas essas que provêm, em grande parte, dos povos africanos sedentários, agricultores e organizados socialmente de maneira matriarcal, como demonstrou Cheikh Anta Diop (2014). As mulheres europeias de cultura nômade e patriarcal, quando entram em contato com a cultura e práticas provindas de localidades da África, por meio dos variados tipos de contatos dos povos dos dois berços civilizatórios (Norte – Europa, Sul – África), vão criando essa forma de lidar com a natureza. Com isso, podemos refletir sobre a possibilidade de uma política da produção do conhecimento científico moderno ser, em certa medida, uma extensão da apropriação e do desmantelamento das sociedades matriarcais (de características matrilineares e (ou) matrilocais), bem como do seu extermínio. Não é intenção deste trabalho a discussão sobre sociedades matriarcais, mas seus resquícios culturais são importantes para se pensar o histórico do que é o partejar tradicional nos dias atuais, pois temos práticas e conhecimentos desse tipo de partejar que conjugam elementos culturais diversos, inclusive os de matrizes matriarcais.

Considerando os fluxos local-global/global-local (MIGNOLO, 2003) no contexto histórico, podemos ver uma correspondência há séculos entre os continentes Europa-América Latina.

Silvia Federici (2004) defende que esta caça às bruxas se intensificou entre 1550 e 1660. A tese da autora é de que a caça às mulheres, em território europeu, relacionava-se à acumulação primitiva durante o início da expansão capitalista na formação de reserva de trabalho para o capitalismo global. Ela relacionou a escravização de africanos nas Américas e a caça de mulheres na Europa como dois lados da mesma moeda: a acumulação de capital, em escala global, com a necessidade de incorporar trabalho no processo de acumulação capitalista. Para atingir este objetivo, as instituições usaram métodos extremamente violentos. Ao contrário do que ocorreu com o epistemicídio contra as populações indígenas e muçulmanas, quando milhares de livros foram queimados. No caso do genocídio contra as mulheres indo-europeias não houve livros queimados, pois, a transmissão de conhecimento acontecia, de geração para geração, por meio da tradição oral. Os ‘livros’ eram os corpos das mulheres e, de modo análogo ao que aconteceu com os códices indígenas e com os livros dos muçulmanos, elas foram queimadas vivas (GROSGOUEL, 2016, p. 42).

No século XVI, com a conquista das Américas, estendeu-se o processo de genocídio/epistemicídio, que se iniciou com a conquista de Al-Andalus, para com os povos indígenas e africanos, ao mesmo tempo em que estimulou a nova lógica racial de genocídio/epistemicídio por parte dos cristãos contra os judeus e os muçulmanos na Espanha (GROSGOUEL, 2016).

Os testes de dominação religiosos no continente europeu de imposição da cristandade a povos de matrizes culturais-espirituais distintas, mais tarde foram trasladados para as colônias (GROSGOUEL, 2016). Tal processo ocorreu, segundo Grosfoguel (2016), Federici (2017) e Lanín (2021), também com as mulheres europeias que não comungavam com vidas adeptas à cristandade, assim como com as mulheres dos povos originários e africanas em Abya Yala e América Latina, sendo realizado a partir da dominação colonial, patriarcal, que é cultural e epistemicida⁸⁵.

Com a marginalização das parteiras, começou um processo pelo qual as mulheres perderam o controle que haviam exercido sobre a procriação, sendo reduzidas a um papel passivo no parto, enquanto os médicos homens passaram a ser considerados como ‘aqueles que realmente davam vida’ (como nos sonhos alquimistas dos magos renascentistas). (...) Na França e na Alemanha, as parteiras tinham que se tornar espãs do Estado se quisessem continuar com a prática. (...) O mesmo tipo de colaboração era exigida de parentes e vizinhos. (...) O resultado destas políticas, que duraram

⁸⁵ Essa prática de genocídio/epistemicídio contra “bruxas” continuou fora da Europa. No Brasil, por exemplo, mulheres foram mortas acusadas de bruxaria nos séculos XVII, XVIII e XXI. Foram algumas delas: Mima Renard, acusada de seduzir os maridos de outras mulheres com feitiços, julgada e queimada numa fogueira pública em São Paulo, em 1692; Ursulina de Jesus, acusada de bruxaria pelo marido que por meio de magia o teria deixado estéril, condenada e queimada por heresia e bruxaria numa fogueira pública em São Paulo, em 1754; Fabiana de Jesus, “julgada e condenada” por causa de um boato sobre magia, confundida com uma mulher que sequestrava crianças, foi linchada por cerca de cem pessoas na cidade de Guarujá, em maio de 2014. Logo após julgamento, foi inocentada do suposto crime de sequestro, motivo do linchamento. Fonte: Mulher 500 anos atrás dos panos. Disponível em: <<http://www.mulher500.org.br/>>. Acesso em fev 2020.

duzentos, foi a escravização das mulheres à procriação. Enquanto na Idade Média elas podiam usar métodos contraceptivos e haviam exercido um controle indiscutível sobre o parto, a partir de agora seus úteros se transformaram em território político, controlados pelos homens e pelo Estado: a procriação foi colocada diretamente a serviço da acumulação capitalista (FEDERICI, 2017, p. 177-178).

Em vista disso, as mulheres racializadas e escravizadas no continente de Abya Yala e Améfrica Ladina tiveram um destino similar ao das mulheres na Europa Ocidental, nesse período de acumulação primitiva.

Apesar das diferenças, em ambos os casos o corpo feminino foi transformado em instrumento para a reprodução do trabalho e para a expansão da força de trabalho, tratado como uma máquina natural de criação, funcionando de acordo com ritmos que estavam fora do controle das mulheres (FEDERICI, 2017, p. 179).

Mais especificamente, as mulheres que foram racializadas, depois do fim do tráfico de escravos, em 1807, elas foram forçadas pelos seus “donos” a se tornar criadoras de novos trabalhadores. A comparação apresenta limites, segundo aborda Silvia Federici (2017), pois as europeias não estavam expostas às agressões sexuais, embora pudessem ser estupradas impunemente e castigadas. Muito menos, as europeias passaram pela angústia de ver seus filhos tirados a força dos seus braços e vendidos como mercadoria em leilões. Nesse aspecto, a condição de mulher escravizada nas colônias revela de uma forma mais explícita a verdade e a lógica da acumulação capitalista.

As perseguições patriarcal na Europa contra as mulheres europeias e a patriarcal-colonial contra as mulheres indígenas e negras, para o controle, venda, uso dos seus corpos, também acontece em dimensões além dos seus corpos. Eram mulheres inseridas em culturas que não seguiam a cristandade como religião, então a espiritualidade e a conexão com a natureza a partir do uso de plantas e rituais vários, eram um apoio ao trato das doenças, como manejavam o parto e o nascimento, diferentemente ao que o novo paradigma moderno pregava. Ao longo dos séculos, mesmo com toda essa dinâmica, as parteiras e outras mulheres que exerciam ofícios como o de curandeiras continuam atuando e resistindo às lógicas dominantes, que se atualizam e reatualizam.

Dessa forma, a resistência por ainda continuarem vivas e trabalhando com a parteria tradicional é um ganho político e de poder advindos de suas formas de vida e culturas tradicionais. A participação dessas mulheres em movimentos sociais, nacionais e internacionais, na política institucionalizada, são formas políticas que as levam a representar em múltiplas esferas o partear tradicional como um ofício que necessita guarida do Estado em posição de reparação dos danos históricos contra elas e o conseqüente reconhecimento do ofício (NASCIMENTO, 2018). Ao mesmo tempo que é uma forma de resistência coletiva para

obtenção do respeito das sociedades nacional e internacional, das comunidades onde elas atuam, dos(as) profissionais de saúde das esferas pública e privada, dos centros de educação, pesquisa e formação que tratem de tais movimentos e temáticas. Esse processo vem acontecendo aos poucos, porém atuante e persistente (GUSMAN *et al.*, 2015). As práticas de resistência são decorrentes de uma trajetória de estratégias contra o controle das mulheres e seu conhecimento. Se antes elas fugiam ou silenciavam para não serem queimadas vivas, agora, o contexto é de tentarem romper o silêncio e projetar suas práticas voltadas à saúde reprodutiva.

Existe, em paralelo, um processo global histórico de manejo e negociações no campo da saúde relacionado aos temas de parto e nascimento pela Organização Mundial de Saúde (OMS) e outras organizações internacionais, que direta ou indiretamente toca no labor das parteiras tradicionais. Entretanto, apesar de avanços no reconhecimento do trabalho das parteiras tradicionais nos países ocidentais, há articulações políticas que prejudicam tal reconhecimento. Por exemplo, o que acontece com as ações políticas de atores globais, oriundas da classe médica, de outros profissionais de saúde, empresas transnacionais que comercializam produtos da área obstétrica e medicações, articulando-se para fazer lobby com o objetivo de assegurar seus objetivos, principalmente, econômicos junto dessas organizações internacionais (LAVÍN, 2021; MIRANDA 2021). Esse movimento acontece em vários países da região, como no México, Brasil, Colômbia.

Antes de la declaración de Alma Ata (URSS, 1978) el trabajo de las Parteras Tradicionales Indígenas (PTI) no era reconocido desde las esferas institucionales. A partir de entonces, inició una política mundial derivada de los organismos internacionales, Organización Mundial de la Salud (OMS), Organización Panamericana de la Salud (OPS) y Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), tendiente a desarrollar estrategias para incorporar a los médicos y parteras tradicionales al sistema médico alópata en el marco de la estrategia de atención primaria de salud (Araya, 2011:42). Fue así como se inauguró en el discurso oficial la forma en que se debería intervenir a las PTI, que mayoritariamente vivían y siguen viviendo en zonas marginadas, con la idea de que cubrieran los servicios de atención de primer nivel. A partir de ese llamado a los países del entonces llamado **Tercer Mundo** a formular programas integrales con la participación de las parteras tradicionales, en México se realizó (Mellado, 1989, p. 22) la I Convención Nacional de Salud en México (1978) y se menciona lo siguiente: Se hace necesario el establecimiento de un programa nacional de salud con niveles de atención definidos, en los cuales el primer escalón de la periferia al centro sea la empírica adiestrada como promotora de salud. [...] Para que la empírica actúe como promotora de salud es necesaria la existencia de una infraestructura sanitaria que permita la referencia de pacientes y su selección en tal forma que el recurso de salud instalado sea bien aprovechado. [...] La empírica debe ser adiestrada y supervisada como promotora de salud, en tanto los recursos del país sean insuficientes para llevar atención médica a la población rural dispersa. (Arias *et al.*, 1989, p. 22). En 1993 se publica una declaración conjunta por parte de três grandes organizaciones internacionales, OMS, FNUAP y UNICEF, para hablar de las parteras tradicionales, en donde se dice que son actores sociales/comunitarios importantes a reconocer siempre y cuando cumplan con un ‘adiestramiento adecuado’. ‘Debidamente adiestradas, las Parteras Tradicionales podrían asistir partos en condiciones higiénicas y desempeñar al mismo

tiempo otras funciones sanitarias' (OMS, 1993, p. 2) (MIRANDA, 2021, p. 84) (grifo da autora).

Segundo Valentina Miranda (2021), a aceitação dos conhecimentos e técnicas das parteiras tradicionais pelos atores internacionais associados aos nacionais requerem que elas exerçam suas práticas para continuarem ativas, caso estejam adequadas aos parâmetros que as impõem. Tal fato transpassa as fronteiras locais e projeta como as relações políticas e de poder estão articuladas em níveis locais-globais e vice-versa, aculturando o conhecimento das parteiras e suas práticas.

Estos pronunciamientos oficiales, con tanto peso político, estuvieron impulsando un pensamiento de 'desarrollo', que consideraba que la medicina alópata y la ciencia moderna eran las únicas legítimas y eficaces, sin considerar que la medicina tradicional siempre ha estado y ha sido el recurso de curación de los pueblos desde tiempos inmemoriales. Esta es una clara forma de considerar que lo 'más avanzado' es lo mejor, que la ciencia y la tecnología son el medio para obtener 'el control' de la salud. Desde este enfoque, las políticas que se han desarrollado han estado encaminadas a asimilar y cooptar la práctica de la partería tradicional por el sistema biomédico, para que las parteras se integren al sistema de salud y trabajen como asistentes en el primer nivel atención. Esta apreciación no es nada nueva, al contrario, es un discurso antiguo. Desde 1989 se vislumbraba la fuerza y el rumbo que las instituciones estaban tomando para la cobertura de servicios materno-infantil en el medio rural, y lo que esto significaría para las parteras tradicionales; como publicaron en el papel de la empírica como promotora de salud materno-infantil. En el discurso oficial, la campaña para impulsar la profesionalización de la partería se expresa como una preocupación por la salud y los derechos de las mujeres que viven en el campo, pero en la práctica, y en la forma en que son aplicados los programas, han tenido como uno de sus efectos, discriminar, marginar y controlar a la partería tradicional, limitando su autonomía, aprovechándola utilitariamente y desacreditando sus saberes; lo que resulta en el desempoderamiento de las parteras (MIRANDA, 2021, p. 85).

No Brasil, o tratamento legal e sua inclusão nas políticas públicas da importância do trabalho das parteiras tradicionais insere-se em um contexto mais amplo de políticas endereçadas à humanização do parto e do nascimento, que dialoga com as normativas dos organismos internacionais (NASCIMENTO, 2018). A história das ações voltadas à humanização do parto e do nascimento como política pública desenvolvidas pelo Ministério da Saúde tem como marco os anos 90.

No manual técnico do Ministério da Saúde "Parto, Aborto e Puerpério: Assistência Humanizada à Mulher" (BRASIL, 2001b), o conceito de atenção humanizada é amplo e envolve um conjunto de conhecimentos, práticas e atitudes que apresentam como objetivo a promoção do parto e do nascimento e a prevenção da morbimortalidade materna e perinatal. "Inicia-se no pré-natal e procura garantir que a equipe de saúde realize procedimentos comprovadamente benéficos para a mulher e o bebê, que evite as intervenções desnecessárias e que preserve sua privacidade e autonomia" (BRASIL, 2010, p. 32).

Assim, a humanização da atenção ao parto e ao nascimento tem como base os seguintes princípios e diretrizes:

- O resgate dos processos de gestação, do parto, do puerpério e do nascimento como experiências humanas das mais significativas, que envolvem não só a mulher, mas o seu parceiro, sua família e a própria comunidade.
- A mulher e sua família como centros da atenção.
- O respeito e o fortalecimento da autonomia da mulher e a preservação da sua privacidade.
- O respeito às características fisiológicas da gestação, do parto, do nascimento e do puerpério.
- Estímulo ao parto normal e ao aleitamento materno, com alojamento conjunto.
- A percepção do recém-nascido como um ser sensível.
- Adoção de práticas e rotinas cujos benefícios estejam comprovados por evidências científicas, evitando-se manobras e intervenções desnecessárias e potencialmente iatrogênicas (BRASIL, 2010, p. 32-33).

O Ministério da Saúde, a partir de 1998, definiu várias medidas para melhorar a qualidade da assistência ao pré-natal, parto, nascimento e puerpério, com incentivo ao parto normal e ao aleitamento materno (BRASIL, 2010). São estas as medidas: Iniciativa Hospital Amigo da Criança (IHAC), lançada pelo Fundo das Nações Unidas para a Infância (Unicef) e pela OMS em 1992; aumento do valor de remuneração do parto normal; inclusão da analgesia na tabela de remuneração dos procedimentos que envolvem o parto normal; inclusão na tabela do Sistema de Informações Hospitalares do SUS do procedimento - parto normal sem distócia realizado por enfermeira(o) obstetra -; inclusão de limite para o pagamento de cesarianas realizadas pelo SUS; financiamento de cursos de especialização em enfermagem obstétrica para ampliar o número de profissionais⁸⁶; criação do Prêmio Professor Galba de Araújo para estimular a mudança no modelo de atenção ao parto e ao nascimento; criação do Centro de Parto Normal (CPN) no âmbito do SUS; investimentos para a instituição do Programa de Apoio à Implantação dos Sistemas Estaduais de Referência Hospitalar para Atendimento à Gestante de Alto Risco (BRASIL, 2010).

Sobre essas iniciativas governamentais, quando questionadas às parteiras se elas conseguiam visualizar a materialização das políticas em seus territórios, elas comentam sobre suas próprias iniciativas, já que as políticas acima mencionadas não alcançam tão diretamente as parteiras tradicionais. Margarida e Dona Magnólia são duas parteiras de atuação e trânsito político, de liderança, em suas comunidades, no Brasil e além das fronteiras nacionais. Elas, ao longo dos anos de atuação como parteiras e realizando outros trabalhos, conseguiram construir

⁸⁶ “A enfermagem obstétrica é uma proposta que se orienta pelo novo paradigma de atenção humanizada ao parto e nascimento. Com o aval da OMS, a Área Técnica de Saúde da Mulher apoia financeira e tecnicamente, desde 1999, a realização de cursos de especialização em enfermagem obstétrica, com abrangência nacional. Esta estratégia contribui para o incentivo ao parto normal e para a redução das cesáreas desnecessárias” (BRASIL, 2010, p. 33).

suas “Casas de Parto”. Margarida decidiu construir esse espaço para atender melhor as gestantes no acompanhamento do pré-natal e no momento de parir. Como o trabalho da parteira requer tempo para ficar até quase três dias (ou mais) longe de casa, além de que as condições sociais de algumas gestantes/parturientes às vezes eram bem precárias e isso acabava por atrapalhar um pouco o partejar domiciliar, elas decidem encarar a construção desse espaço.

Além desses motivos, disseram ainda que estavam bem cansadas de esperar a realização das promessas nos tempos eleitorais feitas pelos candidatos a cargos eletivos e foram juntando dinheiro próprio, de doações de ONG⁸⁷, inclusive uma internacional, e de outras iniciativas para iniciar as construções. O espaço de Margarida conta com um salão para reuniões, palestras e uma espécie de ante sala para que as(os) que vão buscar o atendimento esperem. À esquerda desse salão está o corredor que leva até os quartos onde são realizados os partos e onde Margarida também atende pessoas que necessitam suturar pequenos cortes, conversar sobre alguma querela, aferir pressão ou algum tipo de exame de enfermidades em que ela possa atender de acordo com seus conhecimentos. Caso não consiga, encaminha para outros profissionais de saúde, sejam este da atenção básica ou dos hospitais que atendem casos de maior complexidade, inclusive e, principalmente, de partos que ela percebe que não pode atender, na região de Caruaru-PE.

Margarida comenta um pouco sobre a situação das Casas de Parto do SUS e suas relações com o partejar tradicional:

Quantas vezes, a gente não viu político prometendo o céu e a terra aqui pra gente? Eu tenho aqui uma carta ali dentro, eu achei semana passada, o ex-prefeito daqui, doando um terreno pra fazer a casa das parteira... E até hoje nunca saiu, tendeu? Ai eu, que aqui nem era pra ser Casa de Parto. Aqui era para ser Casa de Parteira, entendeu? Por que? Porque Casa de Parto tem médico obstétrico, tem o pediatra, né? Tem o trabalho todo, como no hospital mesmo, mas, aqui é Casa de Parto, mas também é bom, porque aí o médico é eu, a parteira é eu, o santo é eu, o médico ali do povo é eu... O SUS reconhece as parteiras, se não reconhecesse não tinha Casa de Parto, né? Não teria Casa de Parto, não teria... Casa de Parto no Sistema Único. Mas os políticos, os governantes da cidade, era pra reconhecer as parteira, o valor que elas têm... Eu vi uma reportagem que no sertão tem, em um canto aí, o prefeito dessa comunidade, dessa cidade, no posto de saúde, fez um quarto só pra parteira; as criança passa por ela, ela benze e dá soro, a enfermeira manda dar, se ele não melhorar em três dias, ele volta para o médico, entendeu?.

Como Margarida menciona, ela explicita seu conhecimento sobre o que é a “Casa de Parto”, bem como os requisitos necessários exigidos pelas políticas públicas de saúde. Ela tem

⁸⁷ Essa doação recebida por Margarida foi realizada como uma espécie de troca da sua participação no filme “Mulheres da Terra (2019)” patrocinado por ONGs e fundações estadunidenses. A modelo Gisele Bündchen é uma das fundadoras dessa iniciativa e esteve junto na promoção desse filme. O valor recebido por Margarida ajudou-a a construir o espaço que se chama “Casa de Parto”, porém não é uma CPN, de acordo com a portaria MS/GM nº 985/1999.

ciência de que na sua casa não tem os mesmos recursos, embora coloque em igualdade as ações prestadas por ambos os serviços, sugerindo que os atores fundamentais no processo de parto seriam o médico, a parteira e o santo. Com a ausência de um processo regulatório para o exercício da parteria em sua casa, fala da sua liberdade em relação à atividade e dos poderes que exerce. Ademais, expõe o interesse político eleitoreiro que essa temática mobiliza, bem como afirma que o Ministério da Saúde reconhece a atividade das parteiras, mas que sua implementação como política pública esbarra no reconhecimento dos gestores.

Dona Magnólia, por sua vez, é a segunda das sete parteiras desta pesquisa que apresenta em sua casa um espaço próprio para atender as gestantes nas consultas de pré-natal ou para parir, quando ela não vai auxiliar o parto nas casas das próprias parturientes. Dona Magnólia não nomeia esse espaço como “Casa de Parto”, como Margarida o faz. Contudo, o processo de construção de tal espaço contíguo a sua moradia aconteceu muito semelhante à experiência de Margarida. Ao lado desse espaço, está a casa de reza e oração, pois Dona Magnólia também é curandeira e rezadeira, conhecimentos que se somam e são mobilizados para o exercício da parteria. Assim como no caso de Margarida, Dona Magnólia relata que a construção desse espaço veio da sua parceria com o filme “Mulheres da Terra (2019)”⁸⁸, patrocinado por organizações sociais internacionais em que Gisele Bündchen é uma das pessoas responsável pelo projeto que ajudou a produção do filme.

O local é formado por um salão amplo e um banheiro, com algumas macas, equipamentos e materiais de apoio ao parto, como bola de pilates, dispostos no salão. Dependendo da necessidade comunitária, é, ainda, utilizado para guardar outros objetos, como algumas cestas básicas doadas por ONGs e fundações para ajudar as famílias do quilombo a passarem com menos danos pela pandemia. Dona Magnólia relata que o número de mulheres que querem parir em casa e com parteira diminuiu, sendo o espaço mais utilizado para consultas de pré-natal ou alguma manobra “para ajeitar o menino” de alguma gestante.

Apesar desses dois exemplos de casas que atendem gestantes no pré-natal, parto e consultas de pós-parto e com outros objetivos relacionados não serem alocados no que diz a Portaria MS/GM nº 985/1999 que institui as Casas de Parto Normal, as casas de parto que elas próprias construíram com recursos próprios ou de doações adequam-se às diretrizes básicas que o Ministério da Saúde requer para que os partos aconteçam de maneira segura. As parteiras são

⁸⁸ Esse filme foi lançado em 2019 e resultou em um projeto social para trabalhar com as parteiras tradicionais que atuaram no longa. Fui convidada como voluntária para participar do projeto em 2020, atuando na construção de narrativa decolonial de reestruturação das redes sociais do projeto. Permaneci até começo de 2021 nesse voluntariado. Para conhecer melhor o projeto, acessar o perfil do instagram. Disponível em: <<https://www.instagram.com/mulheresdaterra/>>. Acesso em mar 2023.

vistas como colaboradoras do SUS, porque, afinal, seus trabalhos onde residem é de um espectro tão amplo e eficaz que a rede básica de saúde, hospitais e maternidades, além de alguns profissionais de saúde das suas regiões, percebem e reconhecem as atuações dessas parteiras.

Além dessas iniciativas do governo brasileiro que formam o histórico de melhorias da qualidade da assistência pré-natal, ao parto e nascimento e ao puerpério, com incentivo ao parto normal e ao aleitamento materno, existem outras⁸⁹, apontadas a seguir, que vem enriquecer tal cenário. A instituição do Programa de Humanização no Pré-Natal e Nascimento – PHPN, em junho de 2000, foi um marco importante para o início do reconhecimento do trabalho das parteiras tradicionais pelo Estado brasileiro, na era democrática. Este programa busca melhorar o acesso, a cobertura e a qualidade do acompanhamento pré-natal, da assistência ao parto, ao puerpério e ao recém-nascido, na perspectiva dos direitos de cidadania (BRASIL, 2010). Visa, também, por meio de ações secundárias, a promoção de outras iniciativas, como o Maternidade Segura e o Projeto de Capacitação de Parteiras Tradicionais. No ano 2000, foi instituído, ainda, o “Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais”, com sua implementação em março de 2000.

Lançado em março de 2004, o Pacto pela Redução da Mortalidade Materna e Neonatal⁹⁰ foi outra iniciativa do Ministério da Saúde, articulado com organizações do setor público e da sociedade civil, sendo a Rede de Parteiras Tradicionais uma dessas organizações. O objetivo do Pacto é conectar os atores sociais mobilizados em torno da melhoria da qualidade de vida de mulheres e crianças.

Tem como princípios: o respeito aos direitos humanos de mulheres e crianças; a consideração das questões de gênero, dos fatores étnicos e raciais e das desigualdades sociais e regionais; a decisão política com investimentos na melhoria da atenção obstétrica e neonatal; e a ampla mobilização de gestores e sociedade organizada (BRASIL, 2010, p. 35).

⁸⁹ Outras iniciativas foram: instituição da Norma de Atenção Humanizada do Recém-Nascido de Baixo Peso (Método Canguru); formação de doulas comunitárias; Prêmio Professor Fernando Figueira; seminários de Atenção Obstétrica e Neonatal Humanizada Baseada em Evidências Científicas; atenção humanizada às mulheres em situação de abortamento; Plano pela Redução das Cesáreas Desnecessárias (2006); Rede Norte-Nordeste de Saúde Perinatal (2008); Portaria 2.418, de 2 de dezembro de 2005, que regulamentou a chamada Lei do Acompanhante no parto (Lei 11.108); Resolução da Diretoria Colegiada – RDC Nº 36, de 3 de junho de 2008; incentivo financeiro para projetos de adaptação visando a ambiência e humanização em maternidades com mais de 1000 partos/ano; Curso de Suporte Avançado de Vida em Obstetrícia – Curso ALSO® (Advanced Life Support in Obstetrics) para médicos(as) e enfermeiros(as) obstetras, treinamento mantido pela American Academy of Family Physicians (AAFP), com apoio da ACOG (Colegiado Americano de Ginecologia e Obstetrícia) (BRASIL, 2010).

⁹⁰ Documento que mostra o balanço das ações do Pacto pela Redução da Mortalidade Materna e Neonatal - 2007. Disponível em: <https://bvsms.saude.gov.br/bvs/folder/pacto_reducao_mortalidade_materna_neonatal.pdf>. Acesso em jun 2023.

O Pacto inseriu, entre suas estratégias, o trabalho com parteiras tradicionais no SUS (BRASIL, 2006c). O documento (BRASIL, 2007) que apresenta o balanço das ações do Pacto pela Redução da Mortalidade Materna e Neonatal – 2007 registra: a qualificação de 664 parteiras tradicionais nos estados de AC, AM, RR, MA, PB, AL, MT, GO e MG; o apoio técnico e financeiro para a qualificação da Atenção ao Parto Domiciliar, capacitando 85 profissionais de saúde para atuarem como multiplicadores e 904 parteiras tradicionais nos estados de AC, AM, AP, PA, MA, AL, PB, GO, MG, MS e MT; três capacitações para a formação de parteiras facilitadoras para prevenção das DST/HIV/AIDS e hepatites virais; capacitação para profissionais de saúde e parteiras tradicionais em saúde sexual e reprodutiva nas cidades de Alto Juruá (AC), Mimirauá (AM) e Amaná (AM); capacitação para profissionais de saúde e parteiras nos distritos sanitário indígenas nos estados de MG, ES, MT, MS e AM.

Todas as parteiras participantes da pesquisa tinham realizado algum tipo de curso, mas apenas duas delas lembravam do conteúdo da capacitação. Quando questionadas sobre quem realizava os cursos, elas respondiam que era o governo ou alguma organização social. Um dado observado em suas reações, quando não sabiam responder ou eram imprecisas nas palavras, era um distanciamento entre os objetivos da capacitação e seus objetivos: “só fui minha fia pra sair de casa e ver gente”, como uma delas mencionou. Afinal, décadas (séculos) sem apoio estrutural, financeiro, moral e de várias outras ordens, como elas se mobilizariam com capacitações e cursos que não conseguem chegar com uma linguagem que dialogue com as delas? Tal questionamento é feito, pois em conversas paralelas às entrevistas e nos eventos que participei sobre conhecimentos e articulações políticas das parteiras, algumas delas mencionaram sobre esse ponto, o da comunicação, a não compreensão da linguagem dos cursos ofertados. Porém, Líria, de São Gonçalo do Amarante-RN, menciona que “adoro os cursos, aprend bastante. Já fiz um sobre HIV, medir pressão, sexualidade na adolescência... A gente sempre aprende”, demonstrando que os cursos cumprem também seus objetivos.

Outra iniciativa promovida pelo governo brasileiro nas últimas décadas relativas à melhoria da qualidade da assistência pré-natal, ao parto e nascimento e ao puerpério foi: O Projeto Filhos da Floresta, desenvolvido pela Área Técnica de Saúde da Criança e Aleitamento Materno (DAPES/SAS/MS). Em parceria com a Universidade Federal do Maranhão e Sociedade Brasileira de Pediatria, em 2009-2010, objetivou capacitar parteiras da Região Norte para reanimação neonatal e primeiros cuidados ao recém-nascido⁹¹.

⁹¹ Em 2010, a Área Técnica de Saúde da Criança e Aleitamento Materno (DAPES/SAS/MS), a Área Técnica de Saúde da Mulher (DAPES/SAS/MS) e o Grupo Curumim estavam construindo um novo projeto de qualificação

A assistência ao parto e nascimento no Brasil não é homogênea. Embora a maioria dos partos ocorra em ambiente hospitalar, o parto e nascimento domiciliar assistidos por parteiras tradicionais estão presentes no País, principalmente nas regiões Norte e Nordeste, sobretudo nas áreas rurais, ribeirinhas, de floresta, de difícil acesso e em populações tradicionais quilombolas e indígenas. Contudo, por não estar incluído no SUS e nem mesmo ser reconhecido como uma ação de saúde que se desenvolve na comunidade, ocorre de forma precária e em situação de exclusão e isolamento, sem respaldo e apoio da rede de atenção integral à saúde da mulher e da criança. A grande maioria das parteiras tradicionais não recebe capacitação, não dispõe de materiais básicos para a assistência ao parto domiciliar e não é remunerada pelo seu trabalho (BRASIL, 2010, p. 9).

A citação acima advém do “Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais e Experiências Exemplares” - Parto e Nascimento Domiciliar Assistidos por Parteiras Tradicionais (BRASIL, 2010). Inicia-se no ano 2000 e, em 2010, teve essa publicação editada para analisar o panorama desse trabalho empreendido por uma década. O Estado brasileiro reconhece, então, a importância do trabalho desenvolvido pelas parteiras tradicionais, ainda que de forma fundamentada em um discurso dicotômico de que esse trabalho ocorre em lugar de “difícil acesso”, de “forma precária e em situação de exclusão e isolamento, sem respaldo e apoio” do SUS, situando-as no lado “ruim”, oposto, ao “fácil acesso”, “forma contínua”, “inclusão e centralidade”, que comumente são adjetivos direcionados ao conhecimento biomédico hospitalar empreendido por profissionais da saúde formados.

Entretanto, a constatação pelo Estado das condições em que o ofício das parteiras era realizado, revela um conjunto de situações: a história de uma política pública focada na doença; ênfase a uma medicina intervencionista; ações do Estado (anos 1960 a 1980) voltadas à reprodução para controle da natalidade, principalmente nas regiões Norte e Nordeste; ausência de ações e financiamento direcionadas à atenção primária. Além de que existiu um silêncio do Estado no que se refere à saúde das populações tradicionais, bem como da atuação das parteiras, ao mesmo tempo em que elas garantiam uma forma de acesso à saúde às mulheres e aos outros membros de suas comunidades. Esse contexto é de manutenção e, de certo modo, de abandono da saúde e das vulnerabilidades sociais, reafirmando um discurso dicotômico sobre o trabalho das parteiras.

Quanto ao material utilizado nos partos e os estudos empreendidos pelas parteiras, a citação traz que elas não recebem capacitação e não dispõem de materiais básicos para a assistência do parto domiciliar, tampouco recebem remuneração. A pergunta que se faz, então, é: será que esse reconhecimento enviesado pelo discurso hegemônico dicotômico em que as

de parteiras, abordando questões desde a gestação até os cuidados com o recém-nascido nos primeiros 30 dias (BRASIL, 2010).

parteiras tradicionais e seus conhecimentos e técnicas são precários, sem capacitação, que só ocorrem em áreas isoladas, não é mais uma forma de controlar tal atuação e desenhá-la para à contínua adequação hegemônica em que a fundamentação desse Programa foi pensada? Não soa como mais uma forma de desrespeito para com as matrizes de onde nascem e são perpetuados, produzidos os conhecimentos das parteiras tradicionais? São questões para serem pensadas, pois a realidade brasileira e a dos outros países do continente, por exemplo, passam por processos semelhantes de controle e cooptação dos conhecimentos e técnicas dessas mulheres.

Apesar de na prática da parteira tradicional estarem presentes vários dos princípios atualmente preconizados para a humanização do parto e do nascimento – a formação de vínculos solidários, o apoio emocional, práticas não intervencionistas, o respeito à mulher e à fisiologia do parto – no pensamento predominante, essa prática tem sido associada às idéias da falta de higiene, da ignorância e do subdesenvolvimento. Esse pensamento só legitima o conhecimento produzido de acordo com a racionalidade científica, desvalorizando o conhecimento tradicional (ABREU, 2005).

O discurso do Estado brasileiro é trabalhar com parteiras tradicionais com o objetivo de atender as demandas exteriores, da OMS e outros organismos internacionais, quanto aos índices de morbimortalidades materna e neonatal, de acordo com os parâmetros dos países ditos “desenvolvidos”. A justificativa secundária ou terciária de envolver e promover a parteria tradicional, respeitando seus conhecimentos e técnicas, soa mais utilitarista que de salvaguarda e respeito sobre a parteria tradicional e o que isso representa para as comunidades e o entorno onde essas parteiras vivem. É importante ter em conta que perpetuar o conhecimento das parteiras é manter e cuidar da existência das culturas dos povos de onde elas descendem. Além de que, o trabalho que desempenham garante a continuação da vida humana sendo recebida de maneira respeitosa dentro dessas famílias negras, indígenas, rurais, periféricas urbanas, em territórios tradicionais, em áreas longínquas dos grandes centros urbanos, de pessoas de baixa renda, considerando os perfis das comunidades e pessoas que as parteiras desta pesquisa atuam.

Por outro lado, é necessária a intervenção do Estado para regulamentar tal ofício e tomar outras providências. Contudo, o que temos nas experiências das parteiras participantes desta pesquisa, e de outras tantas pelo Brasil, do continente e na literatura crítica sobre a interferência das instituições públicas e privadas, nacionais e internacionais no ofício do partejar, nos faz pensar que o objetivo final está alocado mais para o controle do que a valorização do conhecimento dessas mulheres. O objetivo de estruturação e respeito ao partejar tradicional como uma produção de conhecimento com suas próprias técnicas, sentidos e formatos, pois são advindos de bases de produção de conhecimentos diferentes do biomédico, por exemplo, ainda se mostra secundário nas políticas governamentais.

Sin embargo, las instituciones de salud reconocen que las parteras son mujeres que detentan cierta autoridad en sus comunidades, hablan la lengua local y gozan de una relación directa con las mujeres y de la confianza de estas; por ello, las ven de manera utilitaria, como instrumentos para ampliar la cobertura de los servicios de salud, llevar el control de la natalidad, suministrar información y métodos anticonceptivos, así como realizar otros servicios de salud reproductiva a mujeres de comunidades alejadas. Actualmente, muchos programas promueven su papel como canalizadoras y acompañantes para llevar a las mujeres embarazadas a los hospitales para su atención. (MIRANDA, 2021, p. 83).

Tais questionamentos são realizados para pensarmos em como o poder do discurso hegemônico perpetrado pelo Estado pode continuar invisibilizando a produção de conhecimento e os pluriversos das parteiras tradicionais, mas, ao mesmo tempo, recorrendo a este para assegurar a assistência onde o SUS não se faz ou é pouco presente. Não se fecham os olhos para as condições precárias em que elas possam atuar ou a falta de direitos e salários quanto ao seu trabalho, porém é questionável como o Estado em suas políticas públicas continua utilizando o discurso dicotômico que perpetua o atraso, a miséria, a falta de técnica e a capacitação das parteiras tradicionais, como forma de justificar a sua intervenção para trazer “ordem” ao pluriverso do partejar.

4.1.1 O trabalho das parteiras tradicionais segundo as políticas públicas brasileiras

A diversidade geográfica, social, cultural e econômica do Brasil requer a adoção de diferentes modelos de atenção integral à saúde da mulher e da criança, bem como a implementação de políticas públicas que atendam às especificidades de cada realidade, considerando o princípio da equidade e o resgate da dívida histórica existente em relação às mulheres e às crianças assistidas por parteiras tradicionais (BRASIL, 2010).

Os índices de mortalidade materna e neonatal em nosso País ainda se encontram em patamares elevados. Tais indicadores configuram uma situação de violação dos direitos humanos de mulheres e crianças e um grave problema de saúde pública, que atinge desigualmente as regiões brasileiras, com maior prevalência entre as mulheres e crianças das classes sociais com menor acesso aos bens e serviços (BRASIL, 2010, p. 9).

Levando em consideração esse contexto, o “Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais” lançado no ano 2000 pelo Ministério da Saúde foi inserindo entre as estratégias para a redução da morbimortalidade materna e neonatal e para a qualificação e humanização da assistência obstétrica e neonatal. Esse Programa resgatou experiências exemplares voltadas para a qualificação e humanização do parto e nascimento domiciliar assistidos por parteiras tradicionais. Pautou, junto aos(às) gestores e profissionais de saúde, a importância da prestação dos serviços do SUS incluir os detentores de conhecimentos e práticas tradicionais existentes

nos territórios, como as parteiras tradicionais, para reconhecer e qualificar o seu trabalho, objetivando potencializar e ampliar as atividades de atenção primária em saúde. Com isso, os objetivos do Programa foram pautados nas seguintes recomendações:

Objetivos do Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais

- Reconhecer, valorizar e resgatar o trabalho das parteiras tradicionais na atenção à saúde da mulher e do recém-nascido, no parto e nascimento domiciliar.
- Articular o parto e nascimento domiciliar assistidos por parteiras tradicionais ao SUS, garantindo as condições materiais, apoio logístico e rede de referência necessários para o exercício de tal prática com segurança e qualidade.
- Garantir os direitos sexuais e os direitos reprodutivos das populações rurais, ribeirinhas, de floresta, residentes em locais de difícil acesso e para as populações tradicionais quilombolas e indígenas.
- Melhorar o acesso às ações e aos serviços de saúde para as populações em situação de exclusão social e isolamento geográfico, bem como para populações com especificidades étnico-culturais.
- Qualificar e humanizar a atenção ao parto e nascimento domiciliar (BRASIL, 2010, p. 22).

Contudo, em todos os documentos analisados referentes às políticas públicas para incentivar e melhorar a humanização do parto, do nascimento e do cuidado integral com a mulher e a criança, o objetivo que mais se sobressai é o da redução dos índices de morbimortalidade materna e infantil que, no momento da edição dessas políticas, há duas décadas atrás, eram elevados.

A determinação de definir diretrizes políticas e técnicas para a inclusão do parto e nascimento domiciliar assistidos por parteiras tradicionais no SUS tem como um de seus fundamentos o compromisso com a redução da morbimortalidade materna e neonatal, que, segundo classificação da OMS, ainda se apresentam muito elevadas no Brasil, caracterizando um problema social de grande magnitude. A mortalidade materna é um importante indicador das condições de vida e atenção à saúde das mulheres. Razões de mortalidade materna (RMM) elevadas indicam precárias condições socioeconômicas, baixo grau de informação e escolaridade, dinâmicas familiares em que a violência está presente e dificuldades de acesso a serviços de saúde de qualidade (BRASIL, 2010, p. 14).

Apesar dos avanços, essas taxas são consideradas altas se comparadas a “países desenvolvidos”, segundo a política, que apresentam média de 4 mortes por 1.000 nascidos vivos. No período de 2000 a 2005, as principais causas de óbitos infantis foram nessa ordem: as afecções originadas no período perinatal; as malformações congênitas; as doenças infecciosas e as doenças do aparelho respiratório. As afecções perinatais representam mais da metade das causas de óbitos (BRASIL, 2008b). A mortalidade neonatal passou a ser o principal componente da mortalidade infantil em termos proporcionais a partir dos anos 90, mantendo-se estabilizada em níveis elevados. A Taxa de Mortalidade Neonatal que era de 23,4/1.000 nascidos vivos, em 1990, passou para 14,2/1.000 nascidos vivos em 2005 (BRASIL, 2005e, 2007b). As causas da mortalidade perinatal estão intimamente ligadas às condições de saúde e

nutrição, nível de escolaridade e de vida das mulheres, assim como à qualidade da atenção prestada durante o pré-natal, no parto e ao recém-nascido (BRASIL, 2006d).

Segundo dados mais recentes, a razão de mortalidade materna no Brasil, que registra as mortes relacionadas a complicações no parto, gravidez e puerpério em relação aos nascidos vivos, aumentou 94% durante a pandemia da Covid-19, retrocedendo a níveis de duas décadas atrás⁹². O Fundo de População das Nações Unidas (UNFPA), agência da ONU para assuntos relacionados à saúde sexual e reprodutiva, alerta para a gravidade do problema e apela por mais investimentos para fortalecer a cobertura e qualidade dos serviços de saúde materna. Em 2021, a razão de mortalidade materna alcançou 107.53 mortes a cada 100 mil nascidos vivos. Em 2019, a razão era de 55.31 a cada 100 mil nascidos vivos. Em 2020, foi de 71.97 mortes a cada 100 mil nascidos vivos, o que já representou um aumento de quase 25% em relação ao ano anterior. O aumento do número total de mortes maternas foi de 77% entre 2019 e 2021⁹³.

Como os dados de 2021 são preliminares, o número pode mudar, mediante atualização das secretarias de saúde estaduais e municipais. Para a coordenadora do Observatório Obstétrico Brasileiro, Rossana Francisco, os registros mostram o impacto que a pandemia teve no sistema de saúde sexual e reprodutiva. No ano de 2019, ela explica que, a razão de mortalidade materna brasileira já era considerada muito alta por conta das dificuldades que o país enfrentava na área.

‘No passado, o Brasil conseguiu reduzir significativamente sua razão de mortalidade materna, mas já precisava acelerar esforços para alcançar as metas de compromissos nacionais e internacionais. Com os desafios deixados pela Covid-19, os esforços necessários são ainda maiores. Além de recompor um sistema que foi abalado pela pandemia, é preciso investir em capacitação de profissionais e também produzir dados robustos para ajudar a traçar estratégias e políticas públicas adequadas. É necessário, por exemplo, saber onde e quem são as gestantes que precisam de mais atenção, e como chegar a elas. Não há como esperar. A ação precisa começar aqui e agora’, conclui Astrid⁹⁴.

É necessário lembrar que no período da pandemia da Covid-19, estávamos vivendo um período governamental que não priorizava uma atenção integral e específica aos temas dos direitos humanos das mulheres que tocam, consequentemente, nos temas da saúde sexual e

⁹²Os dados são do Ministério da Saúde e foram mapeados pelo Observatório Obstétrico Brasileiro. “A razão da mortalidade materna no Brasil aumentou 94% durante a pandemia. Fundo de População da ONU alerta para grave retrocesso”. 18 de outubro de 2022. Disponível em: <<https://brazil.unfpa.org/pt-br/news/razao-da-mortalidade-materna-no-brasil-aumentou-94-durante-pandemia-fundo-de-populacao-da-onu>>. Acesso em jun 2023.

⁹³ Disponível em: <<https://brazil.unfpa.org/pt-br/news/razao-da-mortalidade-materna-no-brasil-aumentou-94-durante-pandemia-fundo-de-populacao-da-onu>>. Acesso em jun 2023.

⁹⁴ Disponível em: <<https://brazil.unfpa.org/pt-br/news/razao-da-mortalidade-materna-no-brasil-aumentou-94-durante-pandemia-fundo-de-populacao-da-onu>>. Acesso em jun 2023.

reprodutiva. Além disso, a pandemia foi diminuída pelo próprio presidente da República de turno, Bolsonaro, sendo feita de maneira aberta e pública, o que acabaria afetando nos índices de morbimortalidade materna e infantil.

Por outro lado, como plano de fundo, não se pode esquecer que a assistência hegemônica voltada ao parto, nascimento e cuidados materno-infantil, que orientam as políticas públicas e a saúde pública, é tecnocrática e medicamentosa (PORTELLA, 2017). O histórico global-local/local-global nos informa tal dado, mesmo que desde o ano 2000, tenhamos no cenário brasileiro iniciativas do Ministério da Saúde para a humanização do parto e do nascimento e o acompanhamento cada vez mais contundente da sociedade civil junto ao Estado.

O reconhecimento do trabalho das parteiras tradicionais pelo SUS existe. Elas são vistas como rede de apoio ao nascimento e o cuidado da saúde sexual e reprodutiva, porém ainda não são percebidas como profissionais de saúde que são, pois são mulheres que praticam um conhecimento e apresentam técnicas de fundamentos distintos do conhecimento hegemônico biomédico. Se essa valorização fosse real, as parteiras tradicionais teriam seus espaços próprios na estrutura do SUS, bem como salários e direitos garantidos pela sua atuação perante a saúde pública brasileira, que, como já percebemos, vai para além do parto, nascimento, cuidados com a mãe e as crianças.

Nos discursos das parteiras tradicionais, tanto as entrevistadas quanto as que tive contato em variados eventos e atividades desde 2018⁹⁵, de maneira geral, a morbimortalidade materno-infantil é ínfima. Margarida quando questionada sobre a quantidade de partos que ela auxiliou e o sucesso da assistência, de mil partos em que ela está assistindo, não chega a dez mortes a quantidade de mães ou de crianças que vieram a óbito no procedimento. O que se percebe é que ainda existe uma narrativa trazida pelas políticas públicas de que as parteiras tradicionais não apresentam capacitação, recursos, estrutura suficientes para assistir aos partos e prestar os cuidados necessários para os envolvidos na cena do nascimento, no pré-natal e no pós-parto. Por isso, são necessários cursos e capacitações para que estas mulheres estejam de acordo com as diretrizes das políticas. A citação abaixo trata da realidade mexicana, contudo nos traz elementos que se conectam ao nosso local para refletirmos sobre os pormenores das políticas públicas e os emaranhados políticos e de poder em que os conhecimentos e técnicas sobre nascimento, gestação e afins trazem em seu bojo no século XXI.

⁹⁵ Dentre esses estão: os encontros regionais de conhecimentos tradicionais de parteiras, rezadeiras, raizeiros que participei no Nordeste; na minha experiência enquanto doula que acompanhava uma parteira tradicional jovem que assistia parto domiciliar, falava-se continuamente sobre a segurança do parto em casa; nas *lives* realizadas na pandemia pelo “Museu da Parteira”, estas disponíveis no *link* a seguir: <<https://www.instagram.com/p/CLrflQ4rKZV/>>. Acesso em jun 2023.

La inserción a los servicios médicos de atención constriñe a las parteras tradicionales registradas a un trabajo apegado a estándares establecidos con criterios biomédicos y reforzado através de capacitaciones. Este proceso ha desempoderado, condicionado y dividido a las parteras. Una de las características que tienen las capacitaciones técnicas que las instituciones de salud ofrecen es la insistencia en el peligro y en los riesgos. Como resultado, se induce a que las parteras sientan miedo por su trabajo, el mismo miedo que se comunica a las mujeres que acuden a los servicios médicos para controlar su embarazo o para parir. La promoción del miedo ha distorsionado la forma en la que se consideraba al parto como un hecho natural y motivo de alegría y celebración. Las capacitaciones que el sistema de salud impone a las parteras tradicionales registradas varían considerablemente de un lugar a otro y de acuerdo con las personas que las imparten. Sin embargo, un común denominador es la falta de pertinencia cultural; muchas veces se realizan en español y se traslada a las parteras a un lugar diferente de sus comunidades. Los cursos se imparten sin tomar en cuenta lo que las parteras tradicionales ya saben y el valor de sus propias experiencias; se utilizan términos médicos incomprensibles que producen un profundo sentimiento de que todo lo que han hecho tiene que ser modificado. Los cursos frecuentemente tienen como resultado la erosión de su identidad como parteras tradicionales, al minar la seguridad y estima que antes sentían por los conocimientos y las prácticas tradicionales (MIRANDA, 2021, p. 80-82).

Mas as reflexões que faço são, sem intenção de encerrar tal debate e apontando para novas pesquisas na área: tendo em vista o histórico e as experiências tanto de países como México e Colômbia e o próprio Brasil, depois do período pandêmico, cursos, capacitações, ausência de salários e direitos para as parteiras tradicionais, não seriam mais um obstáculo imposto a essas mulheres para atuarem como elas sabem e elas serem quem são? Mais um entrave quanto as suas próprias existências? Pois caso reconheçam tal trabalho e conhecimentos com medidas reais, como garantia de salários e direitos, estariam elevando na cena pública e política tal ofício ao patamar de importância dos profissionais de saúde formados nas Universidades?

São tramas de poder bem complexas, mas que precisam ser colocadas no debate público para que cenários catastróficos e índices altos de mortalidades materno-infantil sejam evitáveis. A intervenção do Estado na garantia de direitos, salários e estrutura para essas mulheres trabalharem de acordo com seus conhecimentos e técnicas, em rede com o SUS e outros atores dessa cena, é, talvez, o que falte para movimentarmos e sairmos do ciclo vicioso em que estamos. Reconhecimento mútuo de que cada conhecimento colocado para a melhoria da saúde pública tem sua importância e que é necessário se tratem em “simbiose” como menciona a parteira tradicional Maria dos Prazeres de Pernambuco “respeitando as múltiplas relações estabelecidas pelas parteiras — com a sua comunidade, com profissionais diversos, com sua clientela, entendendo que se tratam de relações de colaboração mútua com efeitos positivos para todas as pessoas” (DOSSIÊ IPHAN – PARTEIRAS TRADICIONAIS DO BRASIL, 2021, p. 41). Parteiras praticam uma simbiose entre diferentes conhecimentos, técnicas, selecionando

o que consideram válido em cada episteme, “sem machucar nenhuma”, “sem machucar o princípio de dádiva que marca o cuidado que exercem (DOSSIÊ IPHAN – PARTEIRAS TRADICIONAIS DO BRASIL, 2021, p. 41).

Na próxima seção, iremos tratar sobre como as parteiras tradicionais organizadas politicamente vem lidando com as tramas de poder e da política de forma organizada em coletivos de ingerência nacional e internacional. Escolhemos, pois, uma experiência de organização política transnacional que foi relevante para o sucesso da construção dessa pesquisa e encontros com as sete parteiras que contribuíram com este trabalho.

4.2 LOCAL-GLOBAL: HISTÓRICO ESCTA/CAIS DO PARTO – CAMPO DO CONGRESSO

Como relatado na introdução, os primeiros momentos do campo da pesquisa desta tese foram em eventos autodenominados “encontro” e “congresso” de parteiras tradicionais. O objetivo destes era o compartilhamento de conhecimentos, experiências, fortalecimento do coletivo, bem como individual, tanto subjetivo quanto de autoimagem das parteiras presentes. Esses eventos, além disso, são espaços para planejamento de propostas coletivas de garantias de direitos e políticas para serem levadas às autoridades locais, estaduais e nacionais.

Contudo, o evento mais relevante para a construção deste trabalho foi o “XI Congresso Internacional de Parteiras Tradicionais do Brasil, rezadeiras, curandeiras e alquimistas”⁹⁶, em 2019, com o tema “Antigos e novos tempos na tradição ancestral das parteiras e povos originários”, promovido pela ONG Cais do Parto e sua escola, a Escola de Saberes, Cultura e Tradição Ancestral (ESCTA), que forma parteiras e doulas “na tradição”⁹⁷ e coordena a Rede

⁹⁶ Em paralelo ao evento principal, ocorreram outras reuniões promovidas pela ESCTA, como: XI Assembleia Geral da Rede Nacional de Parteiras Tradicionais do Brasil; I Encontro da Rede Internacional das ESCTAS e alianças: Brasil, Chile, Colômbia, Venezuela, Uruguai, Argentina, México, Itália, Espanha, França; III Reunião Geral de doulas na tradição da ESCTA-CAIS-Brasil; I Encontro de reconhecimento entre ciência e tradição ancestral; I Encontro Nacional dos Xamô (sagrado masculino); Reunião do Conselho das avós parteiras indígenas das Américas; e o IV Reencontro de comadres e compadres da ESCTA-CAIS-Brasil, conforme apresentado no banner.

⁹⁷ Quanto à nomeação “na tradição” relativa à parteira e à doula que se formam nessa escola, a pesquisadora Thayane C. do Nascimento afirma: “Cabe esclarecer que essas denominações são restritas à atuação da ESCTA, ou seja, elas fazem parte de um discurso que se desenvolve de modo muito particular, como uma visão de mundo que sustenta uma lógica e faz sentido a um grupo específico. Trata-se de uma concepção relativamente nova no país, até porque não existem em âmbito nacional escolas de parto, fora da formação acadêmica na área da saúde, para além da ESCTA. Pode-se observar que esse auto reconhecimento, esta nomeação se trata de uma particularidade não encontrada em outros trabalhos realizados com a temática das parteiras tradicionais.(...) Esse é, portanto, um olhar que demarca a visão de mundo e a lógica da ESCTA, que ao mesmo tempo permite distinguir a noção e o manejo para com a memória social das parteiras e deste universo em particular, ao mesmo tempo em que define que toda aquela que vier a realizar esta formação será definida como parteira *na tradição*, e

Nacional de Parteiras Tradicionais do Brasil. Comandado pela parteira Suely Carvalho, que empreende uma luta há 30 anos, com movimentos populares da saúde, pelo respeito e garantia dos direitos e da existência da parteria tradicional, pelo parto fisiológico como saber-fazer cultural.



Figura 6- Cartaz de divulgação do XI Congresso Internacional de Parteiras Tradicionais do Brasil.

Suely Carvalho é a fundadora da ONG Cais do Parto e da ESCTA. Possui uma importante trajetória política em defesa do partejar das parteiras tradicionais, nos níveis políticos nacional e internacional, lutando pela garantia de políticas públicas e respectivos direitos básicos de proteção, bem como do seguimento do ofício do partejar tradicional.

No entanto, é importante mencionar que a atuação dessas entidades, bem como a liderança de Suely, se inscrevem em um contexto mais amplo de discussão e revalorização da parteria tradicional no país. Tal movimento, em diversas regiões e

não *tradicional*. A formação ‘na tradição’ da Escola ocorre por meio dos ensinamentos de Suely Carvalho, o prefixo ‘na’ remete à ideia da fonte dos saberes aprendidos. (...) Suely Carvalho é um outro tipo de fonte a ser referenciada pelas aprendizes e parteiras formadas. Neste caso, a parteira tradicional, que se torna uma mestra e ensina os métodos, será sempre referenciada nos atos, técnicas e metodologias empregadas pelas aprendizes, que também encontrarão comadres, compadres e afilhados, porque nessa concepção o caminho dos laços desenvolvidos é tão importante quanto a formação da profissão. Talvez se possa pensar a ESCTA como uma tentativa de formalização dos saberes ancestrais, resguardando uma metodologia dos percursos que, através da ideia de ‘na tradição’, propaga uma forma de educação que busca estabelecer os conhecimentos antigos como referências à atuação contemporânea ao mesmo tempo em que produz conhecimentos e informações novas e específicas. Esta observação remete também ao reconhecimento do papel político desenvolvido por Suely Carvalho e à necessidade de superação de uma noção social romantizada da parteria tradicional (...) Foi preciso, também no meu caso, romper com um olhar *a priori*, que representava as parteiras, de modo geral sob um comportamento naturalizado de zelo materno e de submissão e não como pessoas conscientes de sua representação política e pública” (NASCIMENTO, 2018, p. 72-73).

pela atuação de distintos grupos, tem alcançado visibilidade, contando com adesões no meio urbano e, aos poucos, vem conquistando espaços na agenda governamental, desencadeando políticas públicas. A título de exemplo, pode-se mencionar, no âmbito da atuação do Ministério da Saúde, a constituição do Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais, implementado em março de 2000. O Programa tem por objetivo, segundo o relatório de atuação, ‘sensibilizar gestores e profissionais de saúde para que reconheçam as parteiras como parceiras na atenção à saúde da comunidade e desenvolvam ações para valorizar, apoiar, qualificar e articular o seu trabalho ao SUS, inserindo-o entre as estratégias do Ministério da Saúde para a redução da morbimortalidade materna e neonatal’ (BRASIL, 2010, p. 11) (NASCIMENTO, 2018, p. 57).

Segundo o documento em que esse Programa foi concebido, o momento político no campo da saúde pública era propício para que o Ministério da Saúde retomasse com intensidade a pauta dos direitos humanos relativos às mulheres, dos recém-nascidos e da humanização na atenção à saúde (BRASIL, 2010). A intensidade dessa retomada se deve a inúmeros fatores, entre eles, o protagonismo e a militância de grupos⁹⁸ como o CAIS do Parto (NASCIMENTO, 2018).

Um dos resultados mais visíveis desse processo é o reconhecimento, por parte do Ministério da Saúde, do ofício da parteira tradicional, definida como “aquela que presta assistência ao parto domiciliar baseada em saberes e práticas tradicionais e é reconhecida pela comunidade como parteira” (BRASIL, 2010, p.12). Tal reconhecimento determinou a inclusão, em 2002, da ocupação parteira na Classificação Brasileira de Ocupações (CBO) do Ministério do Trabalho e Emprego (BRASIL, 2010, p. 15). Essa foi uma conquista importante tanto para a visibilidade do ofício e dos conhecimentos da parteira tradicional quanto para o avanço das ações pelo reconhecimento e regulamentação da profissão que vem sendo empreendidas no Congresso Nacional e no IPHAN.

Minha participação nesse evento se deu numa posição de mulher negra nordestina do interior do Ceará, pesquisadora, com identificações também via ancestralidade para me conectar e conhecer pessoalmente as mulheres parteiras as quais viriam contribuir na construção desta pesquisa. Ademais, naquele momento em 2019, era doula da Equipe de Parto “Roda Semear”, da cidade de Juazeiro do Norte-CE, liderada pela parteira Samara Simões, que já havia sido parte da ESCTA.

⁹⁸ Nos dias atuais, existem diversos grupos que lutam coletivamente pela defesa da parteria tradicional. Um exemplo é o “Movimento de Parteiras Tradicionais do Brasil” que tem como propósito valorizar o trabalho das parteiras e que em 2020 lançou o “Manifesto Movimento das Parteiras Tradicionais do Brasil União e Re-União”: “A articulação do Movimento Parteiras Tradicionais do Brasil nasce em abril de 2020, a partir dos relatos de diversas parteiras sobre violências sofridas durante o processo de registrar os bebês nascidos de partos domiciliares. Uma rede solidária se organiza para dar suporte ao acontecimento, um pequeno grupo de mulheres inicia uma troca de informações para saber como poderiam se proteger dessas violências. Fala-se, então, na criação de um Movimento de apoio, luta e partilha entre as Parteiras Tradicionais do Brasil”. Mais informações: <<https://www.instagram.com/parteirastradicionaisdobrasil/>>. Acesso em nov 2021.

Entretanto, antes de embarcar na viagem rumo à Salvador, algumas questões que nomeio enquanto empecilhos epistêmico-políticos me fizeram questionar que a encruzilhada entre os conhecimentos já estava posta. Ao comunicar ao programa de pós-graduação ao qual estou vinculada, que iria participar de um “congresso” e requerer apoio financeiro para minha participação nesse evento, visto tamanha importância para minha pesquisa e para o próprio conhecimento científico continuar se abrindo ao diálogo com outros conhecimentos, a resposta que recebo é que, pelo evento não ser acadêmico, não poderiam financiar tal pedido. Pelo fato do programa subsidiar somente “evento científico”, já se nota que a prioridade é este tipo de conhecimento. Para nós pesquisadoras(es) que acreditamos e atuamos para quebrar a dureza elitista, branca, classista, patriarcal do conhecimento científico, os “nãos” que recebemos de instâncias superiores das Universidades e demais centros de pesquisa, chegam a ser, em um momento, pavimentação para continuarmos no movimento do caminhar, pois esse é o espírito da própria encruzilhada. Reafirmando que visualizo e pratico o teor do conhecimento científico como ponte, e a universidade e sua estrutura como ferramentas e não um fim em si mesmas.

Antes do evento acontecer, outras perguntas permearam aquele momento. Questionei-me sobre como entrar nesse pluriverso da parteria tradicional sem ser colonizadora e continuar apostando no rumo do diálogo entre os conhecimentos. Nesse sentido, me perguntei: como vivenciar esse congresso? Levar questionários, perguntas prontas, entrevistas? Como me aproximar das mulheres parteiras, pelo trabalho acadêmico que desenvolvo, uma vez que também sou pesquisadora? Como praticar o sentido de encruzilhada do espaço que ocupo me permitindo ser as múltiplas mulheres que sou? E se essa oportunidade fosse a única que eu teria para me encontrar com elas? Questões que poderiam até soar como pressentimento frente à pandemia mundial que estava a caminho meses depois. No final, não levei questionários, tampouco roteiro para fazer entrevistas, ainda tentei, mas havia algo que me dizia para viver o processo de maneira compassada, sem ansiedades. Entrei em contato com a organização do evento, por meio da parteira “na tradição” Karine de João Pessoa-PB, juntei minhas economias de anos anteriores e fui ao evento.

Cheguei em Salvador, no “dia das bruxas”, 31 de outubro de 2019. No Centro de Treinamento de Líderes (CTL), local do evento, a primeira pessoa que vi ao chegar foi a pajé Maria de Fátima, do povo Potyguara, da Paraíba. Calor nordestino baiano, o que me fez sentir bem, em casa. A tranquilidade vai tomando campo ao iniciar a interlocução com as mulheres parteiras que participavam do evento. Elas tomaram a iniciativa de se aproximar e compartilhar seus conhecimentos e experiências, dentre eles o início da parteria em suas vidas, que começou cedo, na faixa entre 7 a 12 anos de idade, e a espiritualidade, apresentada como a mais diversa

possível. Foi recorrente em suas falas a importância do tema e a presença de guias protetores para o exercício do ofício.

Ao conhecer Suely Carvalho, apresentei-me e ela explicitou que minha participação no evento era de excepcionalidade, em suas palavras me disse que eu "deveria me comportar", pois havia aberto uma exceção. Por eu ser pesquisadora, o sentimento era de que eu fosse um "perigo", uma "ameaça", uma vez que era a representação da "Universidade" e como "pesquisadora", não era aquele meu espaço. E mesmo que fosse incluída como parte daquele coletivo, deveria ser de acordo com as regras da ONG Cais do Parto e da ESCTA, instituídas por Suely Carvalho. Percebi que seriam dias intensos, estranhei, mas segui.

No CTL, encontrei as primeiras parteiras: do Amazonas e do Rio Grande do Norte. Dentre as desse último estado, estavam Líria e Rosa, que viriam a participar da construção desta tese e ambas se apresentaram como romeiras do Padre Cícero, informação que ajudou na nossa aproximação. A do Amazonas era Dona Teresa, e, logo depois, chegou Dona Lourdes. Nesse primeiro momento de aproximação, conversamos descontraidamente e, como perguntei se alguém tinha seda para fazer meu cigarro, comentei sobre minha vontade de parar de fumar. Dona Teresa contou que na sua última gravidez, quando viu que não podia mais controlar o vício, "rezou forte" e conseguiu a cura.

Apresentei-me, disse que era do Ceará, o que juntamente com a devoção de "Padim Ciço", possibilitou a construção de vínculos. Abriu-se, então, o campo, e a relação começa a ser estabelecida pelo território, suas significações e símbolos. Ao nosso encontro veio Maria das Dores do AM, também parteira, mas diferentemente das demais do Amazonas, era comunicativa e o jeito de falar mais articulado. Posteriormente, Dores se mostrou disposta a auxiliar na pesquisa, no entanto, a construção do *corpus* ficou delimitada às parteiras tradicionais do Nordeste. Embora Dores não tenha participado diretamente da pesquisa, aprendi sobremaneira com ela e com seus relatos durante o evento. Ela é uma parteira atuante no Norte do país e nos círculos políticos das parteiras no Brasil. A conversa com as parteiras do AM se alongou e tive conhecimento que são as mesmas que fundaram e são filiadas à "Associação de Parteiras Algodão Roxo"⁹⁹. Todas são de e vivem em Tefé – AM; chegaram antes do início do Congresso, conheceram a equipe da ESCTA e participaram de reuniões internas dessa escola.

Das dez parteiras convidadas do AM, apenas quatro puderam participar do congresso, em função da ausência de infraestrutura de transporte nessas localidades e de financiamento. Dores relatou a dificuldade que é sair de Tefé para Salvador, o que nos leva a reafirmar que o

⁹⁹ "Parteiras tradicionais do Amazonas instituem legalmente Associação Algodão Roxo". Disponível em: <<https://amazonia.fiocruz.br/?p=34879>>. Acesso em nov 2019.

ofício das parteiras tradicionais é o responsável pela promoção do acesso e garantia da assistência ao parto em suas localidades, como demonstrado nos relatos das mulheres que fizeram parte da pesquisa. Explicita, ainda, que determinadas comunidades permanecem carentes da atuação do Estado na prestação de políticas sociais básicas para manutenção e reprodução da vida em sociedade.

A maioria das parteiras tradicionais que participaram do evento eram idosas e as mais jovens apresentavam a faixa de idade a partir dos quarenta anos. Não raro, várias delas apoiavam as pernas em cadeiras, pois além da idade, estavam “inchadas”, inflamadas, devido à comida, oferecida pela Prefeitura de Salvador que fez parceria com o evento apoiando com a alimentação. Além do marcador da geração e do gênero, as mulheres parteiras apresentavam o marcador social de raça/etnia diverso. Estavam presentes mulheres indígenas de vários povos de todas as regiões do Brasil e de Abya Yala, como os povos Tapeba (CE), Potyguara (PB), Pataxó (BA), Pankararu (PE), Guarani (PR), Mapuche (Chile), Quechua (Peru). Bem como, mulheres negras de comunidades tradicionais quilombolas da Bahia, Sergipe, São Paulo, Espírito Santo, Mato Grosso. Mulheres brancas do Acre e Rio Grande do Sul que traziam em suas narrativas sua ascendência de imigrantes europeus.

Conheci parteiras do Amazonas de comunidades ribeirinhas, do Acre, da comunidade Céu do Mapiá da religião do Daime, mulheres parteiras de assentamentos do MST, no Mato Grosso do Sul, parteiras tradicionais do sertão de Pernambuco e do Rio Grande do Norte. E não é demais afirmar que elas não são somente (como se fosse pouca coisa) parteiras, são curandeiras, erveiras, rezadeiras, raizeiras, líderes políticas de suas comunidades, mães de santo do candomblé e da umbanda, pajés, inclusive coveiras, e participantes em movimentos sociais diversos. Abaixo, algumas imagens¹⁰⁰ do evento para ilustrar a diversidade do pluriverso das parteiras presentes no congresso mencionado.

¹⁰⁰ As figuras 7, 8, 9 e 10 foram retiradas da página da ESCTA-Brasil na rede social Instagram. Disponível em: <<https://www.instagram.com/esctacaisinternacional/>>. Acesso em mar 2023.



Figura 7- Pajé Maria de Fátima – parteira do povo Potyguara (PB).



Figura 8- Parteiras Indígenas de Pau Brasil – BA.



Figura 9- Parteira Quilombola Zeni do Vale da Ribeira (SP) e Parteira Quilombola Floricelia da Ilha de Maré (BA).



Figura 10- Foto tirada no final do evento com as pessoas participantes¹⁰¹.

Na primeira noite no CTL, ainda, sentindo-me ansiosa, saí e me encontrei com Líria do RN. Ela estava fumando e fiquei com ela, conversando. Me falou que o primeiro menino que aparou foi porque sua mãe, que era parteira, não estava em casa, o que a levou a atender a gestante e auxiliá-la no parto. Tinha 11 anos de idade. Continuou a relatar sua experiência com a parteria no outro dia, quando se aproximou e contou que era médium, e que um espírito de parteira, se não me engano a avó, a acompanhava nos partos desde o primeiro, como uma espécie de incorporação. Segundo ela, o espírito de uma cigana, chamada Dora, andava com ela, assim como um espírito de caboclo. Ela me falou tal fato de forma tímida, com medo de dizer ou “errar” os termos. Falou também que curou um “encosto” de uma menina doente da sua comunidade que não melhorava. Naquele momento, Líria era agente de saúde e com a ajuda

¹⁰¹ Imagem disponível em: < <https://www.instagram.com/p/B4f5WJHguaE/>>. Acesso em mar 2023.

de um espírito de caboclo, que incorporou nela, curou a menina. Era o espírito da irmã que tinha falecido e que estava sugando a energia da menina, porque não queria que usassem as coisas dela. Esse encontro foi significativo para me aproximar dos conhecimentos da parteria, porque construímos laços de confiança mútua, o que possibilitou que ela expusesse questões da sua intimidade. Depois desse dia, ela sempre estava muito arrumada, com batom e suas bijoutherias, com lenço na cabeça, lembrando uma cigana. Senti Lília desabrochar.

Antes de cerimônia, no entanto, ficamos no quiosque fumando e conversando com DonAzaleia do Rio Grande do Norte, Dona Magnolia do quilombo em Sergipe, Pajé Maria de Fátima, Francisca erveira, Lília, uma parteira indígena do Paraná, e eis que mencionam sobre a universidade. Todas compartilharam alguma experiência com pesquisadores(as), tecendo críticas e apresentando desconfiança. Apesar disso, DonAzaleia afirmou, depois que soube que eu vinha também da Universidade, que poderia conversar comigo um momento, estava aberta a dar entrevista e demonstrou que mesmo com as críticas que tecia, ainda tinha esperança que nem todas as pessoas que estão na Universidade são “apropriadoras ou roubam os conhecimentos delas”, segundo suas palavras naquela conversa.

A abertura do evento aconteceu com uma cerimônia na areia da praia de Itapuã. Eram umas 200 pessoas ao todo, ou mais, no evento. A cerimônia apresentava uma fogueira ao centro e segundo discurso proferido por Suely, ela se referia àquele momento como o de honrar os elementos da natureza (fogo, terra, ar e água), como também honrar as “mulheres sábias, parteiras, curandeiras, que foram queimadas nas fogueiras da Inquisição”, fazendo referência à realidade das mulheres europeias condenadas na Inquisição por bruxaria (FREDERICI, 2017). Uma fogueira no centro, as parteiras ao redor do fogo e logo atrás das parteiras uma roda com as outras pessoas do evento. Suely começou a apresentar o evento e, depois, cada parteira se apresentou, com um pedaço de lenha na mão e depois colocava-o na fogueira para alimentar o fogo com o “rezo”, com a “energia de cada uma”. Até o final do evento, sempre tinha alguém como “guardião(ã) do fogo”, não o deixando apagar.

Percebi olhares de estranheza de algumas parteiras tradicionais que talvez não estivessem se sentindo identificadas com tal discurso e cerimônia, apesar de terem em suas histórias experiências coloniais de extermínio, e o apagamento das parteiras europeias, a partir do século XIII, ter sido uma experiência que foi transladada, segundo Federici (2017) para Abya Yala e América Ladina. Por outro lado, escutei de outras parteiras tradicionais que aquele momento foi muito belo e que se encantaram. Essas diferenças aparecem quando retomo tal momento ao entrevistar Lília em 2022 e ela comenta sobre o significado das experiências novas, de articular-se politicamente em coletivo nesse evento e o estranhamento sobre o “dia das

bruxas”, pois, para ela, o “dia de finados” era a tônica daqueles dias. Visões diferentes sobre ancestralidade, em que a primeira data demarca uma ancestralidade de história europeia não católica e a segunda de culto dos antepassados já falecidos homenageados e lembrados na data do “dia dos finados”, data instituída pelo catolicismo dedicada aos mortos. Há, portanto, uma encruzilhada apresentada nos conhecimentos e experiências da parteria tradicional - que explicita leituras particulares e, em algum momento, entram em tensão em função dos diálogos e referências.

Nayara - Por que que você acha que é bom esse tipo de evento, esse tipo de articulação. Me conta, o que é que vem na tua cabeça? Por que que é importante?

Líria - Mulher, eu acho importante porque a gente aprende muita coisa, se diverte, vê coisas que a gente não sabe, que a gente nunca passou. Foi o primeiro que eu fui, eu adorei. Eu achei muito bonito aquele negócio da fogueira, achei muito bonito o casamento. Que era dia de finados? Não era dia das bruxas? É que lá chamavam o dia das bruxas, mas o dia 02 era o Dia de Finados, que você pegava ali uma madeirinha e jogava com o pensamento naquela pessoa ... eu gostei demais e o casamento, eu achei lindo. Nessa novela que tem tudo, é Marrocos, né? Quando eu vejo essa novela, O Clone, eu lembrei muito daquele casamento. Elas passaram o dia inteiro dentro do quarto. E no outro dia, foram dormir na beira da praia, na barraquinha.

Nayara - Passar a lua de mel?

Líria - Aí, a gente, eu me levantei mais Rosa bem cedinho e disse ‘mulher, vamos na praia’, que ninguém podia tomar banho que o mar tava de ressaca.

Nayara - E cheio de petróleo também, lembra?

Líria - Sim! Aí eu disse, vamos mesmo na beira da praia. Quando eu olhei, tava aquela barraquinha e eu só vi eles enrolando e saindo de baixo ‘Virge, onde eles dormiram...’. Gostei! Gostei demais daquele evento. Aquelas índias da Amazonas, né?

Nayara - Aquela que é indígena que falava a língua delas, ainda, né?

Líria - É tem aquela que é da Praia da Traição, de João Pessoa. Pronto! A gente teve na casa dela depois (Azaleia). Veio duas parteiras e as gestantes. Aí, a gente se reuniu na casa de Azaleia. Aí teve um almoço lá, foi bom que só. Foi o ano *trasado*, 2020.

Passada a cerimônia, fiquei ali conversando com Dona Violeta, Nilda e pajé Maria de Fátima, Maria Laurinda do Espírito Santo e Keila, sua acompanhante, Flor quilombola da Bahia, Margarida de Caruaru. Ruro do Peru também se aproximou. Falamos sobre sexo, parceiros e rimos bastante. Violeta falou dos namorados dela e foi outro momento de aproximação importante. No entanto, chamo a atenção para Dona Laurinda, que, além de parteira, é mãe de santo, coveira, toca caxambu, e é cantora. Seu avô foi escravizado e sua história é marcada, conseqüentemente, pela diáspora africana, que está materializada em seu corpo, em sua espiritualidade, nos remetendo às culturas dos povos africanos sequestrados para o Brasil. Segundo ela, esperou 45 anos pelo “[seu] meu amor”, seu marido. Um exemplo de paciência, sempre com um sorriso no rosto.

Todas as manhãs, às 6:30hrs, éramos acordadas por uma bandinha tocando a seguinte canção: “Acorda Maria Bonita, acorda pra fazer café, que o novo dia vem raiando e as parteiras já tão de pé”. Aconteciam bênçãos coletivas, a primeira sendo feita por Maria, mapuche, do

Chile, com a saudação ao sol. Depois do café, logo começava o evento. No segundo dia, o primeiro momento que durou toda a manhã, tarde e começo da noite, foram as parteiras se apresentando, falando de como começaram a partejar e como estava a situação da parteria em seus lugares de atuação. Pelas noites, havia sempre alguma atividade cultural, com alguma banda tocando, comidas e bebidas, alguma atividade para interação social.

No terceiro dia, no turno da manhã, foi reservado para assistirmos e conversarmos sobre os documentários, filmes que estavam sendo produzidos sobre as experiências de algumas parteiras, que tinham algum renome regional, nacional e até internacional. Assistimos o filme “Mulheres da Terra”, que conta sobre o encontro entre três parteiras tradicionais e uma estudante de obstetrix, que fazia parte da ESCTA, e que escolhe seguir a carreira da obstetrícia. As parteiras presentes nesse filme são: Mamãe Margarida de Caruaru – PE; Dona Zefa da Guia do Quilombo da Serra da Guia – SE e Dona D’Ajuda do povo indígena Pataxó do sul da Bahia. Logo após a exibição dos filmes, houve um fervoroso debate criticando o filme, pois nos planos iniciais do documentário, Suely também iria aparecer e ser uma das protagonistas, mas por várias questões, ela não aparece como figura central, como no caso das três parteiras anteriores. Foram ataques e muito “ranger de dentes” contra a produtora do filme, que estava presente e representava todas as pessoas que o fizeram, tendo o apoio, quase que geral, das demais parteiras às críticas tecidas contra o filme. A energia do espaço mudou completamente e pude visualizar como as relações de poder se misturam com as subjetividades e, por vezes, tendo o ego de algumas sendo afetados e conseqüentemente afetando outros tantos que possivelmente apoiam o ego central ferido porque não tem outra alternativa. Até tem, mas se ganha muito mais apoiá-lo ou silenciar que enfrentá-lo.

Esse congresso não tinha um caráter de evento científico e seu roteiro não foi formatado nesse sentido. Como a própria Suely falou na abertura do evento, era um evento mais político e de reencontros das parteiras que lá estiveram, de troca de conhecimentos, afetos, aprendizagem mútua e reconhecimento da prática política e de poder que elas mobilizam com a parteria em prol de suas comunidades. Tive o contato, a oportunidade e a honra de conhecer parteiras tradicionais e mulheres de vários lugares do Brasil, da Argentina, do Chile, do Peru e de alguns países da Europa, como Espanha e Itália. Por outro lado, foi possível perceber que a figura de Suely é central em toda essa articulação das parteiras nesse espaço e que leva a marca da ESCTA e todos os outros grupos de trabalho que são agregados a essa escola. E por uma leitura de quem está de fora, é possível perceber a importância da figura de Suely enquanto articuladora das causas da parteria tradicional a níveis nacional e internacional a fim de garantir dignidade e respeito à cultura do pluriverso da parteria tradicional. A presença de deputados e

vereadores em um dos momentos do evento é sinal dessa força de articulação política que ela congrega a partir de seu trabalho junto da ESCTA. Além de que, a escola trabalha, no seu dia a dia, o objetivo de formar, segundo metodologia própria, parteiras e doulas “na tradição”, que é uma denominação utilizada por elas mesmas para se referir às pessoas que fazem parte desse grupo. Como elas falam, a formação visa retomar o dom que essas pessoas carregam consigo do ser parteira que por motivos vários, é perdido ou não estimulado nas vidas dessas pessoas que se veem chamadas a seguir o caminho da parteria tradicional e aí encontram guarida para se ter tal formação.

No entanto, também se escutam relatos de muitas relações de poder e dominação no seio dessas relações entre as pessoas da escola. E no evento, foi possível ver e sentir, as relações de poder acontecendo entre a centralidade da figura de Suely, enquanto parteira e articuladora política desses vários grupos, e as parteiras tradicionais de variadas localidades e grupos étnico-raciais. Como em qualquer grupo político ou grupo social, o silêncio, ou também o silenciamento, as lideranças, as estratégias, o medo de falar, o medo de perder ou de firmar parcerias para ganhar mais, de se sentirem valorizadas ou até mesmo de dar uma passeada em Salvador para fugir da rotina, fazem parte dos motivos que fizeram com que todas essas pessoas estivessem lá presentes. Quando se compreende que pessoas quando entram no campo político, seja este institucional ou de movimentos sociais, não é somente o ideal pela causa que se persegue que fazem com que essas pessoas animem estar presentes, abre-se ao entendimento de que as subjetividades e afetações múltiplas compõem também tal processo.

Não é sobre ingenuidade ou esperteza ou ideais de causas político-sociais em prol da dignidade de uma classe somente que habitam os desejos de tais pessoas, mas é isso agregado a um sem fim de outras expectativas que rumam tais pessoas estarem ali, por seus próprios desejos e ao mesmo tempo pelo desejo coletivo. Acredita-se que quando algumas pessoas decidem não seguir tal senda de causa político-social ou apontam críticas e essas pessoas são julgadas como o pior da humanidade ou que elas não tem o direito para tal, percebe-se como o poder, e aqui se lê poder na perspectiva da colonialidade de poder (QUIJANO, 2005) que é alimentado por uma hegemonia da branquitude (BENTO, 2022). Tal poder não está alheio dos espaços e causas que tentam agregar modos de atuação política, luta por um reconhecimento de uma cultura e conhecimento-prática ancestrais, luta engendrada por mulheres, por território, como é o da parteria tradicional.

A crítica, por muitas vezes, oxigena as subjetividades e espaços, por mais difíceis que sejam escutá-las e enfrentá-las. Por vezes, também, a crítica surge eivada de vinganças e sentimentos afins, mas em consonância à pluralidade da riqueza que é a parteria tradicional com

suas variadas facetas, também se apresentam os pormenores não tão confortáveis que estão presentes também compondo esse pluriverso.

Saí do momento da manhã do dia 04/11/19 e fui rezar. Hoje em dia, enquanto mulher de axé, de terreiro, compreendo com mais consciência algumas situações que aconteceram nos dias do evento em 2019 e que eu não sabia muito bem o que eram, mas sentia que algo com maior complexidade acontecia ali. Como, por exemplo, um relato de uma parteira que teve um sonho que deixou todas muito surpresas com o relato e logo após algumas parteiras evangélicas rezaram a seu modo pedindo proteção àquele espaço. Bem como, algumas parteiras indígenas, que diziam sentir algo naquele momento, também proferiram palavras e entoaram seus rezos de proteção. No dia 05/11/19, em conversa com Ruro, parteira mapuche, no cinema Glauber Rocha, no centro de Salvador, falamos sobre esse sonho da parteira. Ela relatava que mergulhava e ia até o fundo do mar, mas tinha ar, podia respirar e pra sair de lá, subia pelos livros até voltar à superfície e o CTL era um prédio maior no meio e outros pequenos, parece que sete, conectados ao maior. Ela falou que pensava em Suely como esse vínculo, ser ponte entre os mundos. Os livros como ponte. Mas Ruro me falou que sentia que este trabalho da tese talvez também fosse essa conexão. Também compartilhei uma visão que tive em 2015, quando pensava no que pesquisar a nível de doutorado e me veio a imagem da cordilheira de mulheres no mapa da América Latina. Também falei da visão para a parente Francisca Tapeba do Ceará e ela falou pra eu cachimbar e pedir ajuda pra clarear. E assim se deu. Voltando pra Ruro, ela se arrepiava com o que compartilhei, Eu-ponte. Nos abraçamos.

Além disso, foram votadas monções e propostas sobre o universo do exercício da parteira, para serem levados às esferas do Estado (município, estados e governo federal). Também estiveram presentes deputados federais eleitos representando a Bahia e vereadoras da cidade de Salvador. Nesse âmbito de articulação, notei que o discurso mais geral sobre conhecimento científico e conhecimento das parteiras é negativo. Estava presente nas falas sobre a Academia e como esta é sugadora e violentadora dos conhecimentos dessas mulheres, dos conhecimentos populares, tradicionais. Principalmente ao falarem sobre os médicos, indústria farmacêutica e profissionais de saúde em geral.

Acredito que possivelmente esse discurso mais fervoroso em denunciar como o conhecimento científico é colonizador tenha sido proferido e alimentado naquele espaço por ser um momento seguro para tal. Penso em tal possibilidade pois a parteira tradicional que fervorosamente no evento rompe com esse silêncio de que a classe dos profissionais da saúde e a Academia, em geral, são aniquiladores dos conhecimentos tradicionais, ela, em conversas particulares, me diz que faz alianças com a classe médica e com outros profissionais da saúde.

Além de admitir que comumente colabora com cursos e espaços da Universidade. Essa mulher a quem me refiro é de axé e acredita no poder da encruzilhada de Exu, balisadora deste trabalho, então, nesse encontro de entendimentos, a encruzilhada nos ensina que há momentos de vociferar as violências seculares sofridas sim. Como também, há momentos em que a realidade se desencontra com nossos desejos e ideais e por isso as alianças entram como uma forma de continuar sobrevivendo nos infernos dos extremos, compreendendo que os extremos podem até fazer parte da vida humana, mas voltar ao centro da encruzilhada é o que indica um movimento subjetivo-comunitário de viver a vida em equanimidade.

Tendo isso em vista, o compromisso ético-político-espiritual que tenho para com estas mulheres e para com o meu trabalho enquanto pesquisadora redobra e me põe numa análise profunda para não repetir tal postura tão colonizadora que a ciência apresenta. Acredito que pelo fato de me abrir a experienciar o momento e ver com outros olhos tal imersão, é algo de criatividade que oxigena a ciência, pois eu também a represento, uma vez que ser equânime é não negar esse lugar que ocupo também. Cabe destacar que foi com essa postura que me aproximei das mulheres parteiras que contribuíram com a pesquisa e mantive experiências enriquecedoras e ampliação da compreensão do que seja a parteria.

No entanto, é comum encontrar no discurso das parteiras tradicionais uma falta de interesse maior pela participação constante delas nesses movimentos sociais ou no Estado, pois o descrédito que estes entes e a sociedade em si tem para com elas é pujante e isso acaba as influenciando não participar tanto individualmente. Porém, se as convidam, elas estão presentes. Percebo que existe um movimento entre elas coletivo muito maior que a dinâmica delas dentro do político-institucional. É o que percebi também participando do Congresso promovido pela ESCTA, em 2019, e nas entrevistas quando estive com as sete parteiras que contribuíram com esta pesquisa.

Ao conversar sobre política e essas tramas com Líria, questiono se ela participa de alguma organização social que luta pelos direitos das parteiras e ela fala um pouco sobre também o que ela compreende por “política”:

Nayara - Vamos agora falar um pouquinho de política. Você já foi ou ainda é ligada a alguma organização política. Partido? Ou organização social, movimento social? ONG?

Líria - Já fui sim, fui ligada a um vereador que trabalhava aqui na comunidade. Eu trabalhei muito pra ele.

Nayara - Mas, tinha alguma coisa a ver com parteira?

Líria - Não

Nayara - Nada? Ou com saúde? UBS?

Líria - Com o povão.

Nayara - Pra pegar voto?

Líria - Assim, o trabalho que eu fazia era porque ele ajudava muito as pessoas e essa parte ele deixou pra mim resolver. Eu tenho muito acesso, até porque hoje em dia eu

fiz meu curso, meu trabalho, tudo através dele. Eu ajudei e ele me ajudou, só que ele se foi, morreu.

Nayara - Pensa não em se candidatar vereadora?

Líria - Deus me livre!

Nayara - Não é de seu tipo não, né?

Líria - Mulher, é não, porque tudo que unidade que tá e o povo só visa o dinheiro. E, às vezes, o povo tem o dinheiro, investe numa candidatura e no fim não ganha nada.

Nayara - É alguma organização de parteira, você tá conectada ao Cais do Parto, o pessoal de Sueli?

Líria - A gente tá com Sueli, até porque ela quer que a gente fique *enganjada* pra ter uma remuneração.

Nayara - Pra conseguir o direito de uma aposentadoria...

Líria - Da aposentadoria, da parteira e aí até aqui, tamo esperando.

Nayara - Tão esperando, mas depois daquele congresso (2019) não teve nenhuma reunião com vocês todas?

Líria - Não, teve só *on line*.

Nayara - Aí falaram sobre o que?

Líria - Sobre isso aí, mais ou menos, pra gente ter acesso aos hospitais, que ela tava tentando, pra gente ter acesso e ser remuneradas, aí de lá pra cá não teve mais não.

Com o sucesso que foi o XI Congresso de Parteiras Tradicionais em 2019, a ESCTA foi organizando para que a próxima edição do evento acontecesse em 2020. Porém, como foi deflagrada a pandemia em março de 2020, as atividades da ESCTA ficaram restritas aos encontros online, como Líria se refere acima. Essas informações sobre a ESCTA pós-congresso, fui coletando em conversas com parteiras e pelas redes sociais. Ainda que no final do evento em 2019, quando fui agradecer a Suelly Carvalho pela abertura de me aceitar naquele espaço e ela de forma gentil tenha dito que se eu precisasse de mais informações, que procurasse uma parteira tal que tinha essa função dentro da escola e que ela faria a ponte para eu conversar com Suelly, mas isso não aconteceu. No começo de 2020 ainda entrei em contato com a parteira que Suelly me indicou, mas a interlocução não foi efetivada. Então, como fui mantendo contato com várias parteiras que conheci no congresso e que ainda participavam dos encontros online da ESCTA, as notícias chegavam de maneira informal ou por via de redes sociais.

Em uma dessas notícias, foi dito que a ESCTA estava articulando um próximo encontro na Espanha. Porém, antes disso acontecer, vários outros encontros prévios ao congresso internacional estavam acontecendo nas comunidades das parteiras tradicionais que fazem parte da Rede Nacional de Parteiras Tradicionais do Brasil. Líria comentou sobre tal assunto e como se sentia quanto a sua participação:

Líria - Semana passada, ela teve uma reunião, a Azaléia, faz três dias, a menina disse.

Nayara - Um eventinho?

Líria - É, mas ninguém foi lá não.

Nayara - Só as principais?

Líria - Parece que foi só ela (DonAzaleia) e a neta

Nayara - Foi presencial? Com Suelly?

Líria - Foi. Não sei com quem foi. Sei que aquelas gringas, Rosa quem me disse, não sei se Suelly, não sei quem foi.

Nayara - Com algum órgão internacional, não?

Líria - Que eu saiba não

Nayara - E essa promessa do evento ser lá na Espanha? E com a pandemia ainda tá vendo se vai ser ou não?

Líria - Se vai ser ou se não vai ser ... Naquele dia que a gente foi, ficou assim da gente ir pra Espanha ou pra *Amazona*, aí eu acho que eles escolheram Espanha. Porque lá no Congresso, tava pra gente ir, 2022 ou pra *Amazona* ou Espanha. Agora, DonAzaléia disse que naquele Congresso, a menina lá queria eu, queria Rosa e a menina das plantas medicinais, Francisca. Aí, diz que o nome tava lá pra ir ...

Líria, então, vai compreender “política” a partir de sua vivência como colaboradora de campanha eleitoral, que não deixa de ser política, porém sua permanência nas tramas político-partidárias é pela via de colaboração com candidatos a cargos eletivos. Líria é uma trabalhadora da saúde, é técnica de enfermagem, que é o curso que ela fez, que ela se refere acima. Em entrevista, ela também comenta quando pergunto se ela já foi agente de saúde comunitário:

Líria - Não. Eu num fui agente assim, porque não era aquela agente que hoje é registrada, mas, aqui, na comunidade, eu era tudo: levava gente pro hospital, ficava internada com eles e tem a parte de benzedeira. Quando eu morava aqui na comunidade, eu era tudo, eu era pra tudo, sabe? Conhecida como Líria Benzedeira, parteira, técnica de enfermagem do posto. Meio que uma curandeira e parteira também...

Ou seja, por Líria atuar em vários papéis sociais que tratavam diretamente da saúde no seu território em São Gonçalo do Amarante-RN e região, podemos refletir que sua entrada na “política” para apoiar os candidatos a cargos eleitorais se dê pela influência que tinha, por ser conhecida e reconhecida nos papéis sociais que ocupa no campo da saúde. Esse fato, inclusive, dá-se mais comumente do que parece, pois sugere que as parteiras ao apresentarem formações educacionais em cursos técnicos ou cursos de ensino superior, conseqüentemente obtêm ferramentas que demonstram uma conscientização de como caminhar entre as encruzilhadas. Se conhecimento é poder, como diz o ditado popular, seja este conhecimento de qual base epistêmica for, Suely, Líria, DonAzaléia, Dona Magnólia, apresentando formação na educação formal ou não, manuseiam o poder que o conhecimento traz como ferramenta para dar visibilidade à parteria tradicional e auxiliar suas comunidades.

Conversando com Tulipa, parteira indígena Pankararu, sobre sua participação política em algum tipo de organização social, ela menciona que faz parte da Rede Nacional de Parteiras Tradicionais do Brasil, junto da ESCTA.

Nayara – Você está conectada a algum movimento social, de parteira? Alguma organização? Faz parte da ESCTA?

Tulipa - Aham

Nayara - E, fora a ESCTA, tem outras organizações que você faz parte?

Tulipa - Não, mulher, eu só tô mesmo com Suely Carvalho, que a gente já debate essas coisa. Todo mês, eu tenho reunião com ela, do Conselho, mas, eu não tô ‘conectada’ nessas outras coisa não.

É curioso observar que Tulipa Pankararu menciona que só faz parte do Conselho (que eu acredito que seja o da Rede Nacional de Parteiras Tradicionais) que, por sua vez, está conectado à ESCTA. Tulipa foi uma das primeiras parteiras tradicionais indígenas que vi nos primeiros eventos em que estive presente desde 2019 sobre parteria tradicional, que foi uma das edições do “Encontro de Saberes da Chapada do Araripe – parteiras, rezadeiras, raizeiros” que se dá anualmente na cidade de Exu-PE. Tulipa também está presente em vários eventos que diz respeito ao povo Pankararu em Pernambuco, mas ela não menciona tais ações como participação política na entrevista. Ela ainda é parceira do “Museu da Parteira” que é um coletivo que trabalha com parteiras e patrimonialização, um museu em processo, com variadas “ações que vêm construindo e propagando narrativas imagéticas, expográficas, documentais e biográficas acerca desse universo. Assim, ele existe sem muros, desterritorializado, itinerante”¹⁰². O Museu da Parteira junto de outras institucionalidades, como Fundo de Cultura do Estado de Pernambuco – FUNCULTURA e o apoio da UFPE, durante o período da pandemia do covid-19, lançou um projeto chamado “Cartografia de Parteiras Indígenas em Pernambuco”, um projeto que visou mergulhar, mapear e visibilizar o universo de saberes e práticas de parteiras indígenas de três povos indígenas localizados no estado de Pernambuco - Pankararu (Sertão de Itaparica), Pankará (Agreste Meridional) e Xukuru (Agreste Central)¹⁰³.

Ou seja, Tulipa está contribuindo politicamente sempre que ela consegue e é convidada para promover e fortalecer os conhecimentos das parteiras indígenas de seu povo, pois, assim, também contribui na luta pelo reconhecimento e valorização das parteiras tradicionais de modo geral no Brasil. Ela está presente, seja em eventos acadêmicos, não acadêmicos, para tratar sobre direitos, garantias, valorização patrimonial dos conhecimentos das parteiras, junto de iniciativas, como os webnários promovidos pelo Cartografias.

Já Margarida, como mencionado em outros momentos, pela vasta experiência e reconhecimento dela pela sua comunidade e na própria cidade de Caruaru-PE, foi vereadora por um mandato. Sempre muito atuante nas diversas organizações sociais que trabalham com parteiras em Pernambuco, ela comenta, por exemplo, sobre algumas tramas dentro da “Associação das Parteiras de Caruaru”.

Margarida - Aí, quer fazer coisas erradas... que nem nós não tinha Associação? Nós tinha Associação das Parteira, mas daí, a gente ia pra casa, pra FUSAM e ficava todas

¹⁰² Informações obtidas no site do Museu da Parteira. Disponível em: <<https://museudaparteira.org.br/sobre/>>. Acesso em jan 2023.

¹⁰³ Informações sobre o “Cartografia de Parteiras Indígenas em Pernambuco” disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CKUEkPtB4US/>>. Acesso em jan 2021.

as parteira, né, levou o paciente, ficava, mas teve uma parteira que fazia o quê? Roubou cuba, sabe o que é cuba?

Nayara – Não

Margarida - Roubou as cuba, no outro dia de levantar, o vestido da mulher ói, quem plantou foi você não eu, e saia sem pagar. Aí, isso foi virando uma bola de neve no ouvido do diretor, eu era vice, aí, ele mandou chamar, aí eu fui

Nayara - Essa era da Associação das Parteiras de Caruaru?

Margarida - É, era as mulheres da Associação, aí, eu fiquei quieta assim, só escutando e ele lá com a presidente, “ninguém entra mais aqui”, aí, nesse caso, só ficou eu entrando. Pronto e aí ficou aquele babado todo, por quê? “porque não, a gente já sabe que a gestante é uma pessoa... já tá sentida né, ...não sabe se escapa, se deixou de escapar, como é que vai ficar”. E também tinha gestante manhosa, que não dava pra botar uma mão em cima dela que ela “aaaaai mamãe” tendeu? Essas coisa... entendeu?

Podemos visualizar como os jogos de poder se fazem presentes nas relações entre elas mesmo que dentro de institucionalidades criadas para promover o fortalecimento político da classe das parteiras. É importante não romantizar tais cenários, mesmo que estejamos falando de uma classe que é bastante perseguida há séculos de variadas formas, mas que não deixam de estar imersas na realidade sócio-cultural dos jogos de poder das colonialidades que até hoje perduram. Essa associação acima referida, no momento, não está mais em funcionamento. Não conversamos sobre os motivos de terem sido finalizados os trabalhos¹⁰⁴.

Margarida apresenta uma experiência como vereadora do município de Caruaru que foi destaque nacional pelas suas particularidades. Foi a única mulher eleita como vereadora em 2016. O gasto total de sua campanha foi apenas de R\$21,00, valor da impressão da foto oficial. Foi eleita pelo Partido Verde e como já tinha uma trajetória de parteira na sua comunidade de mais de 30 anos de atuação e de agente de saúde comunitária, ela conta que se candidatou por pedido da comunidade que reconheceu o valor da sua atuação pública. Fez campanha somente por 15 dias e foi eleita com 945 votos: “eu cheguei onde cheguei, pois a comunidade entendeu o meu trabalho que eu fazia há muitos anos pra ela”, conta Margarida.

Nos dias que permaneci hospedada na casa dela, fim de janeiro e começo de fevereiro de 2022, acompanhei Margarida por onde ela ia. E em alguns desses momentos, notei como a sua atuação política ainda é forte, mesmo não estando mais exercendo o cargo de vereadora e apresentando número de partos reduzidos. Um primeiro momento foi que enquanto fazíamos a entrevista para esta pesquisa, chegou na sala um senhor que auxilia Margarida como motorista

¹⁰⁴ Segundo informações obtidas em uma pesquisa no site do google, a situação via CNPJ da associação diz o seguinte: “associação das parteiras tradicionais de caruaru é uma empresa que estava localizada no município de Caruaru/pe e cuja data de abertura é 03/08/1998. Atualmente sua situação cadastral na receita federal é ‘baixada’. Quando em plena atividade comercial, exercia atividade econômica principal de ‘atividades de associações de defesa de direitos sociais’, a qual corresponde ao código de classificação nacional de atividades econômicas (cnae) nº 9430-8/00”. Disponível em:< <https://www.vriconsulting.com.br/empresa.php?cnpj=02704347000140>>. Acesso em jun 2023.

para levá-la aos lugares onde ou ela é requisitada pela comunidade ou ela precisa ir por demanda própria. Depois de realizarmos a entrevista, ele conta para ela que perto de sua casa, mas ainda no mesmo bairro de Taquara de Cima, um esgoto tinha quebrado e estava espalhando lama por ruas principais onde ficam algumas casas construídas a partir do programa do governo federal “Minha Casa, Minha Vida”. Ela não demora e me convida para ir com eles. Fomos de carro e quando chegamos no local, ela foi averiguar a área, tirou fotos, fez vídeos e enviou para alguma autoridade pública do município de Caruaru cobrando providências.

No outro dia, outro chamado que ela foi atender foi o da escola de ensino fundamental que se localiza perto de sua residência. A diretora da escola chamou Margarida, pois era a primeira reunião pedagógica do semestre com novos(as) professores(as) que ainda não a conheciam. Chegamos lá, Margarida, a doula e aprendiz de parteira que a acompanha nos partos, Dália e eu. Entramos na sala de aula e ela foi apresentada aos(às) docentes. A diretora da escola apresentou Margarida como agente de saúde, parteira, falou um pouco de sua trajetória política na cidade e no bairro e de sua liderança na comunidade. Margarida pediu a palavra e falou que estava aberta a cooperar com a escola, como sempre, e que em qualquer situação que necessitassem de sua ajuda, ela estaria de prontidão. Na volta para a casa de Margarida, e em outros passeios pelas ruas do bairro, várias pessoas ou comadres e compadres, saudavam-na e paravam-na para conversar sobre alguma demanda de saúde, de emprego, de aposentadoria, de conseguir remédio.

Na rua por trás de sua casa, está uma praça que quando ela atuava como vereadora ajudou na sua construção. Passamos por lá para conhecer no fim de uma tarde e estavam várias crianças brincando nos parques com seus(suas) cuidadores(as). Como se pode notar, a atuação política de Margarida vai para além de sua presença em organizações sociais ou ocupando cargos políticos em alguma esfera do governo. Como ela mesma menciona, ela nasceu para ver as pessoas nascerem, para cuidar e faz isso com destreza, um sorriso no rosto e muito jogo de cintura e articulação do seu jeito e com suas particularidades.

No caso de DonAzaléia, ela é uma das parteiras que mais tem experiência em organizações sociais diversas, no trato com o Estado, além de sua influência na comunidade e no meio do partejar tradicional no Brasil. Já protagonizou um filme em que ela narra sobre sua vida enquanto parteira tradicional no interior do Rio Grande do Norte-RN. Conversamos um pouco sobre sua participação na política:

Nayara - A senhora é conectada, faz parte de algum movimento social, de algum grupo, organização política, partido, rede?

DonAzaléia - Sim, eu sou coligada a um Partido Político e de qualquer maneira serve pra me ajudar, votar em quem eu quiser, e como presidente do partido de um amigo

meu, eu sou coligada ao DEM. Já saí candidata já, várias vezes. Pra ajudar, não serve pra ganhar não, porque eu não tenho pretensão de ser vereadora, eu tenho pretensão de ajudar o meu vereador porque é o seguinte, se eu for vereadora, eu vou passar é muito é fome. Eu detesto a fome, né? É melhor eu ajudar do meu jeito do que eu ser obrigada a ajudar do jeito dos outros. Que isso faz uma diferença.

Nayara - Faz muito. A senhora foi do Movimento Popular de Saúde, foi?

DonAzaléia - Foi, sim, eu sou auxiliar de enfermagem, sou elemento nata do Conselho de Saúde do Município e do Conselho da Criança e do Adolescente, sou das pessoas que bateu poeira com o projeto e implantou isso dentro do município. Faço parte também da Rede Internacional de Parteiras, da ESCTA, Cais do Parto, da ANEPS, da Rede Mandacaru, faço parte do Canal Futura.

Nayara - Já viajou muito o Brasil representando...

DonAzaléia - É o Brasil, por esse Brasil de meu Deus, de Mãe Preta e pai João, coisa que não querem que ele seja mais, mas, ele ainda vai ser de Pai João. Pai João é meu preto!

DonAzaléia já concorreu ao cargo de vereadora algumas vezes, faz parte do Conselho de Saúde do Município e do Conselho da Criança e do Adolescente, está coligada ao DEM – partido político, faz parte da Rede Nacional de Parteiras Tradicionais Tradicionais do Brasil, da ESCTA, da ONG Cais do Parto, lidando com o tema da parteria tradicional. Faz parte da ANEPS (Articulação Nacional de Movimentos e Práticas de Educação Popular e Saúde), da Rede Mandacaru que também trabalha com temas de saúde pública – saúde coletiva e da família em parceria com o Canal Futura. É uma mulher ativa na articulação com os governos municipal e estadual quanto a trazer cursos sobre variados temas de saúde para a sua comunidade. E algo em comum nas falas das outras parteiras do Rio Grande do Norte, como Rosa e Líria, é de que DonAzaléia é responsável por animar suas companheiras a participar dos eventos e movimentações políticas em torno da parteria tradicional e tudo que está interconectado ao ofício.

DonAzaléia tem o dom de liderar e abrir caminhos na arena pública, que é política, objetivando alcançar cada vez mais direitos e garantias para a classe das parteiras e para sua comunidade. Na noite que dormi na sua casa, ela ainda contou que fazia parte de organizações sociais de mulheres negras e de demandas do povo negro. Por DonAzaléia ainda ser Mãe de Santo da Umbanda, ela ainda atua na defesa dos povos de terreiros e de religiões de matrizes africanas e indígenas.

No que concerne à atuação política de Violeta, além de ter contribuído com a Rede Nacional de Parteiras Tradicionais do Brasil e estar presente nos eventos promovidos pela ESCTA e Cais do Parto, ela, junto de Margarida, faziam parte da Associação de Parteiras Tradicionais de Caruaru. Violeta era muito amiga de Margarida, sempre estavam em contato e participavam juntas dos movimentos políticos sobre o partejar tradicional. Tanto é que no evento em Salvador-BA, em 2019, quando me aproximei de Violeta e começamos a conversar,

Margarida já estava por ali escutando os “causos” de Violeta e numa postura de “essa conversa eu já sei”, demonstrando intimidade mútua. Eram velhas conhecidas, como diz o ditado. Para chegar na casa de Violeta, na minha passagem de alguns dias por Caruaru, foi Margarida que me ajudou a fazer a ponte. Violeta fala sobre sua ajuda na campanha para vereadora de Margarida, e compreendia isso como ação política, conseguindo voto para elegê-la. Ao perguntar para Violeta sobre sua atuação e participação na política, ela vai relatar um pouco sobre o que entende:

Nayara - Violeta, e a senhora faz parte de alguma organização, assim? Política?

Violeta - Não

Nayara - Que luta pelas parteiras?

Violeta - Não. O que eu fazia era eu e Margarida, né? Era eu e Margarida

Nayara - Associação, era?

Violeta - Era. Sempre eu achava gente pra Margarida. O povo aqui, quando tão precisando de voto... vem bater aqui, porque é aonde eu tenho mais conhecimento.

Nayara - Mas, a senhora não faz parte de nenhum grupo, assim, organização de parteiras e tal?

Violeta - Não, não

Nayara - E essa Rede Nacional das Parteiras? Não tem contato com a senhora, não? Suely Carvalho?

Violeta - Ói, minha filha, a gente tinha, mas

Nayara - Acabou, né?

Violeta - Vem, vem, quando ela me chamar, eu corro, mas,

Nayara - Pro congresso, né?

Violeta - É! A prefeita daqui também é assim, quando eu preciso qualquer coisa, né?

A prefeita daqui da cidade...qualquer coisa que tem lá, ela manda me dá...ói aqui o que ela me deu...ói, isso aqui. Ela mandou me chamar e me deu isso aqui, óia.

Nayara - Que é o prêmio, né?

Violeta - Ela mandou me chamar, eu tive lá, foi uma festa medonha... a prefeita daqui, ela é muito amiga minha. Gosto muito dela.

Nayara - Quem, a Raquel é?

Violeta - É, a Raquel, graças a Deus, né.

Violeta, como é possível perceber, não tinha tanta atuação política, no sentido de estar em várias organizações, debates e articulações além das que tratavam das questões sobre parteria tradicional, que, pelo relatado, por conta da pandemia, enfraqueceu sua participação inclusive nessas últimas. Ela colaborou com a Rede Nacional de Parteiras Tradicionais até o fim de sua vida. Sempre sendo retratada em projetos que trabalhavam com parteiras tradicionais a partir do audiovisual, fotografia e pesquisas variadas. Sua atuação política é sua abertura constante a colaborar com quem quisesse para enaltecer e valorizar o ofício de parteira, não necessariamente de debate e estar concorrendo a cargos políticos. Raquel, a quem ela se refere na fala acima, é Raquel Lyra, ex-prefeita de Caruaru (de 2017 a 2022) e que foi eleita recentemente como governadora de Pernambuco. Assim como Margarida apoiou Raquel Lyra para prefeita e tem uma relação próxima a ela, Violeta relata que esse “conhecimento” da política era por meio de sua relação com figuras públicas como Raquel.

A parteira e rezadeira Rosa do Rio Grande do Norte, por sua vez, é uma das parteiras que menos envolvimento tem com articulações políticas das mais variadas. Rosa é muito silenciosa, quieta, por vezes arredia, mais observadora, ela diz não combinar muito com a forma de ser da política como geralmente conhecemos.

Nayara - E a senhora faz parte de alguma organização? De política?

Rosa - Não

Nayara - Partido político? Já quis ser vereadora?

Rosa - Não, Deus me livre!

Nayara - De alguma Associação Comunitária, ONG...

Rosa - Não, não

Nayara - E faz parte do Cais do Parto, da articulação das parteiras, com Suely? A senhora se considera parte da Rede Nacional de Parteira?

Rosa - Eu faço parte (...) tem bem umas seis, que ela vinha de lá, como é que é que ela chama? Pelo celular...

Nayara - No whatsapp?

Rosa - Ééé

Nayara - Então, é virtual?

Rosa - Menina, a derradeira foi no dia 20 de dezembro, a derradeira foi inté que ela fez, foi a tarde todinha, minha filha, a tarde todinha

Nayara - Falando sobre o que?

Rosa - Fala esse negócio de parteira, de não-sei-que, Azaléia que entendia mais, que escrevia e tudo. Conversa mais Suely, a reunião foi de lá. Agora, esse ano já fizeram, né? Essa reunião que eu não fui que Azaléia veio (...) que foi pelo celular. Ela veio aqui pra Ponta Negra, ‘mulher, tu não fosse, eu disse lá que tu tava doente...’

Nayara - Mas, se a senhora tivesse mais uma oportunidade, a senhora participaria mais?

Rosa - Quando o meu marido era vivo, eu não participava não. Sempre, que faz muitos, muitos anos, que Azaléia sempre vai pra essas reuniões longe. Eu não ia porque ele era vivo, ele falava, ele dizia que eu ia me *amostrar*, que eu queria arrumar outro. Você sabe, aquele povo antigo era mais (...)

Nayara - A senhora notava que ele botava meio pra baixo, assim ...

Rosa - Era!!! Derrubava. Meu marido? Ah, se ele não derrubava! Depois que ele morreu que eu fiquei sempre andando. Ah, eu digo, agora não tem quem

Nayara - Empate?

Rosa - É! Mas, ele não empatava não, minha fia, que eu era nó cego, eu ia e acabou-se! Podia ele virar a cara, não tava nem aí. Eu ia mesmo!

Ela faz parte da Rede Nacional de Parteiras Tradicionais mas não é tão atuante como DonAzaléia, por exemplo. Pelo relato de Rosa, além de ser mais quieta, silenciosa, ainda tem possíveis marcas que o relacionamento com o marido que faleceu deixou sobre sua liberdade de ir e vir e sua livre expressão, quando ela menciona sobre o controle que ele tentava exercer sobre ela. O fato que ela menciona que ele imprimia como o se “amostrar” ou “pegar os médico”, é perceptível que ela teria que se desvencilhar das violências domésticas para viver o que seria a sua participação política em temas do partejar e outros tipos de organizações sociais. Na verdade, na experiência de Rosa, dentro de sua casa e no seu casamento, ela era impedida de partejar, pois em outro momento ela menciona que “Ele inventava que não era pra pegar

menino”, numa afirmação explícita de interrupção do exercício do dom da parteria, ou seja, a violência doméstica materializada.

Dona Magnólia, por seu lado, apresenta uma articulação política ampla. Por ser quilombola, ela é uma líder política no seu território que chama a atenção do campo político brasileiro e até internacional. Segundo seu relato, Dona Magnólia que começa nos trâmites de conseguir a demarcação do território do quilombo e conseqüente implantação de recursos financeiros para plantio, desenvolvimento econômico interno, implantação dos sistemas de cisternas, projetos sociais das mais varias estirpes estes provindos de Universidades, governos federal, estadual, municipal, fundações, pessoas físicas ou empresas. Recentemente, como falado no primeiro capítulo, Dona Magnólia e sua neta foram à Brasília para receber o título de propriedade das terras do quilombo das mãos do Presidente Lula no dia 21 de março de 2023, comemorando 20 anos das políticas de igualdade racial, no Dia Internacional pela Eliminação da Discriminação Racial¹⁰⁵.

Nayara - Parece que a participação com a continuidade do legado da senhora vem mais a partir da política, né? Por exemplo, seu filho sendo vereador, sua neta como presidente na Associação. Tem mais gente da família que tá dentro da política? Só eles dois?

D. Magnólia - Não. Só

Nayara - A senhora já foi vereadora aqui?

D. Magnólia - Deus que perdoe!!!!

Nayara - Mas, já se candidatou? A senhora apoia?

D. Magnólia - Não! Nunca! Ah...se eu me candidatasse pra prefeita, eu ganhava... tô lhe dizendo, porque o povo luta, mas, eu não quero e tô sofrendo porque apoiei meu filho, porque eu não queria que ele fosse...muito novo e não tem assim... o prefeito não apoia ele. Também é contra a natureza, não tem quem faça ele ir pro jeito que ele quer; que ele quer assim coisa pra ele dar dinheiro pro modelo não ajudar o município, e ele sabe que eu disse, se ele for assinar um papel contra o município, contra as comunidades para fazer gosto pros outro, por dinheiro, ele não é meu filho. Tem que trabalhar por amor. Tem que fazer as coisa que Deus quer e nois pode. Eu dei um carro a ele e disse: ‘tô lhe dando esse carro pra você não tomar empréstimo e nem ficar devendo. Nada a juro, porque o juro é um cão que tem no inferno. Ele barca tudo, ói, e o nego só sobra e nunca tem nada pra mor de chegar no final. Tome cuidado!’. Porque é o que minha mãe dizia: ‘eu vou lhe emprestar dinheiro pra você, pra um ano,

¹⁰⁵ “Após quase duas décadas de espera e de intensa atuação do Ministério Público Federal (MPF) em prol de seus direitos, duas comunidades quilombolas de Sergipe receberam a titulação das terras que historicamente habitam. As comunidades Lagoa dos Campinhos e Serra da Guia, que aguardaram por 19 e 18 anos, respectivamente, pelo reconhecimento formal de seus direitos ao território, foram as primeiras a receber os títulos de terra em 2023, em cerimônia realizada em Brasília, em 21 de março, data que celebra o Dia Internacional pela Eliminação da Discriminação Racial. De acordo com o MPF, a titulação das terras das comunidades quilombolas representa o reconhecimento e, ao mesmo tempo, a proteção da memória dos habitantes daqueles territórios, e, por isso, está intimamente relacionada à identidade daquelas pessoas e grupos e à valorização da cultura e do povo quilombola. Somadas, as comunidades de Serra da Guia, localizada em Poço Redondo, e Lagoa dos Campinhos, situada nos municípios de Telha e Amparo de São Francisco, concentram 306 famílias. Serra da Guia – Em 2022, o MPF moveu ação contra a União e o Incra requerendo que fosse dado andamento ao processo de identificação e delimitação do território quilombola de Serra da Guia, iniciado em 2005. O processo de demarcação feito pelo Incra já havia avançado algumas etapas até então, mas, de acordo o MPF, encontrava-se injustificadamente parado aguardando a publicação do decreto presidencial de desapropriação”. Disponível em: <<https://infonet.com.br/noticias/cidade/duas-comunidades-quilombolas-de-sergipe-recebem-titulacao-de-terras/>>. Acesso em jun 2023.

pra dois, e o dia que você puder, você me paga'. Agora, 'não, eu vou lhe pagar cinquenta, eu vou lhe pagar vinte, vou lhe pagar trinta, todo mês'. Ó o dedo: Não, eu não quero porque não *selve*. Vá me pagar quando puder, eu tenho tanto dinheiro perdido por aí que nem minha família sabe. Eu empresto, nunca vem, eu também nunca ligo, deixo pra lá. Eu? fique com suas coisa lá! Não me deve nada e pronto...então tá acabado' e perdoo e entrego a Deus e chega outro...vem outro mais.... é!!!

Além dessas participações, Dona Magnólia participa do MOPES-SE (Movimento Popular em Saúde de Sergipe) e tem trânsito em vários lugares do estado de Sergipe e no Brasil.

Dona Magnólia - E eu tenho muito contato com eles, no Rio de Janeiro, em Salvador, em Brasília, em Santo André, em São Paulo, Sorocaba, por ali tudo eu fui palestrante. Aí fui pra Porto Alegre, de lá fui pra Teresina, foi muito legal lá como o governador de lá. De lá fui pra Recife, de lá fui pra Paraíba, voltei pra Maceió aí vim pra Aracaju. Muito importante, pra Brasília já fui 4 vezes, em Recife, fui pra Praça Pedro não sei lá de que (...), foi lá onde falei com Lula, em Olinda, Pernambuco. Aí tive lá com ele e foi muito legal a nossa palestra. E daí fui com Dilma, fui pra SEPPIR. Foi quando estive em todas as capital, faltava Natal e eu 'meu Deus e eu vou morrer e não vou pra Natal, não?' Aí, quando a gente chegou aqui, uma comunicação, com uma passagem comprada no aeroporto pra senhora ir pra Recife e de Recife pegar outro voo pra Natal. E eu ó...num instante cheguei lá! Muito bem arrecebida em todos os momentos que a gente ia. Foi muito legal, todas as nossas ...

Nayara - Essas viagens que a senhora fazia pelas coisas da Saúde, Movimento da Saúde? Movimento Popular de Saúde?

D. Magnólia - Era, pela Saúde. Era no MOPES, era lá mermo em Brasília com o Incria e a gente trabaiô com esse povo.

Nayara - A senhora, hoje em dia, ainda faz parte do MOPES?

D. Magnólia - Sim, faço se me procurarem

Nayara - E tem algum outro movimento que a senhora faz parte? E as parteiras, né, no movimento de Suely?

D. Magnólia - Só mesmo isso. E As Parteiras.

Dona Magnólia conta durante a entrevista e os dias em que esteve hospedada no quilombo que ela é meio desgostosa com alguns movimentos sociais que tinha mais atuação, por conta de alguns episódios entre companheiros e companheiras. Mas como ela comentou acima e comenta nas conversas, se a chamarem, ela vai. É uma forma dela também se manter ativa e viva, pois adora viajar e conhecer pessoas novas, segundo relatava. Isso também faz parte da política, compartilhar sorrisos, carinho, afetividade. No contexto de sua comunidade, seu filho é vereador e esse fato auxilia sobremaneira essa comunidade quilombola ter força política na região. Enquanto estive lá no quilombo, pessoas que trabalham nos governos municipais das cidades de perto do quilombo e do governo estadual passaram por lá para conversar, tomar um café, pedir para que Dona Magnólia “rezem” neles. Isso é algo comum na sua casa, mas ela não perde a oportunidade de sempre estar trocando, principalmente com pessoas que estão dentro das esferas do Estado. Ela relatou um desses momentos de trocas que são importantes para conseguir demandas para a comunidade:

D. Magnólia - Ói, comprar água – eu dou R\$400 conto nos carros de água para encher; essa cisterna e aquela e duas que eu tenho ali - eu encho tudo com água comprada. ‘D. Magnólia, e o prefeito?’ digo, ‘o prefeito (.....) viu que ele fez a estrada até ali? Foi-se embora e não chegou na minha casa. E eu não vou dizer que ele é ruim; pra mim é bom, né? Agora tô com um deputado. O deputado vai me ajudar no trabaio, em fazer alguma coisa pra comunidade. Agora, para mim, eu não quero. Você viu o caminhão que eu tenho, o carro pipa? Foi a deputada que veio praqui. ‘Ahh D. Magnólia’, digo, ‘diga’, ‘vamos negociá?’’, digo, ‘escuta, o que? Que eu não tenho curral de besta nem de ovelha. Oxen (...)’ A deputada diz; ‘não mulher, que eu quero que a senhora me diga quantos votos pra eu lhe ajudar’ eu digo, ‘eu não quero. Eu não tenho nenhum! Se você quiser ajudar, você ajuda por conta própria. Quando você ganhar, você ajuda’. Ela foi na casa de um fazendeiro, aí o fazendeiro disse ‘ela precisa de um caminhão carro pipa, de um trator, aí a senhora ajuda ela pra comunidade’. ‘Ela não queria dinheiro’. Ele disse ‘não, ela não quer dinheiro. Nunca quis!’, Aí, ela veio aqui de novo, tinha um aniversário, ela veio, trouxe o bolo, trouxe a despesa e foi se embora. Quando ganhou – teve 180 votos aqui na urna – aí ela trouxe um carro pipa e deu, novo, tá guardado. A gente foi e assinou e eu passei pra Associação, E o óleo pra botar? E dar água pra esse povo? ‘Só se eles ajudarem’. Digo, eu num quero porque foi pra comunidade botar na Associação... aí botemo... aí, diz que eu fiz ruim porque eu botei, não sei o que, eu digo ‘não tô arrependida, num quero nada pra mim, eu quero que se envolvam, a comunidade pra lá’...eu compro água num outro caminhão, mas num boto nele, pru modo de dizer ‘ói, tá botando pra ela’... É bom a gente ter conhecimento e o povo dar valor e saber quem é a gente, mas não você na hora que chegar, ‘vai pra lá, sai de perto’, ‘aquilo é uma manhosa, aquilo num presta’. Não, não é por aí ...se eu trabaio numa regra pra todo mundo me ajudar, por amor. Vou daqui pros outros estados, chego lá, com a cara e voltar do mesmo ou pior. Menina...só sabe quem sofreu andando por aí...

Dona Magnólia imprime, dessa forma, um tipo de troca do modo dela e não a partir do mercado dos votos ou de curral eleitoral, como ela menciona no começo da citação quando diz “Que eu não tenho curral de besta, nem de ovelha”. A deputada e o fazendeiro que se entenderam entre eles sobre as necessidades públicas da comunidade quilombola onde Dona Magnólia pertence e é liderança, pois, talvez, os ganhos para todos os lados sejam dados dessa forma, suavizando ou escutando as demandas dos mais fragilizados nessa dinâmica de poder.

Algumas parteiras chegam a se lançar propriamente a cargos eletivos como vereadoras. Outras, continuam se movimentando de maneira local assim como fez Líria, Dona Magnólia ou utilizando as tecnologias de informações como faz comumente Tulipa Pankararu junto de organizações sociais. Outras, por serem de cultura e comunidades tradicionais, como as indígenas e quilombolas, escolhem essa via de movimentação política a partir das demandas quilombolas e indígenas, ou ainda, dos movimentos sociais relacionados às demandas raciais (NASCIMENTO, 2018). Ainda temos as de perfil que participam de todos esses movimentos e agregam mais aos movimentos de saúde popular e educação. Além disso, temos as que não participam de nenhum dos movimentos sociais ou coletivos, só estão, às vezes, de corpo presente, mas não debatem, não refletem, não ativam para além do seu corpo presente no espaço. E esse fato, para muitas dessas mulheres, já é bastante coisa, como podemos visualizar com a experiência de Rosa.

Para finalizar essa discussão sobre a participação política das parteiras tradicionais na arena pública, junto do Estado, com a sociedade civil organizada, de forma autônoma, encerro com uma fala de Dona Magnólia para adentrar no próximo item, em que discutiremos a questão salarial das parteiras tradicionais. Quando pergunto a ela sobre o salário da parteira ou da possibilidade de uma aposentadoria da parteira, durante os anos que ela parteja se ela já tinha visto alguma iniciativa nesse sentido dos políticos lutarem para garantir esses direitos e ela responde: “Nunca! Nunca um político me prometeu nada e nem nunca me ajudou com nada, nem com a luva, nem com agulha, nem com uma injeção... até hoje”.

Todas as parteiras que contribuem com esta pesquisa mostram, praticam, imprimem uma forma particular de fazer política. Não podemos negar os efeitos que as políticas públicas relacionadas à humanização do nascimento de todas essas décadas trouxe para, de alguma forma, impulsionar o labor dessas mulheres em suas comunidades e nas suas vidas, ainda que algumas delas não militem em organizações sociais nem saiam como candidatas a cargos eletivos em alguma esfera do governo. Contudo, a realidade do dia a dia, as relações que se dão com todas as pessoas e instituições que chegam nos seus entornos fazem com que elas produzam suas próprias formas de lidar com os jogos de poder, construindo seus jeitos de trocar, para que, no fim, não saiam perdendo mais, pois elas sabem que, de certa forma, estão estereotipadas e fixadas em papéis sociais que não sabemos quando irão deixar de existir e se irão, e se elas querem sair desses lugares sociais mais fixados (hooks, 2019; CARNEIRO, 2003).

4.3 DIREITOS, TRABALHO, DISCUSSÃO SALARIAL, RENDA, LEIS

A ocupação de “parteira” consta da Classificação Brasileira de Ocupações (CBO), edição 2002, do Ministério do Trabalho e Emprego, sob o código 5151-15, na família ocupacional agentes comunitários de saúde e afins (NASCIMENTO, 2018; BRASIL, 2010). A CBO é o documento normalizador do reconhecimento, da nomeação e da codificação dos títulos e conteúdos das ocupações do mercado de trabalho brasileiro. Ao mesmo tempo, elenca classificações enumerativa e descritiva. A edição 2002 da CBO contém as ocupações do mercado brasileiro organizadas e descritas por famílias. Cada família constitui um conjunto de

ocupações similares correspondente a um domínio de trabalho mais amplo que aquele da ocupação. No ano de 2022, foi adicionada “obstetriz” como uma nova ocupação na CBO¹⁰⁶.

Igualmente, a ocupação “parteira leiga” consta do Cadastro Nacional de Estabelecimentos de Saúde (CNES) do Ministério da Saúde. Ainda em publicação disposta no site da “Biblioteca Virtual da Saúde” do Ministério da Saúde, “Estima-se que existam no Brasil cerca de 60 mil parteiras, assistindo aproximadamente a 450 mil partos por ano, sendo responsáveis por 20% dos nascimentos na área rural, percentual que chega ao dobro nas Regiões Norte e Nordeste”¹⁰⁷. Nesse banco de dados, também é evidente o subcadastramento, visto que muitos estados e municípios onde foram realizadas ações de capacitações, por meio do Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais, não apresentam cadastros de parteiras e, tampouco, de 2010 até o ano corrente, 2023, não há dados atualizados sobre a quantidade de parteiras em atuação. Existe um cadastramento insuficiente por parte das secretarias estaduais e municipais de saúde, visto que ainda é predominante a situação de não articulação do trabalho das parteiras tradicionais com o sistema de saúde formal.

Essas ausências de dados sobre o trabalho das parteiras tradicionais, apresentadas pelos órgãos de controle e avaliação dos programas de humanização de parto e nascimento, podem ser lidas como consequência do trato do Estado para com o reconhecimento da importância do ofício e dos conhecimentos das parteiras tradicionais. Ou seja, ainda é um trato instável, insuficiente e, por vezes, excludente. Segundo Gusman *et al.* (2015), para pensarmos em efetividade de políticas públicas para que as parteiras tradicionais atuem de acordo com as diretrizes nacionais e internacionais de apoio ao nascimento humanizado, visando diminuir os índices de mortalidade materno-infantil, são necessários cursos de capacitação a partir do conhecimento biomédico que são passados (ou foram passados nas capacitações providas do PTPT) dialogando com as epistemes das parteiras tradicionais. Além disso, Gusman *et al.* (2015) fala sobre a valorização do trabalho das parteiras tradicionais no âmbito do SUS, melhoria da infraestrutura e comunicação do parto para as parteiras e as parturientes e garantia de ferramentas de trabalho, como luva, tesoura, linha, etc.

Desfechos favoráveis referentes ao parto e nascimento estão necessariamente associados à melhoria das condições de vida das mulheres. Dentre os principais

¹⁰⁶ Informação disponível em: <[¹⁰⁷ Disponível em: <](https://www.gov.br/trabalho-e-previdencia/pt-br/noticias-e-conteudo/trabalho/2022/marco/mtp-inclui-22-novas-ocupacoes-na-classificacao-brasileira-de-ocupacoes#:~:text=Em%202022%2C%20o%20Minist%C3%A9rio%20do,de%20prote%C3%A7%C3%A3o%20de%20dados%20pessoais.> . Acesso em jun 2023.</p></div><div data-bbox=)

problemas elencados pelas parteiras e que influenciam significativamente a real inclusão do parto domiciliar no SUS, o fornecimento e a reposição de materiais parece ser relativamente viável de resolução em curto prazo, já que pactuações nas instâncias formais (conselhos de saúde e comissões intergestoras) poderiam garantir o acesso aos suprimentos. Entretanto, tal iniciativa depende de interesse político na questão. Já as dificuldades relativas a infraestrutura, como transporte e comunicação eficaz, são um tema complexo no atual cenário de disputas político-econômicas, no qual vigora a fragmentação setorial (nacional/ regional) e a desafiadora dicotomia do público e privado na saúde. Entretanto, o fortalecimento da busca por direitos e a construção de estratégias viáveis que passem por instâncias deliberativas junto às parteiras podem gerar movimentos promissores. A (falta de) remuneração tem sido pauta de discussões e uma dimensão importante na busca de reconhecimento pelo trabalho das parteiras tradicionais. Seguramente será um impasse longo. Questões legais, políticas, antropológicas e estruturais vão alimentar esse debate. Apenas uma certeza: a de que, na lógica capitalista, a valorização do trabalho (ainda que simbólica) passa pela presença do capital. O PTPT não atingirá os objetivos propostos de forma plena enquanto eleger as ações educativas como foco principal sem oferecer outras alternativas para a superação dos entraves apontados. Entretanto, pode ser uma ferramenta útil e de grande potencial, na medida em que direciona o olhar às parteiras tradicionais e comunidades em situação de vulnerabilidade social. Esse parece ser o grande mérito do PTPT, talvez mais do que remodelar práticas que não necessariamente necessitam de remodelações (GUSMAN *et al.*, 2015, p. 369).

O reconhecimento do trabalho das parteiras tradicionais no SUS vem paulatinamente acontecendo, porém ainda não existe garantia legal para tal. Da mesma forma, remuneração e garantias trabalhistas e previdenciárias referentes à ocupação de “parteira” não estão formalizadas em lei. Não está demais lembrar que as parteiras tradicionais desempenham um trabalho de cuidado, no acompanhamento do pré-natal, parto e pós-parto com a mulher e a criança em suas comunidades em todo o Brasil e ainda articulam outros ofícios junto ao da parteria promovendo saúde sexual e reprodutiva. Bem como, tal ofício mobiliza outras funções como a mediação de conflitos, de liderança política, “psicóloga”, “advogada”, atendimentos profissionais mais raros de chegarem em suas comunidades.

As parteiras tradicionais, assim, vão ocupando suas funções de acordo com suas bases epistêmico-culturais. Porém, normalmente, são mulheres de lugares periféricos, de raças/cor negra/parda/indígena, de regiões, na sua maioria, Norte ou Nordeste atendendo pessoas com perfis parecidos aos seus. Tais perfis, que secularmente são esquecidos pelo Estado, continuam sendo esquecidos, mesmo com a riqueza que são as técnicas, conhecimentos e atuação dessas mulheres em seus lugares. É uma questão de poder, ação e vontade política, como bem retrata Gusman *et al.* (2015) na citação acima. E como vivemos numa lógica capitalista, o mínimo que o Estado deveria atuar como reparação histórica e garantia de direitos e dignidades dessas mulheres, seria uma remuneração, direitos previdenciários e trabalhistas.

Existem iniciativas legais para pensar na regulamentação da atividade de parteira tradicional. Em 2015, a deputada federal Janete Capiberibe editou o projeto de lei PL nº

359/2015, que pode ser acessado no site da Câmara dos Deputados, sendo a situação deste “arquivado”¹⁰⁸. Em 2019, o deputado Camilo Capiberibe editou novo projeto de lei de n.º 912-A, de 2019¹⁰⁹, com o mesmo objetivo de regulamentar a atividade de parteira tradicional. O principal teor do projeto de lei abrange:

O art. 2º do PL estabelece que compete às parteiras tradicionais as atribuições de assistir à gestante durante o pré-natal e o parto natural em domicílios, casas de parto e maternidades públicas, bem como prestar cuidados à parturiente, à puérpera e ao recém-nascido. O art. 3º do PL, por sua vez, preconiza que o exercício da atividade de parteira tradicional dependerá da conclusão de curso de qualificação básica, ministrado pelo Ministério da Saúde ou por secretarias estaduais de saúde, e da apresentação de atestado fornecido por entidade de classe a que seja filiada, comprovando que a parteira já exercia as suas atribuições antes da publicação da Lei. Esse atestado, segundo o PL, poderá ser substituído por declaração de duas parteiras idôneas, na ausência de entidade da entidade de classe prevista. O art. 4º do PL determina que as parteiras tradicionais exercerão a sua atividade no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS), mediante vínculo direto ou indireto, e que o SUS lhes fornecerá todos os equipamentos, instrumentos cirúrgicos e materiais de consumo necessários à adequada prestação dos serviços. Por fim, o art. 5º do PL estabelece que a remuneração da parteira tradicional será de um salário mínimo.

Segundo a tramitação do projeto de lei no site da Câmara dos Deputados, recentemente, no mês de março, houve um redirecionamento do projeto:

Mesa Diretora (MESA) Decisão da Presidência de 28/03/2023, conforme o seguinte teor: ‘Tendo em vista a edição da Resolução da Câmara dos Deputados n. 1/2023 [...], criando a Comissão de Trabalho e a Comissão de Administração e Serviço Público, revejo o despacho de distribuição aposto...’...’para o fim de determinar sua redistribuição à Comissão de Trabalho, em substituição à Comissão de Trabalho, de Administração e Serviço Público, extinta pela mesma Resolução’.¹¹⁰

Movimentações na esfera do Estado estão acontecendo para que a lei que regulamenta o exercício do partejar tradicional e garanta salários e direitos seja uma realidade. Contudo, enquanto tal fato não acontece, as parteiras tradicionais continuam o seu labor e realizam suas trocas como é possível para cada uma. A forma que encontram, há séculos, antes mesmo de vivermos sob o regime econômico capitalista onde o mercado dita o tom das relações de trabalho, em que o dinheiro é a moeda que coordena os serviços, é geralmente não cobrar pelo serviço que prestam a sua comunidade. Isto é, em relação a assistir o parto e os cuidados que requer o nascimento e os outros ofícios que se conectam ao partejar.

¹⁰⁸ Informações disponíveis em:

<<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=946659>>. Acesso em mai 2023.

¹⁰⁹ Informações disponíveis em:

<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1836524>. Acesso em jun 2023.

¹¹⁰ Mais informações disponíveis em:<

<<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2192423>>. Acesso em jun 2023.

Fleischer (2007), no seu trabalho de pesquisa com parteiras tradicionais no Norte do Brasil, reflete sobre o sistema de cobrança e “contrato” que as parteiras desempenham no atendimento ao parto nas suas localidades. As parteiras que são renomadas, que há muito tempo desempenham tal função e apresentam um reconhecimento sólido na comunidade, tem o poder de escolher como atender os partos ou se atendem os partos. Se cobram os partos, para receber em dinheiro, se não cobram em dinheiro, ou até atendendo e cobrando, bem como o que fazer quando a família atendida não paga.

O renome – que geralmente explicita a presença do *dom* ou da vocação – também é importante quando é preciso escolher: parteiras que enfrentaram mais casos complicados com facilidade e sucesso (isto é, sem *perder a mulher*), que têm coragem diante dos *perigos*, que são muito chamadas, que têm bom trânsito pela unidade de saúde, pelo cartório e pela SMS etc. Os preços cobrados também fazem diferença. Às vezes, a família está passando por uma fase difícil e é impossível arcar com o que uma parteira famosa como D. Dinorá pede. Uma negociação será iniciada ou outra parteira mais barateira será procurada. (...) Assim, a escolha da atendente resultará de um leque de informações: as preferências dos implicados, a conjuntura de relacionamentos, as parteiras disponíveis na cidade, a situação financeira da família. (...) Durante as *puxações*, era possível chamar a parteira de preferência da mulher por duas razões, a meu ver: primeiro, a *puxação* representava um vínculo mais informal que poderia, a qualquer momento e por várias razões, ser suspenso e, segundo, os R\$2 ou R\$3, pagos geralmente após o serviço, era uma pequena quantia mais facilmente conseguida pela própria mulher (do que os R\$60 que, como veremos abaixo, estavam sendo cobrados pelo serviço de parto à época da pesquisa). Nessa fase, a gestante poderia chamar sucessivamente várias parteiras para lhe *puxar* sem definir seu parto com nenhuma delas. Parece que a *puxação* tem também esse papel de ‘contato experimental’, por parte da gestante, ou “atendimento demonstrativo” e sem compromisso, por parte da parteira (FLEISCHER, 2007, p. 177).

Essa realidade que Soraya Fleischer (2007) traz nos remete à reflexão sobre o nosso campo de pesquisa. As mulheres parteiras deste trabalho se diferenciam em relação ao pagamento em dinheiro previamente estipulado e este condicionado a que a parteira auxilie o parto. Alguns pontos de encontro são a realização do parto sem pagamentos considerando os vínculos afetivos e as condições de renda e, possivelmente, cada uma das sete parteiras apresenta seu sistema de trocas e atendimentos, ou de negação destes, ou de repasse de atendimentos, de “contratos”, mas esses dados não foram possíveis de mensurar. O fato é que, em geral, as sete parteiras tradicionais sujeitas deste trabalho não cobram em dinheiro pelo serviço realizado ou em outro tipo de bem material. Somente uma dessas mulheres cobra em dinheiro, dependendo da classe social e das condições da gestante e sua família, abrindo-se à possibilidade da troca ser realizada mediante dinheiro.

O trabalho das parteiras tradicionais é fundamentado em epistemes que nascem de lógicas não capitalistas. O *dom*, a conexão com o “divino”, a forma que o conhecimento é repassado e outras características fogem da aprendizagem formal e das sendas mercantis de

interesse em lucro. Esse ponto é um traço em comum das parteiras tradicionais mais antigas, que aprenderam o ofício sem nenhum tipo de curso, imersão, capacitação de instituições sejam estas estatais, privadas ou providas da sociedade civil. Inclusive, quando questionadas sobre o cobrar em dinheiro pelo serviço, algumas se sentem ofendidas em mencionar a palavra “dinheiro” nas conversas, o que nos faz pensar que a imagem do dinheiro pode estar tão maculada pelo que ele representa, que mesmo necessitando de dinheiro para viver, elas rejeitem, em um primeiro momento, pensar em monetizar o serviço do partejar. A seguir, duas falas sobre o que seria monetização do serviço do partejar:

D. Magnólia - E eu não cobro porque toda vida Deus me deu. Eu, toda vida morei numa casa de paia, de taipa, arrodada de madeira, com os enchimento – e eu bota palha de palha por baixo e em cima eu fazia trança para fazer a casa e nunca passei dias de dizer assim: ‘eu hoje vou morrer porque não tenho o que comer’. Pegava uma espingarda, botava nas costas e amarrava de um lado e ia pra riba da serra pegar passarinho, matar juriti. Nesse tempo que o Ibama não ... e trazia as ‘cacinha’. Chegava, relava a mandioca, raspava e quando acabava a mandioca chamava-se *Caterina e manipeba*; aí nós tirava a raiz - que nem maniçoba - e rapava e relava, fazia o beiju numa pedra e cavava dava o milho pra comer tudo assentadinho assim, ali ó ... tudo. Nunca faltou nada. E por que eu vou cobra de uma muié sem elas ter também o que dar? E não ver água vindo daquela serra, ói... pra lavar a roupa delas quando paria, os primeiro pano tinha que ser eu que lavasse e botar um feixe de lenha de riba da serra pra cozinhá ou torra a pipoca no burraio pra elas cumerem porque num tinha com que eles vivê. Era! Hoje nós tamo rico, cisterna na porta, barragem quando Deus dá cheia. Tenho onde lavá roupa, tenho onde beber água, emoras comprada porque não tenha água encanada aqui na nossa comunidade, mas quem sabe se um dia ela num vai chegá? Deus, ele prepara e ensina ‘tenha paciência porque um dia você vence’ ... e é isso que eu tô...77 ano, coisas que eu nunca vi, tô vendo e tá chegando aos poucos e a gente trabalhando e Deus ajudando nós vencê.

Violeta também responde de forma consciente a questão:

Violeta - Minha *fia*, ói, diz assim o que a gente cobrava? ...O que a gente ganhava? A gente ganhava farinha, feijão, uma galinha, era o que a gente ganhava dessas casas todas.... e o povo não tinha com que também.... a gente ...ganhava um menino ali, a gente tinha que ir. Não, dinheiro, a gente não cobra não. Não é errado não quem cobra dinheiro, por causa que a pessoa trabalha tanto, *vevi* doente e não tem com que comprar um comprimido, né? E pra se aposentar...eu mesma me aposentei com aquela mixaria de agricultura. Não foi como parteira, não, foi por idade. E, assim vai, minha *fia*!

Dona Magnólia demonstra em sua fala que a parteria se localiza na sua história de vida como propulsor de propósito subjetivo-comunitário a partir dos seus valores e sua cultura e, por isso, o “dinheiro”, da maneira que está lido como sinônimo de lucro na cultura capitalista, não dialoga com seus sistemas de valores e cultura. A troca para elas abrange campos do espiritual, do religioso, de sua cultura que delineiam suas crenças. E como podemos perceber, a vulnerabilidade social da própria comunidade é um fato que impede essas mulheres monetizarem tal serviço, afinal, segundo as palavras de Dona Magnólia: como cobrar pelo parto de famílias que às vezes não tem o que comer? Por isso, podemos pensar que a ofenda que

algumas parteiras sentem quando questionadas sobre essa monetização perpassa um ponto que possivelmente é absurdo para suas leituras de mundo, já que a maioria das mulheres e famílias que elas atendem e convivem são de perfis vulneráveis socialmente, empobrecidas. Além desses pontos, nessas andanças, conhecendo parteiras desde 2018, também já escutei de algumas que quem as guia espiritualmente indicam para que elas não cobrem dinheiro pelo ofício.

Violeta, por sua vez, toca em um ponto que são as condições sócio-econômicas de classe das parteiras, a partir de sua experiência, que estão interconectadas à classe social, geração, gênero, raça e região. Ao dizer que “Não é errado, não, quem cobra dinheiro, por causa que a pessoa trabalha tanto, *vevi* doente e não tem com que comprar um comprimido, né?”, ela nos “puxa”, assim como o faz com os bebês para nascer para esta realidade, para pensarmos para além das indicações espirituais do não cobrar. Errado não é, mas ela não cobra. Caso queiram pagar dessa forma, podem pagar. Se não vem em dinheiro o pagamento, acontece de vir em outros bens materiais, como suprimentos alimentícios, serviços como faxina, um estabelecimento de relações de reciprocidade na amizade e no comadrio-compradio que são “pagos” por sentimentos, que, no dia a dia, vão formatando tais relações na comunidade.

Assim como identificado na pesquisa, Fleischer (2007) aborda o “preço a ser pago”, quando “pegar menino” não envolve necessariamente dinheiro, ou seja, envolveria outro tipo de bem ou, ainda, algum serviço.

Os outros preços que descreverei a seguir indicam como a lógica da reciprocidade e do laço social – que sustentavam mais explicitamente o trabalho da parteira no interior – ainda se mantinha com significativa força em Melgaço. (...) As parteiras freqüentemente aceitavam receber na forma de produtos e serviços, já que o dinheiro em espécie era sempre mais difícil de conseguir. Numa tarde em que me dirigia ao mercado, D. Dandara me interceptou toda sorridente para contar que havia atendido um parto naquela manhã. Eu lhe perguntei se já havia sido paga. ‘Eu atendi foi o parto da filha de D. Martina. (...) Eu não vou nem lavar a roupa porque o pai da moça não deixou. Ainda não me pagaram, não. A Martina vai tentar me pagar com farinha. Ou então, vai tentar vender a farinha e me dar o dinheiro’ (DC, 19/11/2005) (...) D. Zica lembrava do acerto do pagamento, já feito com o marido da parturiente. Pelo fato de ele estar dormindo neste momento, o recado foi incumbido à sua mãe, que deveria lembrá-lo de *acertar* o serviço cumprido. O imprevisto aqui foi o desconto dado espontaneamente. Já o parto de Berta foi sendo pago aos poucos. Sempre que precisava, D. Dina passava na venda do marido da moça e apanhava um quilo de arroz, uma lata de óleo ou algumas verduras (como tomates, cebolas, batatas). E o marido disse, ‘Esse é o começo do pagamento pelo parto da Berta. Eu vou receber essa semana e te pagar o restante, irmã Dina’ (DC, 08/10/2005). Vi minha anfitriã receber comida, madeira, material de construção em troca de seus atendimentos. Maridos e, às vezes, as próprias pacientes (geralmente quando eram solteiras ou o marido não estava presente) também lhe ofereceriam sua mão-de-obra como pagamento (como capinar uma roça, construir um novo cômodo na casa). Em geral, as parteiras aceitavam de bom grado a criatividade de seus clientes. Mas os produtos podiam ser sugestão da própria parteira: ‘Eu fui cobrar 2kg de carne da [Martinha] e ela disse que é só com o marido dela’ (D. Dinorá, DC, 14/09/2005). De certa forma, manter o

escambo reforçava o modelo costumeiro de retribuição: oferecer algumas galinhas ou alguns dias de *braçada* era a forma com que, especialmente no interior, essas parteiras viram suas mães e avós serem pagas por *pegar meninos* (FLEISCHER, 2007, p. 187)

Os discursos das parteiras entrevistadas reafirmam uma realidade intrínseca à história da parteria tradicional nas regiões do Norte e Nordeste. Violeta comentou, logo após falar sobre o dinheiro, uma situação similar identificada por Fleischer (2007).

Violeta - Pronto, agora mesmo veio um compadre meu, que foi eu que peguei o menino dele. Aí eu tava sentada ‘tá doente, comadre?’, ‘não, compadre, eu tive doente, mas agora até tô até boa’. Ele disse ‘precisando de alguma coisa?’ Eu disse ‘é, não deixa de precisar, né? O senhor sabe, pessoa pobre ganhando salário desse negócio, dessa *ruelinha*, não dá pra nada’. Ele disse ‘óii, eu vou lhe ajudar’. Ele disse que vinha me *ajudar-me*, que ele agora tirou um negócio da ACEP, vai tirar, quando ele tirar, que agora a ACEP entrou dentro do terreno dele, ele vai tirar um pedaço do terreno e ele vai ficar tirando, e ele disse ‘daqui até morrer, eu vou ficar lhe ajudando’, ele disse. Eu digo ‘óia, que benção do céu’.

E Violeta complementa dizendo que é importante pensar em um salário para as parteiras, bem como em uma aposentadoria. Desde quando ela começou a partejar, afirma que não chegou para ela notícias de que os políticos, os governos, atuassem nesse sentido de garantir tais direitos e questiona:

Violeta - É uma profissão das grande. Mulher, né brincadeira não. Fazer 3, 4 partos como eu fazia à noite, chegava em casa morta e tinha que cuidar de tudo dentro de casa. Se chegasse com dinheiro tudo era bom, e sem dinheiro? Como é que o governo não vê uma coisa dessa? Que ele devia ver isso! É! Vê, eles sabem que tem parteira desde o começo do mundo...desde o começo do mundo.

Rosa, por sua vez, quando questionada sobre salário e previdência para as parteiras tradicionais, responde: “Disse Azaléia, que tão providenciando isso. Só que nós aqui... É importante a pessoa ter uma rendinha, né? Tão bom, minha fia. Nunca cobreí parto que as mulher era pobrezinha que nem eu... não tinha com que pagar, né?”. Ao perguntar sobre sua opinião acerca de cobrar em dinheiro os partos, ela completa: “Querendo dar, dê, né? Mas, eu faço que nem Azaléia, que diz ‘dos rico, a gente cobra, dos pobre, nós vamos cobrar o que, se eles são igual a gente, né, não?’. Reafirma, portanto, que dependendo da classe social e das condições da gestante e sua família, ela abre a possibilidade da troca ser feita em dinheiro.

DonAzaléia, no entanto, relata diferença de compreensão quanto à monetização do ofício, incluindo o uso de instrumentos no momento do parto, deslocamento e outros gastos. Provavelmente, sua posição seja a de concordar com essa monetização em função da sua participação política, conscientização diferente das outras sobre as tramas da vida social e do seu processo educacional, uma vez que é a única que tem ensino superior completo. Uma vez

que, essa maior conscientização da vida social e da importância do dinheiro para viver uma vida mais digna, sua postura seja a de retirar o peso do “pecado” em relação ao dinheiro que possa ser ganho pelo serviço do partejar. Como ela afirma no final da citação, é um ofício, é cobrado.

DonAzaléia - O ofício requer retorno. Claro, nós temos que trabalhar, nós temos que comprar material, nós não recebemos recurso pra manter o material, nós temos transporte pra conduzir a gente. Temos que pagar o transporte que conduz a gente até o local. Temos também que cuidar da nossa alimentação, também porque não podemos chegar nas casas sem também contribuir, então, nós precisamos de recurso. Porque até hoje, existe uma promessa e foi votada aí, uma faixa de R\$3500,00 para uma auxiliar, e pra parteira, querendo alocar as parteiras. Mas, isso é um dinheiro que se a parteira, ela tiver, digamos, de acordo com a distância, ele tiver dois partos à distância desse mundo de meu Deus, esse dinheiro não vai dar cobertura pra ela. É um ofício, é cobrado.

Ela relembra as votações dos projetos de leis que estão há um tempo em trâmite para garantir esses direitos. Como, também, mostra que recursos e ferramentas não chegam providas do Estado para elas continuarem no ofício. Não existe incentivo financeiro-material por meio da esfera pública para que o trabalho delas seja factível.

Sobre outras formas de se cobrar o pagamento, DonAzaléia também reflete:

DonAzaléia - As doações, neste ofício, pra uma mãe que não pode pagar um parto, a gente doa o nosso serviço, porque nós sabemos que tem mãe que não tem nem como levar um dinheiro de lanche pra ficar numa maternidade, nem ela quer e nem tem condição. Então, chegou a hora também da gente ser humano e doar o trabalho de parto. Eu já doe trabalho de parto várias vezes. Já doe. Então, ficar com o combustível, outras vezes, não dava nem o combustível, porque não podia dar, né? Mas, o parto não deixou de acontecer, em casa, as pessoas sempre foram tratadas da mesma forma que eu tratei os pagantes, porque a gente vê que a situação é uma situação melindrosa. Você não vai deixar de ter o seu parto, em casa, porque você não tem um plano de saúde, porque você já sofreu maus tratos em sala hospitalar e ela diz ‘DonAzaléia, eu chamei a senhora pra me dar um socorro’. Eu digo ‘você tá doente?’. Ela diz, ‘não, tenho medo de ficar doente porque eu já tenho outras doenças dos meus partos passados’ E isso é lógico, isso é ético porque os planos hospitalar, quando eles recebem repasse do Governo Federal, eles têm que doar, no máximo, 10% do trabalho que eles fazem pra população. Mas, adoeça um e caia na porta de um plano. Se você não tiver plano naquela clínica, você não entra lá não, ahnn? Isso é lei. Você não entra lá, porque o próprio Governo Federal repassa dinheiro pras clínica particular, mas deixa de atenderem. Nós, parteiras, não.-Nós recebemos a graça de Deus que orienta e a gente sabe quando tem e quando não tem. Então, vamos conviver de acordo com as possibilidades desse casal, dessa família, dessa pessoa, tá entendendo?

Tulipa Pankararu, igualmente, não recebe dinheiro e é contra essa prática do cobrar, mas pensa que é necessário a contrapartida vir por direitos garantidos.

Tulipa - Sou contra (risos) ei, mulher, porque a gente vai arriscando três vida! Que Deus o livre, eu pego uma morte aqui fora de hora, saio aqui no meio do mundo, eu não sei o que que acontece. Eu posso cair, posso sofrer um acidente, que Deus o livre, eu tô lá na Casa da Parteira, na casa da mulher pra parir, pode acontecer alguma coisa com a mulher pra parir, com a criança... a gente tá se arriscando a tudo...e eu não tenho

não... parteira não ganha nada não. Serve muito, né ter um salário de parteira, se conseguir isso, é bom demais, que daí já é uma ajuda boa.

Margarida pensa e atua bem parecida com Tulipa. Sua fala expressa uma crítica implícita ao pagamento do exercício da parteria:

Margarida - Se outra parteira vê que eu cobro 12 conto num parto me manda *matá*; *matá* pelo telefone mesmo, paga internet pra tirar pra fora. Ah eu acho assim sabe, eu vou falar de mim, tem pessoas que só veem as coisas em cima do dinheiro, eu pra mim dinheiro não importa. O que é importante para mim é o bem estar daquela pessoa, entendeu? Se a pessoa me escolheu pra ser a parteira, é porque ela viu algo em mim positivo, então, eu vou dizer a você que eu sei cobrar porque eu não sei cobrar nada, eu deixei de ser cabelereira porque eu não sei cobrar cabelo, eu não sabia cobrar, aí, não tinha rótulo pra mim, né? Mas, infelizmente, o médico obstétrico, ele tem que cobrar, porque é a profissão dele, ele é o médico parteiro. Mas, aí, ele não vai entrar um hospital como médico parteiro, ele vai entrar médico de obstetrícia, porque se ele entrar como um médico parteiro, ele não vai receber, porque o parteiro não tem profissão. Mas, aí, no meu caso como parteira, tudo que eu fiz até o longo da minha vida e até hoje, o que eu recebi de dinheiro foi um parto para fazer em Garanhuns, que a dona foi quem pagou, entendeu? Ela quem foi que me deu pra pagar aqui, pagar a gasolina tudinho, né? Mas aí, foi ela. Eu não, nunca cobrei nada e no dia que eu pensar em cobrar ... É meu mesmo, eu não me sinto bem, então eu não cobro todinho, porque eu não sei fazer nada por dinheiro.

Vemos que há posturas e opiniões bem parecidas sobre o que seria o cobrar dinheiro pelo serviço prestado. Elas enxergam a parteria tradicional não como um serviço aos moldes capitalistas, quando estão partejando em suas comunidades, pois tanto elas quanto as mulheres que normalmente elas atendem são pessoas de condições sociais, econômicas, de raça e regionais que foram empobrecidas. Talvez, a leitura e prática do dom que as guiam no partejar seja uma base fundamental que as unem para continuar no ofício sem se entregar e se moldar à troca intermediada pelo dinheiro. Contudo, se acontecer de alguma família retribuir com algum bem material, serviço, consideração, afetos que elas não negam, pois compreendem que existe um valor de trabalho posto na relação, mas continua sendo um valor de outra ordem, não da ordem capitalista que visa o lucro e constrói um mercado de parto onde a autonomia da mulher, seus desejos e processos são desrespeitados (PORTELLA, 2017; NASCIMENTO, 2018).

Acontece, ao mesmo tempo, de algumas cobrarem dinheiro quando o parto é de uma gestante com condições sociais e econômicas mais favorecidas, porém, ainda assim existe uma consciência política de reparação pontual nesses casos que as parteiras mobilizam e que faz sentido para algumas delas o que seria o cobrar dinheiro e recebê-lo desse tipo de família. Por fim, um ponto unânime entre todas elas é que compreendem que o Estado é quem tem o dever de pagar em dinheiro pelo trabalho realizado, pois nesse nível de relação e na arena pública, elas compreendem que suas funções atuam também para ocupar uma ausência do Estado. Por

consequente, a valorização dos seus conhecimentos e técnicas dar-se-ia a partir da garantia de salários, previdência, estrutura e materiais para o partejar. E relacionado a isto, à valorização, salvaguarda e reconhecimento do partejar tradicional, está posto em debate na esfera estatal, a demanda sobre a patrimonialização dos conhecimentos das parteiras tradicionais, promovido pela sociedade civil organizada, tema que será tratado no próximo tópico.

4.4 SOCIEDADE CIVIL ORGANIZADA E A VALORIZAÇÃO DO PARTEJAR TRADICIONAL: PATRIMONIALIZAÇÃO

No ano de 2008, foi dado início ao primeiro “Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais de Pernambuco”. Essa pesquisa inicia com as parteiras tradicionais do estado de Pernambuco, segundo dados do Museu da Parteira¹¹¹, tendo a metodologia adotada pelo IPHAN para a identificação do patrimônio imaterial. Estes estudos auxiliaram no pedido do Registro de patrimônio imaterial, no ano de 2011, feito pelas Associações de Parteiras Tradicionais de Jaboatão dos Guararapes e de Caruaru (PE), pelo Instituto Nômades e pelo Grupo Curumim. Desde 2011, essas organizações sociais defendem o reconhecimento do valor patrimonial do ofício e dos conhecimentos das parteiras tradicionais.

Depois de algum tempo com um Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural ‘desidratado’, entendemos que o momento é propício - afinal temos um presidente que nasceu com parteira - para um entendimento acerca do patrimônio que incluía saberes e práticas sobre a saúde, o cuidado e o bem-estar¹¹².

O Museu da Parteira é um coletivo cultural que promove ações de valorização das parteiras tradicionais há mais de uma década. O trajeto do museu confunde-se com a história do processo de registro dos conhecimentos e práticas das parteiras tradicionais como patrimônio cultural imaterial do Brasil, pois, segundo informações obtidas nas redes sociais do museu, as pessoas participantes desse coletivo já se dedicavam a projetos que abordavam o ofício de parteira pela perspectiva do patrimônio.

A fundamentação da patrimonialização, portanto, dá-se na importância das parteiras para as suas comunidades, na promoção de estratégias de saúde e de cuidado que são afetivas, equânimes, integrais, pois, como relatado neste trabalho, as parteiras tradicionais atendem os partos e cuidam de toda a comunidade em que estão inseridas. Essas mulheres guardam esses conhecimentos que passam de geração a geração pela oralidade, gestos, e que apresentam suas

¹¹¹ Informações disponíveis em: <<https://museudaparteira.org.br/>>. Acesso em mai 2023.

¹¹² Museu da Parteira. Disponível em: <<https://www.instagram.com/p/CtkBDmKLWuU/>>. Acesso em jun 2023.

matrizes de povos africanos, indígenas e outras tantas. A patrimonialização visa, então, a valorização dos conhecimentos, técnicas e práticas que vem, ao longo de nossa história, sofrendo um processo de epistemicídio branco e colonizador (DOSSIÊ PARTEIRAS TRADICIONAIS DO BRASIL, 2021). Reconhecer o ofício e conhecimentos das parteiras tradicionais como patrimônio cultural do Brasil é uma necessária reparação histórica.

No momento, é aguardada a reunião do Conselho do Patrimônio do IPHAN para avaliar todo o material que instrui esse processo para aprovar o reconhecimento do ofício de parteira como patrimônio cultural do Brasil. Foi realizada, para tanto, uma vasta pesquisa que culminou no “Dossiê Parteiras Tradicionais do Brasil” (2021), uma narrativa patrimonial sobre este ofício. A pesquisa está no IPHAN desde o final de 2021, e é composto por dossiê escrito, dossiê fotográfico, 2 vídeos documentários, fichas de contatos e de materiais anexos.

Há respaldo histórico para a patrimonialização do ofício de parteira tradicional do Brasil e pertinência pública, uma vez que está em jogo a vulnerabilidade dos conteúdos tradicionais da arte do partejar executados, mantidos e transmitidos por essas mulheres há séculos. Há também ressonância patrimonial, inclusive com um movimento significativo de adesão de novas práticas no partejar e na maternagem das mulheres da cidade que propositalmente se conectam com os repertórios das parteiras tradicionais. Nas últimas décadas, no Brasil, o debate público sobre assistência ao parto inevitavelmente se relaciona aos conteúdos, categorias e procedimentos do ofício das parteiras tradicionais. Temos discutido coletivamente acerca de modos menos tecnocráticos e mais empáticos de atendimento à parturiente, violência obstétrica, parto humanizado e parto domiciliar. O registro das práticas e saberes das parteiras tradicionais, portanto, se coloca em consonância com os debates atuais da sociedade que dizem respeito ao empoderamento e autonomia das mulheres, o agenciamento dos saberes femininos, saúde e qualidade de vida como elementos da cultura (DOSSIÊ PARTEIRAS TRADICIONAIS DO BRASIL, 2021, p. 164).

Segundo o Dossiê (2021) e o que aponta esta pesquisa de tese, as parteiras tradicionais enfrentam várias dificuldades para continuar realizando suas atividades, atendendo mulheres nas diversas regiões do Brasil e prosseguindo na transmissão dos seus conhecimento e práticas para aprendizes que darão continuidade ao ofício. “É válido reafirmar esse protagonismo feminino e resiliência dessas para a manutenção do ofício, também é importante ressaltar a vulnerabilidade na qual se inscrevem no contexto atual” (DOSSIÊ PARTEIRAS TRADICIONAIS DO BRASIL, 2021, p. 164). O registro do ofício de parteira tradicional ampara-se no sentido histórico e de continuidade desse bem cultural, além da sua prática coletiva na vida comunitária e de seu caráter dialógico que conecta conhecimentos de matrizes culturais distintas do Brasil.

Os saberes e práticas seculares das parteiras tradicionais são transmitidos pela oralidade, o que exige um cuidado especial para salvaguardar esse conteúdo tão valioso historicamente. Há riscos de os perdermos por serem construídos e manejados

por mulheres de avançada idade que podem não deixar registros de seus conhecimentos relacionados à gestação, parto e puerpério. Nas últimas três décadas, as parteiras tradicionais, por meio das associações e de ONGs que as articulam, têm reivindicado formas de regulamentação da atividade e a valorização cultural do ofício. Essas mestras lutam para desconstruir estereótipos folclorizantes acerca de sua atuação e contra alguns interditos que lhes são impostos pelas regulamentações biomédicas que dificultam o exercício do seu ofício (DOSSIÊ PARTEIRAS TRADICIONAIS DO BRASIL, 2021, p. 164).

Assim, a patrimonialização requerida no processo pelas organizações sociais, parteiras tradicionais que cooperaram com a pesquisa e outros entes que auxiliaram, pode ser entendida como um instrumento para horizontalizar o diálogo e encontrar soluções para as tensões entre conhecimento biomédico e os conhecimentos tradicionais, entre as políticas públicas de cultura e as de saúde, visando a articulação e entrecruzilhando-se em cooperação entre ambas para a defesa dos bens culturais e das especificidades locais de atenção ao ciclo reprodutivo das mulheres.

A resistência é constitutiva da experiência das parteiras. Ela é, ao longo dos séculos, a capacidade do ofício de reinventar-se ativando e conservando conteúdos ancestrais, tanto quanto assimilando elementos novos. As parteiras são, na prática, agentes da decolonialidade ocupando um lugar contra-hegemônico na assistência ao parto, atendendo inúmeras mulheres, principalmente nos lugares mais distantes das grandes cidades do Brasil. O registro do ofício em questão mostra-se uma oportunidade de reparação do Estado às mestras parteiras, ao iluminar sua posição de detentoras de um bem cultural nacionalmente reconhecido, com práticas eficazes, repertório religioso sincrético, conhecimentos fitoterápicos consistentes, técnicas corporais sofisticadas e um entendimento do parto como um ritual que exige e produz uma rede com diversos agentes em interação (diferente da ideia preconizada pela filosofia ocidental). Trata-se de uma boa oportunidade para relacionar saúde e patrimônio e para reconhecer que o parto tem muito a falar sobre quem somos nós (DOSSIÊ PARTEIRAS TRADICIONAIS DO BRASIL, 2021, p. 165-167).

A pesquisa realizada para a sistematização dos dados no Dossiê abarca as ameaças à continuidade do bem imaterial, exemplos de experiências positivas e as diretrizes de salvaguarda organizadas em grandes eixos. A visão trabalhada no Dossiê e que é uma postura comumente praticada e narrada pelas organizações sociais que estão a frente do processo de patrimonialização sugere que a salvaguarda de bens culturais complexos, mantêm intersecção com outras esferas, demandam políticas e ações de salvaguarda transversais, pois se trata de um conhecimento para além do campo da saúde.

As parteiras tradicionais detêm conhecimentos femininos elaborados por mulheres para atender às mulheres. Elas são mestras vocacionadas, dedicadas a cuidar de outras mulheres durante a gravidez, acompanhar o seu parto e pós-parto nos mais diversos lugares; mulheres de seu tempo, ligadas às demandas contemporâneas sem perder as relações ancestrais. O enquadramento de tais saberes e fazeres na ideia de salvaguarda patrimonial é, em última instância, justificado pela valorização da singularidade desses conhecimentos e por sua atualidade (DOSSIÊ PARTEIRAS TRADICIONAIS DO BRASIL, 2021, p. 165).

É um bem patrimonial produto de múltiplas referências, como assim é a cultura tradicional: a conjugação de tempos históricos e de expressivos movimentos de resistência cultural. Um bem multifacetado, que se manifesta de formas diversas nas diferentes partes do país, inscrito, como qualidade inerente, na multiplicidade de repertórios, práticas e pensamentos, como deve ser um patrimônio cultural imaterial brasileiro (DOSSIÊ PARTEIRAS TRADICIONAIS DO BRASIL, 2021). Portanto, lograr o registro do ofício de parteira tradicional é legitimizar o reconhecimento de várias comunidades espalhadas pelo Brasil e de milhares de mulheres da relevância dessas parteiras. O Estado, com a patrimonialização, endossa e visibiliza as atividades de mulheres agraciadas pelo dom de “salvar duas vidas”, de “ajudar outras mulheres”, “não deixando-as em desamparo”, protagonistas no exercício de um ofício que “tem porta de entrada, mas não tem de saída”, como nos ensina Dona Prazeres (PE) (DOSSIÊ PARTEIRAS TRADICIONAIS DO BRASIL, 2021, p. 165). O Dossiê, assim, reafirma o reconhecimento das parteiras tradicionais prevista pelos documentos do ministério da saúde, política públicas, recolocando-as como sujeitas de seus conhecimentos, porém que necessitam da proteção do Estado para fortalecer sua existência.

Por fim, parte significativa do valor patrimonial do ofício, que precisa ser salvaguardado, compreende a dedicação de uma vida à arte do partejar, numa lógica diferenciada de acolhimento e cuidado, fortes vínculos comunitários, relações intrínsecas com a natureza e construção de laços afetivos e compadrio, que envolvem afetação e profunda empatia. O ofício de parteira tradicional precisa de amparo e proteção do Estado para potencializar a atuação das parteiras tradicionais por meio das políticas públicas de cultura, bem como para promover o seu reconhecimento enquanto constituinte cultural do Brasil, um patrimônio do povo brasileiro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desta pesquisa foi se firmando em compreender como as parteiras tradicionais constroem, a partir de seus conhecimentos e práticas, uma episteme, contribuindo, assim, com o alargamento da produção de conhecimento sobre a temática, e materializando a existência da pluriversalidade. Ao começar a pesquisar e aprofundar o tema da parteria tradicional anos atrás, não imaginaria que fosse encontrar uma diversidade de experiências, modos de aprendizado, técnicas impressas pelas mulheres que empreendem tal ofício. Contudo, o farejar de uma curiosa por natureza como sou, me fez chegar às curiosas da ciência do partejar tradicional.

Como a dinâmica da encruzilhada ensina, este trabalho foi sendo estruturado e desestruturado para se reestruturar de acordo com as vivências das sete mulheres parteiras que compõem a pesquisa. Embora seja nordestina, me identifique com os perfis das parteiras e adote um referencial metodológico-epistêmico que questiona as colonialidades históricas e atuais, foi somente no encontro da minha experiência, com as experiências das mulheres que conseguimos confluir em caminhos que desenharam a estrutura deste trabalho e toda a discussão desenvolvida.

Tendo isso em vista, a hipótese apresentada nesta tese foi a de que os conhecimentos e as práticas, articulações políticas e redes de afetos, cuidado e cura das parteiras tradicionais, podem ser lidos como uma episteme da parteria tradicional. Do meu lugar acadêmico e da perspectiva adotada, afirmamos que existe uma epistemologia das parteiras tradicionais e que elas produzem conhecimento, se lemos tal panorama com as lentes decoloniais. A epistemologia é o estudo dos postulados, conclusões e métodos dos diferentes ramos do conhecimento científico ou das teorias e práticas em geral. Estas, por sua vez, são avaliadas em sua validade cognitiva, ou descritas em suas trajetórias evolutivas, seus paradigmas estruturais ou suas relações com a sociedade e a história. Não obstante, a epistemologia das parteiras tradicionais mesmo não se encaixando no que é o “conhecimento científico moderno”, consegue se abrir para dialogar com este último.

O conhecimento das parteiras tradicionais advem de bases de produção diferentes da do conhecimento científico, mobilizando o sentir, os sonhos, a intuição, a observação, a prática do dia a dia, a oralidade, o cuidado e o respeito à gestante, a cultura dos povos de onde suas ancestralidades descendem, a fé, a espiritualidade que professam e acreditam. Essas características, contudo, ainda são constantemente desrespeitadas e invalidadas pelos poderes que se reatualizam secularmente, sejam no formato histórico do colonialismo, da perseguição

patriarcal-colonial, da hegemonia do conhecimento biomédico, do capitalismo que não aceita o tempo fisiológico dos corpos das mulheres que parem. Porém, nas últimas décadas, atores internacionais e nacionais tem se movimentado para visibilizar o papel das parteiras tradicionais nas suas comunidades, inclusive universidades, centros de pesquisa, pesquisadores(as) que compreendem que no encontro horizontal entre tais conhecimentos é possível que ciência e tradições conversem, se fortaleçam, para continuar imprimindo a pluriversalidade de conhecimentos, de respeito aos direitos humanos, promoção do cuidado e do respeito com as gestantes, crianças, defesa dos territórios tradicionais, ao tratar de parteiras indígenas e quilombolas. Esta tese, por consequência, é um exemplo desse diálogo, já que é na encruzilhada dos conhecimentos se encontrando e desencontrando que geramos novas formas de fazer ciências.

Durante os capítulos, a pluriversalidade esteve presente desde os variados perfis das parteiras e que não se limitam a estes, mas atravessam suas histórias com a parteria, bem como a produção de seus conhecimentos e ação política. Mulheres de diferentes locais, com perfis étnico-raciais e modos de aprendizagem da parteria distintos, com atuações políticas e mobilizadoras semelhantes e particulares. E que, ao mesmo tempo, estão unidas pelo dom que recebem ao nascer parteiras e, ainda, que não estejam partejando, seguem se identificando como tal.

O centro do conhecimento que as parteiras tradicionais tem e praticam é o da oralidade ou conhecimento oral. Algumas apresentam formação na educação formal, incompleta ou chegando até o ensino superior, e outras são analfabetas. Entretanto, para todas o conhecimento do partejar tradicional chega a suas vidas e é desenvolvido a partir de um aprendizado pela observação, pelos ensinamentos cotidianos, pelas suas ancestralidades, que foge à sistematização das técnicas da ciência moderna e dos conhecimentos da saúde. Seus aprendizados estão situados na história e dinâmica de suas comunidades indígenas, quilombolas, periféricas urbanas e rurais, sendo essas mulheres reconhecidas pelo exercício do partejar e do poder que daí é decorre, retroalimentando a ação política que exercem. As ausências locais do Estado em termos de políticas públicas, que vão para além da assistência ao parto e da saúde, reafirmam a importância de seus ofícios, ações e conhecimentos.

Tratamos, por conseguinte, da cosmopercepção como uma ferramenta sentida, refletida e vivida pelas parteiras tradicionais, estas auxiliadas também pela fé que cada uma exerce. Se a colonização no continente de Abya Yala e América Latina foi baseada filosoficamente no questionamento da existência ou não de humanidade dos povos colonizados, o centro da exploração secular acontece também pela via do aprisionamento do espírito-corpo-sentir desses

povos que foram alvos. Os europeus, dessa forma, impõem sua fé cristã, sua cultura, seus modos de viver a vida. E tal fato atingiria o que no recorte desta pesquisa chamamos de partejar. Ou seja, o partejar tradicional não se resume somente ao momento do parto e da gestação em si, pois o partejar tradicional é aprendido e vivenciado além disso pelos caminhos imateriais, nascendo pelo “dom divino que Deus/Tupã dá”.

O partejar tradicional mobiliza temas e práticas que mexem profundamente com poderes mundiais: capitalismo; patriarcado colonial; conhecimento hegemônico científico; classe de profissionais de saúde; atuação de organizações, organismos internacionais e Estado nacional na promoção de direitos humanos, principalmente em regiões mais empobrecidas do Brasil, como o Norte e o Nordeste. Nesse sentido, as parteiras tradicionais, como forma de resistência e garantia de direitos, articulam-se politicamente de forma interna e externa para o enfrentamento e estabelecimento de diálogo com tais poderes. A atuação política local, nacional e internacional das parteiras tradicionais assegura alguns ganhos de visibilização e garantias para a proteção do ofício, a passos lentos, avaliados pelas parteiras, que destacaram a contradição desses avanços apesar de a parteria ser “a profissão mais antiga do mundo”. Um ponto importante da visibilização e valorização que tem acontecido da parteria tradicional é a questão do salário, dos direitos trabalhistas e previdenciários em discussão nas esferas federais. Garantir tais direitos é reconhecer a atuação dessas mulheres em suas comunidades na promoção de direitos humanos da saúde, como os sexuais e reprodutivos, que promovem o bem estar geral, pois são mulheres que atuam em outros ofícios que se conectam ao partejar, como o caso de quando são rezadeiras e curandeiras.

A atuação das parteiras junto ao SUS é uma realidade, porém ainda acontece na qualidade de colaboradoras. Constatamos que os profissionais de saúde da atenção básica dos territórios das parteiras entrevistadas trabalham contando com seus conhecimentos e experiências em seus locais de atuação. Por décadas de exercício da parteria, pontuada aqui pelo marcador social da geração, estas mulheres construíram um lugar social de liderança em suas comunidades, impossibilitando que o Estado e organizações sociais, entre outros entes, releguem suas existências, bem como os impactos para promover o bem estar nas suas localidades. Uma mobilização em especial diz respeito a das organizações sociais protagonizadas pelas próprias parteiras e de outras organizações que trabalham em prol do reconhecimento da parteria tradicional ou pela garantia de direitos sexuais e reprodutivos que dialogam com os temas em que as parteiras tradicionais atuam. Exemplos dessas organizações são: “Associação de Parteiras Tradicionais do Estado do Amazonas – Algodão Roxo”, associação de parteiras localizada no Norte do Brasil; “Cais do Parto”, ONG que tem sua escola

de formação tradicional de parteiras e organizam a Rede Nacional de Parteiras Tradicionais; “Grupo Curumin” e “Museu da Parteira”, ambos de Pernambuco, que trabalham, respectivamente, na promoção dos direitos sexuais e reprodutivos aliançadas às parteiras e à patrimonialização do ofício junto ao IPHAN; projetos como o “Mulheres da Terra”, que utilizam o audiovisual para visibilizar a importância ancestral dos conhecimentos das parteiras tradicionais, conseguindo parcerias que fazem chegar até às parteiras renda e doações para ajudarem suas comunidades. Tem sido relevante essas lutas políticas em conjunto, pois as sujeitas da pesquisa se sentem apoiadas, com mais reconhecimento, renovam sua vontade de lutar pelo seguimento do ofício, pelos seus direitos e, conseqüentemente, suas atuações são mais fortalecidas em suas comunidades.

A pandemia do Coronavírus - Covid19 surpreendeu o mundo e, por sua vez, as/os pesquisadoras(es), que tiveram que reinventar o desenho e trajeto de pesquisa. Isso aconteceu nesta pesquisa, porém asseguramos o encontro com as mulheres parteiras, em suas realidades e dinâmicas, além de visibilizarmos, em conjunto, os conhecimentos aqui apresentados. Estes resultam da união dos pluriversos de culturas, sistemas de conhecimento, identidades e comunidades regional e socialmente distintas - indígenas, quilombos, periféricas urbanas, rurais e acadêmica - que possibilitaram projetar a (re)existência da parteria tradicional, que ultrapassa o local, compreendendo sua interação com o global, a partir de uma leitura decolonial.

As recomendações para pesquisas futuras apontam para a necessidade de novos estudos sobre a continuidade do partejar tradicional nas realidades tradicionais e não tradicionais, mas sem curso de formação. Além disso, constatamos a importância de pesquisas sobre a continuidade do partejar tradicional das parteiras tradicionais mais jovens, que, por motivos variados, não estão em uma tradição de comunidade ou formaram-se em cursos baseados em tradições e partejam de modo tradicional, sem intervenção, nos centros urbanos. Atualmente, existem movimentos de parteiras tradicionais jovens trazendo demandas à tona que as parteiras tradicionais mais antigas não conseguiram lidar, que por questões de classe, gênero, raça, região e questões subjetivas as despotencializaram.

Por fim, o conhecimento científico percebido aqui, em primeira ordem, como a representação desta tese, desde que realizado com respeito mútuo entre todas as pessoas que compõem a pesquisa, pode cada vez mais se abrir ao diálogo e se horizontalizar. Não posso negar que minhas experiências e identificações com as mulheres parteiras tradicionais com quem pesquisei, foram um fato que me ajudaram sobremaneira, através desta tese, permitir que os encontros entre conhecimentos acontecessem. Assim, termino tal trabalho com o aprendizado de que nada é tão duro que o cuidado, a afetividade, a amorosidade, a escuta

profunda e o respeito não possam penetrar. Como aprendi com as parteiras e a espiritualidade que me guia: se tudo é energia, tudo está em movimento, nada é tão impermeável que a vida não possa fazer morada. Afinal, o ponto de partida e o ponto de chegada e continuidade é sobre **vida**. E vida é encruzilhada, é fazer, desfazer, sentir, renascer quando necessário, para seguir vivendo.

REFERÊNCIAS

- ABREU, I. P. H. **Trabalhando com Parteiras Tradicionais**: a experiência do Ministério da Saúde no período de 2000 a 2004. Brasília, 2005. Trabalho de conclusão de curso (Pós-graduação em Gestão de Sistemas e Serviços de Saúde). Faculdade de Ciências Médicas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005.
- Agência Nacional de Saúde – ANS. “**Parto é normal**”. Disponível em: <<http://www.ans.gov.br/parto-e-normal>>. Acesso em mai 2021.
- AKOTIRENE, Carla. **Osun é fundamento epistemológico**: um diálogo com Oyèronké Oyèwúmi. Carta Capital. 21/10/2019. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/opiniaio/osun-e-fundamento-epistemologico-um-dialogo-com-oyeronke-oyewumi/>>. Acesso em nov 2019.
- ALAPAR - Alianza Latinoamericana de Parteras**. 2007. Disponível em: <<http://alapar.partera.com/>>. Acesso em jun 2020.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe (org.) **História da Vida Privada no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.
- ALVES, Míriam Cristiane; ALVES, Alcione Corrêa (orgs.). **Redes Intelectuais**: epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas. 1. ed. Porto Alegre: Rede Unida, 2021.
- ANAQUIRI, Mirna. P. M. da Silva. “**Minha avó foi pega no laço**”: a questão da mulher indígena a partir de um olhar feminista. In: II Seminário Internacional de Pesquisa em Arte e Cultura Visual, 2018, Goiânia. **Anais do Seminário Internacional de Pesquisa em Arte e Cultura Visual**. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 2018. p. 752 - 763.
- ANZALDÚA, Gloria. **La conciencia de la mestiza / rumbo a uma nova consciência**. Revista Estudos Feministas, vol.13, nº.3 Florianópolis, Sept./Dec. 2005. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000300015>. Acesso em jan 2020.
- AQUINO, Estela. M. L. Gênero e ciência no Brasil: contribuições para pensar a ação política na busca da equidade. In: BRASIL. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. **Encontro nacional pensando gênero e ciência**: núcleos e grupos de pesquisas. Brasília, p. 11-18, 2006.
- BA, A. Hampate. **A tradição viva**. 167-212. In: História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010. 992 p.
- BADALO, Revista eletrônica. **Parto em casa**: conforto ou antiquado?. Disponível em: <<https://badalo.com.br/saude/parto-em-casa-conforto-ou-antiquado>>. Acesso em nov 19.

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. Revista Brasileira de Ciência Política, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117.

BALLESTRIN, Luciana. **Para transcender a colonialidade**. Entrevista por Luciano Gallas e Ricardo Machado. IHU On-line. Revista do Instituto Humanitas UNISINOS. Edição 431 | 04 novembro 2013. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5258-luciana-ballestrin>>. Acesso em abr 2017.

BESSA, Lucineide Frota. **Condições de trabalho de parteiras tradicionais**: algumas características no contexto domiciliar rural. 1997. Dissertação (Mestrado em Enfermagem na Atenção à Saúde da Mulher) – Programa de Pós-Graduação em Enfermagem, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1997.

BISPO, Antônio dos Santos. **Colonização, quilombos**: modos e significações. INCT. Brasília: 2015.

BORGES, Carolina Amanda. **A primeira encruzilhada da nossa vida é o ventre de nossa mãe!**. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CsEcUKxJJxN/?img_index=1>. Acesso em jun 2023.

BRASIL. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. **Marco Teórico e Referencial**: saúde sexual e saúde reprodutiva de adolescentes e jovens. Brasília: Ministério da Saúde, 2007a. 56 p.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Políticas de Saúde. **Parto, aborto e puerpério**: assistência humanizada à mulher. Brasília, 2001b. 199 p.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Parto e nascimento domiciliar assistidos por parteiras tradicionais**: o Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais e experiências exemplares / Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde. – Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2010. 90 p.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. Área Técnica de Saúde da Mulher. **Perspectiva da equidade no pacto nacional pela redução da mortalidade materna e neonatal**: atenção à saúde das mulheres negras. Brasília: Ministério da Saúde, 2005e. 20 p.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. **Política nacional de atenção integral à saúde da mulher**: princípios e diretrizes / Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde, Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. – Brasília: Ministério da Saúde, 2004.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Programa Nacional de DST e Aids. **Programa Estratégico de Ações Afirmativas**: população negra e Aids. Brasília: Ministério da Saúde, 2006c. 60 p.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Ações Programáticas Estratégicas. **Relatório de gestão 2003 a 2006: Política Nacional de Atenção Integral à Saúde da Mulher**. Brasília: Ministério da Saúde, 2007b. 128 p.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. Departamento de Atenção Básica. **Cadernos de Atenção Básica - Saúde sexual e saúde reprodutiva**. 1. ed., 1. reimpr. Brasília : Ministério da Saúde, 2013.

BRITO, Larisse Miranda de; SANTOS, Georgina Gonçalves dos. Colonialidade do saber, interdisciplinaridade, interculturalidade e promoção da justiça cognitiva: elementos para um debate. In: **Anais Eletrônicos do Congresso Epistemologias do Sul**. v. 2, n. 1, 2018. Disponível em: <<https://revistas.unila.edu.br/aeces/article/view/860/842>>. Acesso em jul 2021.

BUENO, Juliana Fonseca da Silva Linhares; TORTATO, Cíntia de Souza Batista. **Das parteiras à medicina obstétrica**: uma breve reflexão sobre o processo de cientificização do parto no Brasil do século XIX. Cad. Gên. Tecnol., Curitiba, v. 12 n. 40, p. 265-277, jul./dez., 2018.

BUSTOS, Casilda Rodríguez. **El Asalto al Hades**: la rebelion de edipo 1ª parte. Editora: Traficantes De Sueños, 2010.

BUSTOS, Casilda Rodríguez. **Pariremos con placer**: apuntes sobre la recuperación del útero espástico y la energía sexual femenina. Tercera edición: Mayo 2009. Disponível em: <<https://produccioneslesbofeministas.files.wordpress.com/2011/10/pariremos-con-placer.pdf>>. Acesso em maio 2021.

BUSTOS, Casilda Rodríguez. **Pariremos com prazer**. tradução Carolina Caires Coelho. - 1. ed. - Belo Horizonte : Editora Luas, 2020.

CAIS DO PARTO. **Centro Ativo de Integração do Ser**. Disponível em:< <http://caisdoparto.blogspot.com/>> Acesso em dez 2019.

CAMLEM, Elaine Kosiklã. **Cândida Patté, Parteira Tradicional Do Povo Xokleng Laklãnõ**: Retomada De Práticas Tradicionais E A Saúde Das Mulheres. 2020. Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica, Florianópolis, 2020.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade de São Paulo, 2005.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo**. In: Racismos Contemporâneos, Rio de Janeiro, Ashoka Empreendedores Sociais / Takano Cidadania, 2003.

CARNEIRO, L. M.; VILELA, M. E. **Humanização da Assistência ao Parto e Nascimento**: relato de uma experiência. Revista Ciência & Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v.8, n. 1, p. 32, 2003.

CARVALHO, José Jorge. Encontro de Saberes e descolonização. In: COSTA, Joaze Bernardino, TORRES, Nelson Maldonado, GROSGOQUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. São Paulo: Autêntica, 2018, p. 79-106.

CARVALHO, Suely. **Luz Ancestral**. O ESTADO DE S. PAULO - 11 Julho 2015. Disponível em: <https://agenciapatriciagalvao.org.br/wp-content/uploads/2015/07/estado-1072015_Luz-ancestral-Alias-Estadao.pdf> . Acesso em jan 2019.

CARVALHO, Suely. **Na trilha das parteiras**. 2008. Disponível em: <<https://acaogrio.wordpress.com/2008/05/11/na-trilha-das-parteiras/>> . Acesso em mai 2023.

CASCAIS, Maria das Graças Alves; TERÁN, Augusto Fachín. **Educação formal, informal e não formal na educação em ciências**. Ciência em Tela – Volume 7, Número 2 – 2014.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. In: **Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da 'invenção do outro'**. Ed: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires, 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624102434/9_CastroGomez.pdf>. Acesso em nov 2022.

CELENTANI, Francesca Gargallo. **Feminismos desde Abya Yala**. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América. Ed: Corte y Confección, Ciudad de México, 2014.

COLAÇO, Thais Luzia. **Novas Perspectivas para a Antropologia Jurídica na América Latina: o Direito e o Pensamento Decolonial**. Florianópolis : Fundação Boiteux, 2012. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/99625/VD-Novas-Perspectivas-FINAL-02-08-2012.pdf?sequence=1&isAllowed=y>> . Acesso em abr 2017.

COLLINS, Patricia Hill. **Epistemologia feminista negra**. In: COSTA, Joaze Bernardino; TORRES, Nelson Maldonado, GROSGOQUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. 1. ed. -- Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

CORRÊA, S.; ALVES, J. E. D.; JANNUZZI, P. de M. **Direitos e Saúde Sexual e Reprodutiva: marco teórico-conceitual e sistema de indicadores**. In: CAVENAGHI, Suzana (Org.). Indicadores municipais de Saúde Sexual e Reprodutiva. Rio de Janeiro: ABEP, Brasília: UNFPA, 2006, p. 27-62.

CRUZ, Fernanda La. **Parteiras, enfermeiras obstétricas e obstetrizes: e a qualificação da atenção ao parto no Brasil desde o século XIX**. 1. Ed. Brasília, DF: Fundo de População das Nações Unidas, 2023.

CURIEL, Ochy. **Construindo metodologias feministas desde o feminismo decolonial**. In: Descolonizar o feminismo [recurso eletrônico]: VII Sernegra / Paula Balduino de Melo [et al.], organizadora. – Brasília: Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Brasília, 2019, p. 32 – 51.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores** - 1a ed. - Buenos Aires: Tinta Limón, 2010. 80 p..

DA ROCHA, Aline Matos. **Oyèrónké Oyèwùmí**: tecituras filosóficas comprometidas com a decolonialidade. 2020. Disponível em: <<https://diplomatie.org.br/oyeronke-oyewumi-tecituras-filosoficas-comprometidas-com-a-decolonialidade/>>. Acesso em maio 2021.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. Trad.: Heci R. Candiani. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DE JADE, Dane. **Porque o Cariri é um dos grandes polos culturais do Ceará**. Entrevista concedida ao Diário do Nordeste, 2019. Disponível em: <<https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/verso/por-que-o-cariri-e-um-dos-grandes-polos-culturais-do-ceara-1.2119085>>. Acesso em mai 2021.

DIAS, M. D. **Mãos que acolhem vidas**: as parteiras tradicionais no cuidado durante o nascimento em uma comunidade nordestina. 2002. Tese de Doutorado, Escola de Enfermagem, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

DINIZ, Ericka Ellen Cardoso da Silva; DINIZ, Emerson Cardoso da Silva. **A arte de curar**: saberes e práticas de rezadeiras e bezendeiras no cuidar da saúde. 2018. Disponível em: <https://editorarealize.com.br/editora/anais/conedu/2018/TRABALHO_EV117_MD1_SA6_ID8014_17092018225050.pdf>. Acesso em jun 2023.

DIOP, Cheick Anta. **A unidade cultural da África negra**: esferas do patriarcado e do matriarcado na Antiguidade Clássica. Coleção: Reler África. Ed: Edições Pedagogo, 2014.

DIOP, Cheikh Anta. **The African Origin of Civilization**: mith or reality?. Library of Congress. 1974.

DOSSIÊ PARTEIRAS TRADICIONAIS DO BRASIL. Pesquisa dos Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais do Brasil com vistas à instrução do Processo de Registro como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil TED 02/2018 - Iphan MinC. UFPE/IPHAN. Recife: 2021. Disponível em: <https://www.gov.br/iphan/pt-br/assuntos/noticias/aberta-consulta-publica-sobre-os-saberes-e-praticas-das-parteiras-tradicionais-do-brasil/Dossi_ParteirasTradicionaisdoBrasil_diagramadoparadivulgao_compressed.pdf/view>. Acesso em ago 2022.

DULCI, Tereza Maria Spyer; MALHEIROS, Mariana Rocha. **Um giro decolonial à Metodologia Científica**: apontamentos epistemológicos para metodologias desde e para a América Latina. Revista spirales, 174–193. Disponível em: <<https://revistas.unila.edu.br/espiales/article/view/2686>>. Acesso em jun 2021.

DUSSEL, Enrique. **Anti-meditaciones cartesianas**: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. *Tabula Rasa*, v. 9, p. 153-197, 2008a.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. In: LANDER, Edgardo (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, setembro 2005. p. 55-70.

EHRENREICH, Barbara; ENGLISH, Deirdre. **Bruxas, parteiras e enfermeiras**: uma história das curandeiras. The Feminist Press, 1973. Edição brasileira: Bruxaria Distro; Coletivo Feminista Nós Soltas; Editora Subta, 2017.

ESCOBAR, Arturo. **Mundos y conocimientos de otro modo**. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latino-americano. Tabula Rasa, núm. 1, enero-diciembre, 2003, pp. 51-86. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.

EVARISTO, Conceição. **Gênero e Etnia: uma escre(vivência) da dupla face**. Mulheres no mundo, etnia, marginalidade e diáspora. (ed.) Nadilza Martins de Barros Moreira and Diane Schneider. João Pessoa: Idéia, 2005. p. 201-212.

FARIAS, Erika. **Branquitude**. 2022. Disponível em: <<https://www.epsjv.fiocruz.br/noticias/dicionario-jornalistico/branquitude#:~:text=%E2%80%9CA%20branquitude%20%C3%A9%20uma%20racialidade,departamento%20de%20Psicologia%20da%20Universidade>>. Acesso em jun 2023.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

FLEISCHER, Soraya Resende. **Parteiras, buchudas e aperreios: uma etnografia do atendimento obstétrico não oficial em Melgaço, Pará**. Tese de Doutorado em Antropologia Social – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: 2007.

FRANTZ, Fanon. **Pele negra, máscaras brancas**. Título original: *Peau noire, masques blancs*; Traduzido por Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu Editora, 2020/320 pp.

FRIZERO, Mariana Gonçalves. **Quilombo Serra da Guia**. - Belo Horizonte: 2016. 16 p. (Terras de quilombos). Baseado no Relatório de reconhecimento e delimitação do território da comunidade quilombola de Serra da Guia, Poço Redondo, SE, coordenado por Paulo Sérgio da Costa Neves e Hippolyte Brice Sogbossi.

GAGO, Veronica. **A potência feminista, ou o desejo de transformar tudo**. Editora Elefante: 1ª ed., 2020.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. Tradução de Cid Knipel Moreira. – São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2012.

GLISSANT, Édouard. **A Errância e o Exílio**. In: Poética da Relação. Edições Sextante 2011. Disponível em: <<https://www.buala.org/pt/mukanda/a-poetica-da-relacao-pre-publicacao-de-edouard-glissant>>. Acesso em out 2021.

GLISSANT, Édouard. **Poética da relação**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GOLDSCHMIDT, Andrea. **Ritual Toré dos Pankararu em Juazeiro do Norte**, 2017. Disponível em: <<https://www.festasbrasileiras.com.br/post/2017/12/13/ritual-pankararu-dor%C3%A9-em-juazeiro-do-norte>>. Acesso em jun 2023.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 5ª edição. Editora Record: Rio de Janeiro-São Paulo, 2009.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de Amefricanidade**. In: Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro, nº 92/93 (jan./jun.). 1988a, p. 69-82.

GONZALEZ, Lélia. **Por un feminismo afrolatinoamericano**. Isis Internacional - Mujeres, Crisis y Movimiento: América Latina y el Caribe. Vol. IX, Junio 1988b.

GONZALEZ, Lelia. **Por um feminismo afrolatinoamericano: ensaios, intervenções e diálogos**. Org: Flavia Rios, Márcia Lima. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

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, vol.31, n. 1, janeiro/abril 2016.

GUSMAN, Christine Ranier; VIANA, Ana Paula de Andrade Lima; MIRANDA, Margarida Araújo Barbosa; PEDROSA, Mayane Vilela Pedrosa; VILLELA, Wilza Vieira. **Inclusão de parteiras tradicionais no Sistema Único de Saúde no Brasil: reflexão sobre desafios**. Rev Panam Salud Publica. 2015;37(4/5):365–70.

HALL, Stuart. Quando foi o Pós-Colonial? In: HALL, Stuart. **Da Diáspora. Identidades e Mediações Culturais**. (Organizado por Liv Sovik). Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009., p. 95-120.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Org.: Liv Sovik; 2.ed. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013. 480p.

hooks, bell. **Ensinando pensamento crítico: sabedoria prática**. Trad.: Bhuvli Libanio. São Paulo: Elefante, 2020.

hooks, bell. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019.

IPHAN. **Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Página oficial: <<http://portal.iphan.gov.br/>>.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Tradução Jess Oliveira. 1.ed. – Rio de Janeiro: Cobogó, 2019. 248 p.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2ªed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LAVÍN, Rafael Alarcón. El etnocidio de la partería tradicional indígena tseltaltsitsil ¿Maquinación de una profecía autocumplida?. In: LAVÍN, Rafael Alarcón *et al.* (org.). **Las parterías tradicionales en América Latina: cambios y continuidades ante un etnocidio programado**. Editorial Luscinia C.E., San Juan, Puerto Rico, 2021.

LIMA, Kelly Diogo de. **Vivências de mulheres negras na assistência ao parto: vulnerabilidades e cuidados**. 2018. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Saúde Pública) – Instituto Aggeu Magalhães, Fundação Oswaldo Cruz, Recife, 2018.

LIMAVERDE, Rosiane. **Arqueologia social inclusiva: a Fundação Casa Grande e a gestão do patrimônio cultural da Chapada do Araripe Nova Olinda, CE, Brasil**. Tese de

doutoramento em Arqueologia, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. 2015. Disponível em:
<<https://blogfundacaocasagrande.files.wordpress.com/2017/06/tese-compressed3.pdf>>.
Acesso em mai 2019.

LINO, Antônio. **O médico e a rezadeira**. Editora: Rede UNIDA, 2016.

LOPES, Nei. **Enciclopedia da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004

LUGONES, María. **Colonialidad y género**. Tabula Rasa, núm 9, julio-diciembre, 2008, pp. 73-101. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá, Colombia.

LUGONES, María. **Rumo a um feminismo descolonial**. Revista Estudos Feministas. 2014. Disponível em: < <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>>. Acesso em set 2019.

MARTINS, Ana Paula Vosne. **Visões do feminino: a medicina da mulher nos séculos XIX e XX**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2004. 288p. (Coleção História e Saúde).

MARTINS, Miriam Teresa de Sá Leitão. **A arte de trazer a vida pelas mãos**. p. 135-143. In: ALVES, Alcione Correa; ALVES, Míriam Cristiane (orgs.). Epistemologias e metodologias negras, descoloniais e antirracistas. -1. ed. - Porto Alegre : Rede UNIDA; 2020. 213 p. – (Série Pensamento Negro Descolonial).

MELO, Camila Pimentel Lopes de. **No tempo da espera: reflexões sociológicas sobre a humanização do parto no Recife**. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-graduação em Sociologia, Recife, 2017. Disponível em:
<<https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/31011>>. Acesso em jan 2022.

MELO NETO, José Francisco de; SILVA, Severino Felipe da. **Saber popular e saber científico**. Revista Temas em Educação, João Pessoa, v.24, n. 2, p. 137-154, jul.-dez. 2015.

MIGNOLO, Walter D. **Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Ediciones Akal (cuestiones de antagonismo), 1ª ed., 2003.

MIÑOSO, Yuderkis Espinosa. **Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina**. Rev. Direito Práx., Rio de Janeiro, Vol. 10, N.03, 2019, p. 2007-2032.

MIÑOSO, Yuderkis Espinosa. **Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica**. El Cotidiano, nº. 184, marzo-abril, 2014, pp. 7-12, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco Distrito Federal, México.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. **Corpo-território & educação decolonial: proposições afro-brasileiras na invenção da docência**. Salvador: EDUFBA, 2020.

MIRANDA, Valentina Arana. De un sistema de transmisión matrilineal de los conocimientos de la partería tradicional indígena a la cooptación institucional de sus saberes y su trabajo. In: LAVIN, Rafael Alarcón *et al.* (org.). **Las parterías tradicionales en América Latina:**

cambios y continuidades ante un etnocidio programado. Editorial Luscinia C.E., San Juan, Puerto Rico, 2021.

MONTEIRO, Nayara de Lima. **A construção da transversalidade da perspectiva de gênero no Mercosul**: alcances e limitações a partir das relações de poder. 2014. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais - PPGRI) - Universidade Estadual da Paraíba, João Pessoa, 2014.

MONTEIRO, Nayara de Lima. **Rezadeiras e erveiras do cariri**: o fio decolonial tecedor das práticas de cura em Abya Yala. 2019. Disponível em: <<https://nusserge.paginas.ufsc.br/files/2020/05/MONTEIRO-N.-L.-Rezadeiras.pdf>>. Acesso em jun 2023.

MOTT, Maria Lúcia Barros. **A parteira ignorante**: um erro de diagnóstico médico?. Rev. Estud. Fem. v.07 n.01-02 Florianópolis, 1999. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11952/11218>>. Acesso em mai 2023.

Mulher 500 anos atrás dos panos. Disponível em: <<http://www.mulher500.org.br/>>. Acesso em mai 2020.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: Identidade nacional *versus* identidade Negra. 5.ed.rev.amp.; Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

NAÇÕES UNIDAS. **IV Conferência mundial sobre a mulher**. Plataforma de ação. Pequim: ONU, 1995.

NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo** - Documentos de uma Militância Pan-Africanista. 3ª ed. rev. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro, IPEAFRO, 2019.

NASCIMENTO, Thayane Cazallas do. **Das cosmologias de partos/nascimentos**: um estudo sobre saberes relacionados às concepções de parteria contemporânea. 2018. Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Educação, 2018.

NASCIMENTO, Wanderson Flor; RIBEIRO, Katiúscia. **Matrigestão e matripotência como dimensões políticas**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=G4ceHRNt_6Y>. Acesso em abril 2020.

NICHOLSON, Linda. **Interpretando o gênero**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, UFSC, vol. 8, n.2, p. 07-31, 2000.

NOGUEIRA, André Luís Lima. Dos tambores, cânticos, ervas... Calundus como prática terapêutica nas Minas setecentistas. In: PIMENTA, Tânia Salgado; GOMES, Flávio (Org.). **Escravidão, doenças e práticas de cura no Brasil**. Rio de Janeiro: Outras Letras, 2016.

NOGUERA, Renato. **Denegrindo a educação**: Um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação. Número 18: maio. out/2012, p. 62-73.

OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. **Por uma história do possível**: o feminino e o sagrado nos discursos dos cronistas e na historiografia sobre o “Império” Inca. (Tese de doutorado em

História). Brasília: Universidade de Brasília, 2006. Disponível em:<
<https://repositorio.unb.br/bitstream/10482/2321/1/SUSANE%20RODRIGUES%20DE%20LIVEIRA.pdf>>. Acesso em nov 2020.

ONU-BRASIL. Página Oficial: < <http://www.onu.org.br/>>. Acesso em jan 2019.

OYĚWÙMÍ, Oyeronke. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Trad: wanderson flor do nascimento. 1.ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyeronke. **La invención de las mujeres**. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Editorial en la frontera, 2017.

OYĚWÙMÍ, Oyeronke. Conceitualizando gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: COSTA, Joaze Bernardino; TORRES, Nelson Maldonado, GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 1. ed. -- Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

PHILIPPE, Pedro. **O direito de nascer bem**. Revista Cariri. Publicado em 17 de junho de 2015. Disponível em:<<https://caririrevista.com.br/o-direito-de-nascer-bem-2/>>. Acesso em nov 19.

PIEIDADE, Vilma. **Dororidade**. 1. Ed. Editora Nós, 2017.

PORTELLA, Mariana de Oliveira. **Ciência e costume na assistência ao parto**. 2017. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Recife.

Potiguara, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. Rio de Janeiro, RJ – 3ª edição – Grumin, 2018. 166 pp.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder y clasificación social**. 2000. Journal of world-systems research, v. 11, n. 2, p. 342-386.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (orgs.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez Editora, 2010, p. 84-130.

QUINDINS, Alemberg. **Porque o Cariri é um dos grandes polos culturais do Ceará**. Entrevista concedida ao Diário do Nordeste, 2019. Disponível em: <<https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/verso/por-que-o-cariri-e-um-dos-grandes-polos-culturais-do-ceara-1.2119085>>. Acesso em mai 2021.

RATTS, Alex. **Eu sou Atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019. 164 p.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SALVATORI, Rachel Torres; VENTURA, Carla A. **Arena A Agência Nacional de Saúde e a política de saúde mental no contexto do sistema suplementar de assistência à saúde: avanços e desafios**. Saúde e Sociedade, São Paulo, v. 21, n. 1, p. 115-128, jan./mar. 2012.

SANTOS, Maria Taires dos. **Entre Josefas, rezas e rodas**: a práxis do cuidado em saúde e o empoderamento da mulher quilombola. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Cultura Popular), Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE, 2022.

SCHIEBINGER, Londa. **O feminismo mudou a ciência?** Bauru-SP, EDUSC, 2001.

SCHWEICKARDT, J. C. et al. **Parteiras Tradicionais**: conhecimentos compartilhados, práticas e cuidado em saúde. v. 1. 1. ed. Porto Alegre: Rede UNIDA, 2020. E-book. (264 p.) (Série Saúde e Amazônia). ISBN: 978-65-87180-23-6. Disponível em: <<https://editora.redeunida.org.br/project/parteiras-tradicionais-conhecimentos-compartilhadospraticas-e-cuidado-em-saude/>>. Acesso em: 18 out. 2021.

SILVA, Samia Paula dos Santos; SANTOS, Marlene Pereira dos; CUNHA JUNIOR; Henrique; BIÉ, Estanislau Ferreira; SILVA, Maria Saraiva da (Orgs.) **Afroceará Quilombola**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

SMITH, Linda Tuhiwai. **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas. Tradução Roberto G. Barbosa. – Curitiba: Ed. UFPR, 2018. 239 p.

SOARES, Lissandra Vieira; MACHADO, Paula Sandrine. **“Escrevivências” como ferramenta metodológica na produção de conhecimento em Psicologia Social**. Psicologia Política, 17(39), p. 203-219, 2019.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SOUSA, Célia Camelo de; SANTANA, José Rogério. Padre Cícero: um educador e sua trajetória de vida. In: **ENCONTRO NACIONAL DO NÚCLEO DE HISTÓRIA E MEMÓRIA DA EDUCAÇÃO**, 14., 17-19 set. 2015, Fortaleza (CE). Anais. EdUECE, 2015. p. 146-154.

TANAKA, A. C. d' A. **Maternidade**: dilema entre nascimento e morte. São Paulo: Hucitec; Rio de Janeiro: ABRASCO, 1995. 107 p.

TORNQUIST, Carmen Susana. **Parto e poder**: o movimento pela humanização do parto no Brasil. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2004. Disponível em: <<http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/86639>>. Acesso em mar 2019.

VALENTE, Virginia Vargas. **Feminismos en América Latina - Su aporte a la política y a la democracia**. 2008. 374 p. Programa Democracia y Transformación Global; Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán; Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales – Unidad de Post-Grado – UNMSM. Lima - Perú.

VIEIRA, E. M. **A medicalização do corpo feminino**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2002. 84 p.

VILLELA, W.; ARILHA, M. Sexualidade, Gênero e Direitos Sexuais e Reprodutivos. In: BERQUÓ, E. (Org.). **Sexo & Vida**: panorama da saúde reprodutiva no Brasil. Campinas - SP: Editora da Unicamp, 2003. p. 95-145.

VITAL, Dievani Lopes. O PROJETO MODERNO ILUMINISTA NO DISCURSO DA GERAÇÃO 1870 BRASILEIRA. In: **Anais do XIX Encontro Regional de História – Profissão Historiador: Formação e Mercado de Trabalho**. Juiz de Fora, 2014. Disponível em:
<https://www.encontro2014.mg.anpuh.org/resources/anais/34/1401216751_ARQUIVO_ArtigoANPHUMG.OProjetoModernoIluminista-Copia_2_.pdf>. Acesso em mai 2023.

WALKER, Daniel. **Padre Cícero - A Sabedoria do Conselheiro do Sertão**. Editora: Jussier Soares Pereira, 2012.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad**: Luchas (de)coloniales de nuestra época. Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2009. Disponível em:
<<http://www.flacsoandes.edu.ec/interculturalidad/wpcontent/uploads/2012/01/Interculturalidad-estado-y-sociedad.pdf>> . Acesso em 20 fev 2019.

WEBER, Beatriz Teixeira. Fragmentos de um mundo oculto: práticas de cura no sul do Brasil. In: Hochman Gilberto, organizador. **Cuidar, controlar e curar**: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina. Rio de Janeiro: Fiocruz; 2004. p. 157-216.

WEST, Cornel. **Genealogia do racismo moderno**. 2002. Disponível em:
<<https://luizcandido.files.wordpress.com/2015/09/genealogia-do-racismo-moderno-cornel-west.pdf>>. Acesso em jan 2020.

WILLIAM, Rodney. **Apropriação Cultural**. São Paulo: Pólen, 2019, 208p. Coleção Feminismos Plurais.

APÊNDICE – ROTEIRO DE ENTREVISTAS SEMI-ESTRUTURADAS

1. Identificação

- a) Nome, tempo de ofício, idade, região, onde nasceu;
- b) Funções: outras ocupações e profissões;
- c) Autoidentificação: raça/etnia, classe, gênero, espiritualidade/religião;
- d) Escolaridade.

2. Conhecimentos sobre o partejar tradicional

- a) Estruturação, modo de passagem, como e com quem aprendeu, início do trabalho com o partejar;
- b) Se fez cursos sobre partos;
- c) Matrizes étnicas/raça do conhecimento da parteria;
- d) Inspirações para o partejar: se usa ervas, rezas, se alguma entidade espiritual está presente;
- e) Constituição do conhecimento da parteria e seus (des)encontros com o conhecimento científico.

3. Exercício político do partejar

- a) Articulações políticas com movimentos e organizações sociais nacionais e/ou internacionais;
- b) Direitos e garantias conquistados ou que precisam ainda ser conquistados sobre o exercício do partejar tradicional;
- c) Relações com o conhecimento e a prática médica e dos demais profissionais de saúde da mulher em suas comunidades;
- d) Se existe algum tipo de cooperação entre elas e outros profissionais de saúde;
- e) Relacionamento das parteiras com as famílias que as parteiras já tenham assistido o parto;
- f) Dificuldades e desafios do partejar (no passado e no presente).