

Saberes silenciados: o ofício de parteira em comunidades quilombolas do Alto Vale do Jequitinhonha.¹

Silvia Regina Paes – UFVJM/MG

Ramoci Leuchtenberger – UFVJM/MG

Palavras Chave: Parteira, Quilombo, Saúde.

Dona Onísia não sabe ao certo sua idade e também não registra com precisão o número de crianças que ajudou a vir ao mundo. Sempre viveu na roça, onde criou seus onze filhos e onde participa da criação de suas netas e netos. Nascida no Alto Vale do Jequitinhonha, Minas Gerais, mudou-se da comunidade do Morro do Paiol para a comunidade quilombola Ausente quando se casou e aí exerceu o ofício de parteira durante quarenta anos. As limitações e dificuldades que a vida lhe impôs estão expressas nas dores que sente nas costas, na pele trincada de sol e no modo realista com que encara a vida. A natureza é a fonte de onde tira o alimento, a água, a lenha. Na natureza busca as plantas que usa para benzer e realizar as “simpatias” que a fazem capaz de conduzir nascimentos e interromper doenças.

As entrevistas realizadas com Onísia nos dias que passamos conversando junto ao fogão à lenha resultaram na história de vida da parteira. A narrativa foi complementada pelas perspectivas de outras mulheres em papéis sociais que se relacionam com os fatos focalizados, num exercício de confrontação interna das informações conseguidas através de múltiplas abordagens. A história de vida da parteira é o fio condutor deste trabalho, que nos leva a observar como a transmissão e a legitimação do ofício da parteira está intimamente relacionada com a aceitação de um saber feminino intrínseco ao “ser mulher” e a valorização do conhecimento que mulheres possuem sobre si mesmas, seus corpos e ciclos.

Onísia aprendeu a ser parteira com a avó, mas não transmitiu para ninguém seus saberes na arte do partejar. O silenciamento dos seus saberes é resultado de séculos de desvalorização da sabedoria feminina e destruição de conhecimentos empíricos ancestrais, impostos às culturas tradicionais do mundo inteiro pela idéia de desenvolvimento da expansão colonial européia.

¹ Trabalho apresentado na 31ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 09 e 12 de dezembro de 2018, Brasília/DF.

A racionalidade científica moderna e o silenciamento dos saberes femininos

A ideia de natureza que permeia todos os aspectos da civilização ocidental, fundada no paradigma da racionalidade científica, trouxe inúmeros desequilíbrios à vida na Terra, evidenciados hoje nas doenças da humanidade e do planeta: a exclusão e a desigualdade, o deserto emocional e a miséria psíquica, o envenenamento das águas, solos e ar, a extinção de inúmeras espécies animais e vegetais e o aniquilamento de culturas e ecossistemas.

A construção da racionalidade científica moderna tem suas origens nos séculos XVI e XVII, sustentada pelo processo denominado Revolução Científica, que se passa no contexto de uma grande mudança de visão e organização do mundo expressa no Renascimento. Durante os séculos XV a XVII a natureza passa a ser descrita por uma grande diversidade de imagens e metáforas através das quais percebe-se a representação de sua alteridade face ao humano. Luz (1988) demonstra que estas metáforas também estão relacionadas com o imaginário coletivo da época sobre a mulher: tesouro escondido; continente desconhecido ou inexplorado, mãe, ou mãe dadivosa, mulher misteriosa, velada ou virgem. Cabe ao homem de ciência “revelar”, “por a nú” todo esse oculto, através do conhecimento. Os mais importantes cientistas inventores do período renascentista usavam ainda imagens e metáforas de submissão, domínio e escravização sobre a natureza. Imagens da natureza como engenho ou máquina cujos mecanismos devem ser expostos aparecem no final do renascimento e expandem-se pelos séculos XVII e XVIII.

Progressivamente a ideia de natureza da racionalidade científica moderna vai surgindo, como fruto de uma montagem epistemológica,

Esse meio, que ainda em nossos dias se denomina, com certa nostalgia, “Natureza”(embora mais frequentemente como “meio ambiente” ou “ecossistema”), é visto como o útero que gera o homem e todos os seres vivos, portanto como algo de que se é ou já se foi parte. Por outro lado a natureza é a fonte de onde se veio, de onde se nasceu. Nesse sentido, a natureza é *origem*, mas face a ela a humanidade é *externalidade*, cordão umbilical rompido, independência. O natural é um reino do qual o humano se diferencia e exterioriza. É assim, como *alteridade* face ao humano, que a natureza é percebida a partir do Renascimento. Uma alteridade com a consciência de objeto, de coisa cognoscível. Assim, *exterioridade*, *independência* e *objetividade* são praticamente sinônimos na moderna percepção da “Natureza”. (...) A Existência *objetiva e independente* da natureza face ao mundo humano é, desta forma, condição epistemológica e ontológica para que o homem possa conhecê-la e moldá-la, para que coloque sobre o reino da natureza o selo de sua ordem. A ordem da Razão (LUZ, 1998, p.20).

A prática da experiência e o exercício da lógica são as ferramentas que a razão utilizará também para desvelar o oculto, inclusive as leis que regem os fenômenos naturais e que até então eram explicados pela religião. A vida e o cosmo sofrem um processo de dessacralização, e a natureza perde seu caráter divino e, dissociada ao mesmo tempo do sagrado e do humano, é colocada na objetividade, uma objetividade material. A natureza torna-se objeto a ser apropriada e explorada, torna-se “recurso natural”.

Para Santos (2006) a construção da natureza como algo exterior à sociedade obedeceu às exigências da constituição do novo sistema econômico mundial, centrado na exploração intensiva dos recursos. O autor também considera que o século XVII europeu foi um período de riqueza em debates epistemológicos, e que para a transformação da ciência em única forma de conhecimento válido contribuíram não só razões epistemológicas, mas também fatores econômicos e políticos:

O argumento em favor do privilegiar de uma forma de conhecimento que se traduzia facilmente em desenvolvimento tecnológico teve de confrontar-se com outros argumentos em favor de formas de conhecimento que privilegiavam a busca do bem e da felicidade ou a continuidade entre sujeito e objeto, entre natureza e cultura, entre homens e mulheres e entre os seres humanos e todas as outras criaturas. A vitória do primeiro argumento explicou-se em parte pela crescente ascendência do capitalismo e das potencialidades de transformação social sem precedentes que trazia no seu bojo. A vitória teve de ser tão completa quanto as rupturas que se pretendiam com a sociedade anterior. E para ser completa teve de envolver a transformação dos critérios de validade do conhecimento em critérios de cientificidade do conhecimento. A partir de então a ciência moderna conquistou o privilégio de definir, não só o que é ciência, mas, muito mais do que isso, o que é conhecimento válido (SANTOS, 2006, p.12).

A racionalidade de Descartes, Newton e Bacon se firma então como o único caminho para a construção do conhecimento e associada ao poder econômico e ao impulso colonizador da época se expande para todo o mundo como ciência hegemônica, se sobrepondo sobre as ciências e saberes dos mundos colonizados, rotulando como esoterismo, superstição ou má-fé outras epistemologias e formas de compreender o mundo. No processo de se impor como conhecimento hegemônico se fez necessária a criação do “Outro”, nas palavras de Santos:

um ser intrinsecamente desqualificado, um repositório de características inferiores em relação ao saber e poder ocidentais e, por isso, disponível para ser usado e apropriado. A produção da alteridade colonial, como espaço de inferioridade, assumiu várias formas que reconfiguraram os processos de inferiorização já existentes (sexo, raça, tradição). A descoberta do outro no contexto colonial envolveu sempre a produção ou reconfiguração de relações de subalternidade. Três delas revelaram-se particularmente resistentes: a mulher, o selvagem e a natureza (SANTOS, 2006, p.18).

O silenciamento dos saberes femininos na Europa através da caça às bruxas se entendeu do século XIV ao século XVII, teve início ainda no feudalismo e intensificou-se nos dois últimos séculos, nos quais foi contemporânea da “Idade da Razão”. É definida por English e Erhenreith (1973) como uma “campanha de terror promovida por homens das classes dominantes contra mulheres camponesas” e por Shiva (1998) como “um processo de deslegitimação e destruição da perícia das mulheres europeias”. Estas mulheres detinham conhecimentos na arte da cura e da obstetrícia, um conhecimento empírico fundamentado em séculos de observação e experimentação, sistematizado e transmitido oralmente de mulher para mulher. Parteiras e curandeiras, o povo se referia a elas como “mulheres sábias”, seu poder de cura e sua influência eram parte da cultura do povo. Para a Igreja e o Estado elas representavam uma ameaça, pois além de serem lideranças políticas e religiosas nas comunidades, seus saberes estavam relacionados com o universo desconhecido e temido da sexualidade feminina.

Durante os séculos pelos quais se estendeu a Inquisição as mulheres continuaram a exercer sua medicina, coexistindo com a recém surgida classe de médicos profissionais. As curandeiras superavam aos médicos em seu poder de cura, sendo detentoras de um conhecimento empírico e um enfoque mais humano nos tratamentos, que rivalizava com as práticas rituais e teorias carentes de comprovação que marcaram o início da profissão médica (EHRENREICH; ENGLISH, 1973). O processo de legitimação e institucionalização da medicina terminou por destituir o poder das mulheres curandeiras, mesmo em campos de saber feminino como a obstetrícia e a ginecologia, e o conhecimento empírico das parteiras, advindo da observação do próprio corpo e da relação da maternidade com a saúde, foi usurpado e incorporado na prática médica masculina.

Um dos expoentes dos movimentos ambientais e feministas na Índia, Vandana Shiva (1998), afirma que a negação do trabalho da natureza em regenerar a si mesma, e do trabalho das mulheres em produzir sustento na forma das necessidades básicas e vitais é parte essencial do paradigma do desenvolvimento econômico moderno, patriarcal e capitalista, no qual todo trabalho que não produz lucros e capital é colocado na invisibilidade ou considerado trabalho improdutivo. A passividade é assumida como característica própria da natureza e da mulher, negando-se a atividade da natureza e da vida.

As suposições são evidentes: a natureza é improdutiva; agricultura orgânica baseada nos ciclos naturais de regeneração remete à pobreza; mulheres e sociedades tribais e camponesas enraizadas na natureza são similarmente improdutivas, não porque têm sido demonstrada que em cooperação elas produzem menos bens e serviços para necessidades, mas porque se assume que “produção” apenas ocorre quando mediada por tecnologias para a produção de comodidades, mesmo quando tais tecnologias destróem a vida (SHIVA, 1998, p.3, tradução nossa).

A expansão colonial europeia exportou a ciência hegemônica como única forma válida de saber e o processo de silenciamento dos saberes femininos e a destruição de conhecimentos empíricos ancestrais teve continuidade através da ideia de desenvolvimento imposta às culturas tradicionais e rurais do mundo inteiro.

Saberes femininos e o cuidado com a vida

Práticas relacionadas ao cuidado e manutenção da vida assumem particularidades em contextos históricos, étnicos e sociais diferentes, mas ainda assim a figura da mulher como principal cuidadora aparece quase como um consenso. Evidências arqueológicas, antropológicas e históricas revelam e comprovam que a mulher foi o centro da vida humana e espiritual durante milênios. Em culturas do mundo inteiro encontram-se representações da Deusa como Criadora Divina. A mulher – sua representante na Terra – era reverenciada pela sua habilidade de gerar do seu sangue menstrual uma nova vida, criando o alimento do recém nascido do seu próprio corpo, bem como por sua criatividade (FAUR, 2003; EISLER, 2008).

Na introdução do livro “Bruxas, Parteiras e Enfermeiras – a história das mulheres curadoras”, de Ehrenreich e English (1973), encontramos a seguinte passagem

Mulheres desde sempre têm sido curadoras. Elas eram as doutoras e anatomistas não licenciadas da história do ocidente. Elas foram abortionistas, enfermeiras e conselheiras. Elas eram farmacêuticas, cultivando ervas curativas e compartilhando os segredos de seus usos. Elas eram parteiras, viajando de casa em casa, de vila em vila. Por séculos mulheres foram médicas sem certificados, impedidas de acessar livros e palestras, aprendendo uma com a outra, e transmitindo a experiência de vizinha para vizinha e mãe para filha. Elas eram chamadas “mulheres sábias” pelo povo, bruxas ou charlatãs pelas autoridades. Medicina é parte de nossa herança como mulheres, nossa história, nosso direito de nascença. (EHRENREICH; ENGLISH, 1973, p.3, tradução nossa).

O conhecimento da medicina na Europa foi deslocado das mulheres para a Igreja através da bem sucedida “caça às bruxas”, que chegou a dizimar milhares de mulheres. Ainda durante a Inquisição, 80% dos executados eram mulheres (EHRENREICH;

ENGLISH, 1973). No Novo Mundo, a ciência hegemônica se incumbiu de anular a influência que as parteiras, benzedeiros e raizeiros tinham em suas comunidades, relegando as mulheres curandeiras à categoria de “curiosas”, desvalorizando seus saberes e relegando-os a um lugar secundário, o que resulta na marginalização tanto do conhecimento como das mulheres que os detêm (LITTLE, 2010).

Em comunidades tradicionais, onde o cotidiano da vida humana é inseparável da vivência da natureza, a expressão cultural da condição de gênero é marcante, dando à mulher e ao homem conotações diferentes com respeito ao cuidado humano. Os cuidados relacionados com a ordem pública e a aplicação de força física são direcionados ao homem, enquanto os cuidados com tudo o que é fecundável e gera a vida se reverte na mulher (ALVAREZ *et al*, 2007). As mulheres costumam ser responsáveis pela produção agrícola, pela manutenção do lar, pela gestão da economia doméstica, preparação dos alimentos e cuidado das crianças.

As atividades de coleta e plantio, incumbência das mulheres, as faz mais próximas daquilo que Carvalho (1998) chama de “forças reprodutivas da natureza”. Para que essas atividades se realizem com êxito é necessário compreender, respeitar e confiar nos ciclos naturais, as forças que repõe de tempos em tempos os recursos que alimentam a comunidade. A ação das mulheres está a serviço das forças reprodutivas da natureza, e entende-se que práticas intervencionistas podem acabar por desequilibrar o meio.

Esta sensibilidade para confiar nos ciclos naturais e trabalhar junto com a natureza evidencia uma característica do “feminino”, e se contrapõe à ideologia de dominação e uso da natureza que sustenta e define as sociedades ocidentais patriarcais. Neste ponto se faz necessário afirmar que nos referimos ao “feminino” como um princípio, uma parte do todo sendo este composto por opostos complementares: uma metade “masculina” e outra “feminina”. Assim o é na visão Hindu propagada nos escritos de Vandana Shiva (SILIPRANDI, 2000), ou como encontramos na simbologia oriental representada pelo YinYang (CAPRA, 2000). A ideia da existência de um “princípio feminino” complementar e antagônico à um “princípio masculino” não corresponde de forma alguma à uma visão essencialista, que confere características imutáveis, exclusivas e inerentes à um ou outro sexo. O princípio feminino como a “essência da sensibilidade” está presente tanto nas mulheres como nos homens, sendo que ambos podem acessar e desenvolver essas qualidades que foram secularmente desvalorizadas e recalcadas pela visão antropocêntrica e mecanicista (DI CIOMMO, 2003).

Este saber feminino não é intrínseco ao corpo feminino, mas pode ser acessado através da corporalidade feminina, da maternidade, da sexualidade. É o feminino como princípio criador e renovador da vida que guarda os saberes sobre a saúde e o cuidado com a vida. Através da vivência corporal da maternidade no sentido amplo, e pela socialização que enfatiza as “qualidades” do feminino, a mulher encontra-se próxima deste conhecimento. Ao se permitir exercer sua maternidade com autonomia e viver sua sexualidade e feminilidade sem receios ou preconceitos, superando tabus ou ideologias, a mulher tem a oportunidade de acessar os saberes femininos e condições de exercer este conhecimento em suas relações familiares, sociais e profissionais. Conforme afirma Di Ciommo,

a mulher não é apenas diferente do homem, mas é distinta, dada a sua experiência concreta de vivência da condição feminina, que define a experiência, porque o enraizamento biológico origina e confirma a experiência social do gênero feminino, o que é reconfirmado na socialização e repassado pela predisposição genética. Nesse anel de interações próprias da complexidade, não há limites estanques para o que é próprio da natureza ou da cultura. A socialização das mulheres reforça a sensibilidade, a solidariedade e a “gratuidade”, conceito fundamental da cultura feminina, o que daria a elas a responsabilidade de promover um impacto sócio-cultural revolucionário, criativo, em todas as áreas da existência, nas relações pessoais, nas amorosas, nas profissionais, de trabalho e nas decisões políticas, em que se decidem a paz e a sobrevivência das espécies (DI CIOMMO, 2003, p.438)

A vida experimentada em um corpo feminino é por este marcada em todas as esferas, e Scavone considera mesmo a existência de uma cultura somática feminina, descrita pela autora como:

a forma pela qual as mulheres aprenderam - ou aprendem - a receber os sinais que seu corpos emitem na doença e na saúde criando uma quase linguagem corporal feminina, muitas vezes transmitida de mãe para filha, de amiga para amiga, de comadre para comadre. De acordo com o grupo social, a cultura e a época a que estão referidos, determinados sinais vão receber maior ou menor atenção, manifestando-se em modos de agir e/ou aplicar tratamentos nas diversas fases do ciclo reprodutivo (SCAVONE, 2004, p. 148)

Os saberes das parteiras tradicionais

Por milênios a arte de partejar e os cuidados com a gestante e o recém nascido foram atividades eminentemente femininas. As mulheres em trabalho de parto eram ajudadas por outras mulheres, que podiam ser do seu ambiente mais próximo (parentes, vizinhas ou amigas), ou parteiras, mulheres reconhecidas pela sua experiência ou competência para tal acompanhamento (BRENES, 2005).

A assistência ao parto, historicamente, era reservada às mulheres, realizada por parteiras experientes e cujo saber havia sido construído pelas gerações anteriores e transmitido através da oralidade. As parteiras tradicionais que atualmente ainda atuam nas comunidades rurais, indígenas e quilombolas, são a manifestação viva desta história, mantendo e renovando através da prática o conhecimento gerado por centenas de anos. E no Vale do Jequitinhonha, devido a características culturais, socioeconômicas e ambientais da região, ainda encontramos parteiras atuando em diversas comunidades.

Nas últimas décadas, vem acontecendo o desaparecimento dos saberes e experiências das parteiras tradicionais, em consequência da disseminação da abordagem do modelo biomédico, inserido no parto e nascimento. Segundo Santos (2010), é um processo que indica e revela a intenção de excluir as mulheres do papel central do partear e do parir, à medida que houve abertura para a entrada, em grandes proporções, da tecnologia e medicalização do parto e nascimento, representando a relação do poder médico instituído contra um saber oral transmitido entre gerações.

A ciência hegemônica contemporânea postula-se como um saber universal e o único caminho para chegar-se à verdade, relegando os demais saberes a um lugar secundário.

Os conhecimentos tradicionais mantêm um status marginal dentro da ciência moderna, numa situação de subalternidade epistemológica, na qual a ciência moderna classifica as formas de se chegar à verdade dos sistemas de conhecimento tradicional como falhas, ineficientes ou obscurantistas. (LITTLE 2010, p.35).

Esta visão é reforçada por Morin (2004) quando descreve os obstáculos que são colocados frente à compreensão de outras formas e métodos de saberes e das práticas tradicionais e populares de saúde, tidos como não-científicos, consideradas antigas e ultrapassadas, empobrecidas e desvalorizadas frente àqueles construídos a partir do rigor dos saberes científicos.

Destacando a forma de produção dos saberes e experiências do partear, a “ciência das parteiras”, Aires (2006) descreve que o saber dessas mulheres resulta do somatório de objetos e procedimentos que compõem o seu ofício, no qual as habilidades se apresentam com o uso de observações, orientações, posturas e posições, óleos, toques e massagens, ervas para chás e banhos, simpatias, rezas e cantos, elaborados, aperfeiçoados, administrados e sistematizados pelas parteiras, produzindo a tecnologia do atendimento ao parto e nascimento domiciliares.

O conhecimento tecnológico e as técnicas que as parteiras dominam sobre o processo de parturição, embora sejam desenvolvidos, basicamente, na prática,

são respaldados em bases metodológicas da observação, experimentação e sistematização (AIRES, 2006, p.48).

A parteira constrói uma relação de compromisso e intimidade com a gestante e a parturiente, em que se criam afetos, vínculos e confiança, que, durante o processo do parto, possuem um valor terapêutico tão importante quanto os chás e as massagens. A fé, as evocações, a intuição, a emoção e as sensações – as subjetividades - são instrumentos da prática da parteira, mas são desconsideradas pela ciência hegemônica, que não reserva espaço para o não-técnico.

Transmitidas oralmente, essas práticas se revelam como tradição, como rituais que se constituíram a partir de observação e repetidas experimentações, engendradas e transmitidas no ambiente de aprendizado próprio da vivência de mulheres de diferentes territórios, classes sociais e inserções étnico-raciais. Para Boaventura de Souza Santos (2004) a riqueza social caracteriza-se pela diversidade e flexibilidade de adaptação a mudanças sociais que requerem uma postura reflexiva. O aproveitamento potencial da riqueza social advém do diálogo entre os saberes, pois todo o conhecimento se assenta em saberes objetivos retirados da experiência cotidiana de distintas comunidades, sejam elas científicas ou não. Da mesma forma o não-aproveitamento dos diferentes saberes e experiências favorece o desperdício da riqueza social.

Vida e saberes de uma parteira quilombola

Onízia caminha pelas trilhas da comunidade apontando adultos e crianças e repetindo: “esse menino alí, fui eu quem cortou o umbigo”. É tratada com deferência por todos, apesar de já não exercer o ofício. Conta que aprendeu a arte de partejar com sua avó, observando como ela fazia,

Vovó era parteira. Quando ela tava assistindo alguma dona pra ganhar menino, punha todo mundo pro mato. Eu não saia. Eu ficava olhando pela trinca da porta. As minhas irmãs nenhuma sabe fazer um chá, só eu. Aprendi foi assim. Eu olhava o buraco da porta a simpatia que ela fazia e assim eu aprendi.

Começou muito cedo a acompanhar a avó, ainda solteira, com 19 anos. A avó lhe incentivava a aprender, e alertava sobre o pouco tempo que lhe restava para transmitir os conhecimentos: “ô minha filha, eu não tenho vida pra negócio não, você já aprende, que eu não tenho vida pra negócio”. Conta que não recebia pagamento pelos serviços prestados, “só um deus te ajude”, e que “fazia só pra ajudar as colegas mesmo, porque

das minhas colegas eu tenho dó”. O último parto que fez foi do seu neto, Rafael, hoje com quatro anos.

Sempre viveu na comunidade Ausente², mas conta que havia poucas parteiras na região e por isso assistiu partos em muitas localidades, inclusive em Diamantina. Em seu relato enfatiza a disposição que precisava ter para chegar até as parturientes:

Eu não tinha horário pra sair de casa. Tava chovendo, não tem que olhar chuva, não tem que olhar nada na hora que a dona tá por conta daquela parteira. E não tinha ponte, eu passava a pinguela. E caminhava daqui ao Milho Verde de a pé. Chegava lá pingando água. Levava a trouxa de roupa, a roupa chegava molhadinha. Chegava lá não tinha fala assim: vou tirar essa roupa. A mulher tava mal, mas mal mesmo. Eu pegava o menino molhada assim mesmo.

A partir do momento que a chamavam ou a vinham buscar, ela dava início ao seu trabalho, realizando as rezas e preparando os chás e os banhos que garantiam o transcorrer tranquilo do parto.

Na hora que o homem chegava pra me buscar eu já fazia a simpatia. Deixar pra fazer lá a simpatia quando chegava? Fazia daqui. Tudo quanto era banho eu já levava de casa. Apanhava, já levava tudo. Cozinhava, já levava na garrafa, chegava lá fazia os banhos, colocava na bacia, dava o banho, dava pra tomar, o menino nascia.

Sua atuação durante o trabalho de parto é pouco intervencionista, o apoio que presta é principalmente manter-se junto à parturiente, preparar banhos e chás com ervas medicinais, e realizar as “simpatias”. Essa conduta é similar à descrita por Dias (2007) em seu trabalho com parteiras de uma comunidade rural da Paraíba. A autora entende que, para as parteiras, “o fazer nada significa que criar condições que permitam à mulher sentir-se segura e confiante, ter paciência, estar junto, acolher, permitir que a parturiente possa viver o prazer e a dor, segundo sua singularidade” (DIAS, 2007, p.03).

No acompanhamento da parturiente, Onízia busca “se pegar com deus” e a confiança no sagrado e nas rezas que realiza a fortalecem nos momentos mais difíceis: “tem essa simpatia, a mulher pode tá ruim como for: Ó Senhora da Aparecida, senhora do parto, traz vosso filho, coloca na minha mão. Faz três simpatias, o menino nasce”. Ao se referir às mulheres em trabalho de parto, invariavelmente a parteira usa expressões que demonstram a representação do parto como um momento crítico, de dor e perigo: “tinha uma dona lá no Laranjal, lá perto do Serro, ela ruim, mas ruim mesmo pra ganhar menino”, “a mulher tava mal, mas mal mesmo”, “a pessoa tá ruim pra ganhar a criança”.

No caso de problemas durante o trabalho de parto, cada caso específico

² Comunidade Quilombola do município de Serro/MG

corresponde à uma simpatia, ao uso de uma planta específica. A parteira relata como age quando percebe que a placenta está levando muito tempo para dequitar,

Tem o chá de maracujá, tem da capoeira branca, tem da folha da banana prata, tem da banana caturrão, tem da perpétua branca, tem da folha de marcilica. Tudo é simpatia pra fazer. Se ganhou menino e ficou faltando (a placenta), que costuma nascer o menino e o umbigo vai e rebenta, né? Vai no imbigio, amarra na perna da mãe e dá a ela nove bago de feijão pra ela sopra com força, o imbigio vai e rompe. Se não sabe fazer essa simpatia não nasce não, tem que ir no médico. Se o imbigio não rompeu e só apertar assim a unha dela e o umbigo rompe. Só apertar o dedo assim com força, ou apertar o nariz dela. Aí não precisa de levar no Serro não. Quase nenhum precisou de levar.

Em duas ocasiões declarou utilizar técnicas para auxiliar a parturiente. Relata que “conforme a dona estiver, precisa de alguém segurar nela, tem que sentar e segurar ela assim nos braços, pra poder nascer a criança depressa. Ela sentada na cama, segura ela por trás”. Onízia explica como faz para evitar o rompimento do períneo na passagem do bebê:

Ah, já assisti moça nova ganhando menino e ela casou de novo, então fica tão apertadinha. Costumava usar azeite, azeite de mamona, mas gora eu olho esses meninos mesmo é com esse óleo (de cozinha). Põe com a santa maria, ou açafete, num copo e bate ele assim e põe pra amornar e agora passa assim na mãe ó, sempre ajuda.

O corte do umbigo é um momento decisivo do nascimento, é valorizado por sua importância tanto para o bem estar imediato do bebê, quando para sua saúde futura. A parteira também costuma dizer “esse menino aí fui eu que cortei o umbigo” em uma metáfora para referir-se a um parto assistido por ela, sendo o corte do umbigo um símbolo da realização do nascimento.

Até pra cortar o imbigio do menino tem que saber. Vc mediu três dedos, o imbigio do nenê era grande, você mede três dedos aqui, aqui é a barriguinha do menino (mostra com as mãos), você medindo três dedos, aqui você marca com uma linha, bem apertada mesmo. Três dedos. Vc tem que cortar com três dedos se não o pauzinho dele fica desse tamanho (risos), porque não cortou o umbigo direito. Não tem jeito de errar a medida de cortar o umbigo, é três dedos. A barriga tá aqui, você medindo três dedos amarra um nó bem apertadinho aqui. Da hora que mediu os três dedos e amarrou assim apertado mesmo, passa o garfo no fogo e chega no pedaço que cortou, pra não sair sangue. E agora volta aquele umbigo assim pra cima e coloca o pó de fumo e amarra com o cinfero. Tem que queimar bem queimado pra não dar sangue. A vida do menino tá toda no umbigo. Se arrebentar o umbigo ele põe o sangue todo pra fora.

Depois de cortar o cordão, a parteira realizava ainda o procedimento de limpeza das vias aéreas da criança, para evitar a formação de catarro:

A gosma é obrigada a parteira a tirar na hora que nasce. Enfia a toalha na garganta e tira gosma toda na hora que nasce. Se deixar a gosma dá chiado no peito. Tem muitos meninos que tem chiado porque não tirou a gosma. De fazer

chiado grave no peito. Caça uma toalhinha, enfia na garganta dele... devagarinho. Então aquela gosma vai saindo da garganta dele. Sai todinha. Se deixar dá chiado brabo. Faz o chá de horta pra dar, dá enchuma (gordura amarela) de galinha com manjerona.

Seguia-se então o banho no bebê e a realização do curativo no umbigo. Finalizados os procedimentos no recém nascido a parteira se dedicava a cuidar da mãe. Esses cuidados incluem um banho e o ritual de “puxar o corpo” da mãe, necessário para limpar a Mãe do Corpo, como ela se refere ao útero. A limpeza evita ainda que a mãe fique com sangramento por muito tempo após o parto.

Põe a bacia cheia d'água pra poder dar o banho à dona, lavar e poder colocar a cinta. Não pode colocar a cinta sem dar banho. Banho de água com sabão, cozinha os banhos (ervas) e dá o banho puxando pra baixo que é pra arrumar o corpo dela. Tem que fazer limpeza. Muitas parteiras a mãe ganha o menino, só corta o imbigio, não faz a limpeza na mãe, né? Então tem que puxar os dedos tudo assim (puxa a pele dos dedos em sentido pro braço, passando a mão no tórax e abdômem de cima pra baixo, como que levando pra fora do corpo), puxa a pele dos dedos e puxa pra baixo pra limpar a Mãe do Corpo, deixar a Mãe do Corpo limpa. Eles (profissionais de saúde) só cortam o imbigio, não fazem a limpeza no corpo da mãe, então fica mais de mês, quando vem na volta de lua, cinco ou seis dias escorrendo. Até a primeira vez, no primeiro parto que eu olhar, as mulher fica tudo bem, graças a deus. Tem que limpar a Mãe do Corpo, porque quando o menino sai da Mãe do Corpo, ela enche de sangue, então fica toda vida aquela corredeira de sangue. Tem que saber limpar.

Também para a limpeza do corpo da mãe, Onízia faz uso de um chá feito com três flores de algodão e três flores de perpétua branca. A parteira afirma que realizando a limpeza do corpo da mãe e com uso do chá, em três dias a mulher pára o sangramento.

A parteira ainda trocava os lençóis da cama se fosse necessário e arrumava tudo para colocar mãe e bebê, ambos limpos e cuidados, para descansar. Enquanto a mãe, com o bebê nos braços, iniciava a amamentação, a parteira preparava uma revigorante canja de galinha. No dia seguinte a parteira ainda lavava as roupas que se sujaram durante o parto, o que também implicava em uma simpatia,

Retira a cama toda, põe nova cama pra poder deitar a mãe com o menino. Agora no outro dia eu ia pra fonte com essas roupas, ah, nem sinal de eu vim da fonte. Porque não pode lavar e deixar aquela sujidade correr por água abaixo. A primeira água, tem que tirar e levar uma enxada, abrir um buraco assim, tira a primeira sujidade e puxar terra por cima, não pode por na água corrente. Três água da roupa não pode deixar ir por água abaixo, tem que joga no seco e puxar terra seca pra tampar. O último enxágüamento da roupa que deixa ir.

Os afazeres da parteira não acabavam com a finalização do parto e o estabelecimento da amamentação. Mãe e criança continuava sob seus cuidados até a queda do coto umbilical, que acontecia no sétimo dia após o nascimento. Entre esses dias

acontecia ainda o resguardo da criança, e a apresentação do bebê para a lua,

Quando era pra ver mulher ganhar menino tinha que ficar até oito dias, porque tinha de mostra à Lua e eu só entregava depois do umbigo cair. É muita responsabilidade. É responsabilidade da parteira do dia que a mãe ganha até o dia de sétimo dia. Da hora que entregou à mãe o umbigo e guardou ele (o nenê) a parteira tá despreocupada.

A presença da parteira e sua ajuda nos afazeres domésticos e nos cuidados com a saúde e bem estar da mãe e da criança na primeira semana após o nascimento indica o representação do puerpério como uma fase de intensa adaptação e vulnerabilidade para ambos. A passagem de cada um dos eventos que marcam estes primeiros dias, como a queda do coto umbilical, o resguardo, a apresentação para a lua, têm o significado de ritos de passagem. Os acontecimentos se sucedem e em cada um deles, progressivamente, vai se fortalecendo a saúde do bebê.

O “mostrar à lua” é um momento muito especial para as mães quilombolas, também enfatizado por esta parteira, que descreveu o evento em detalhes:

Você passa a mão no menino, no braço assim (dois braços paralelos, bebê deitado sobre eles), outra pessoa com a roupa dele todinha em uma baciinha, leva e quando vê a lua, fala: Lua, luar, olha vossos filhos, ajudai-vos a criar, Lua, luar olhai vossos filhos, ajudai-vos a criar. Embalando o menino e mostrando ele à Lua e mostrando a roupa também. Se ficar uma peça dele que você não levar dá dor de barriga. Tem que levar todinha a roupa. Leva a roupa todinha completa, não pode faltar uma roupa. Aquela que leva a roupa fica sendo madrinha daquele menino, que ajudou a mostrar à Lua o menino.

A lua também tem influência no início e na duração do parto, segundo as fases lunares, sendo a Lua Nova e a Lua Cheia as consideradas mais propícias para o parto:

No dia da Nova e no dia da Cheia que é as horas mais perigosas pra ganhar. Na Minguante a mãe sofre, leva três, quatro, cinco dia pra ganhar. A Cheia é que é boa. É mais rápido, rápido mesmo é na Cheia. Na Minguante fica aquela perrengação essa hora assim (de manhã cedo), pra ganhar sete horas da noite, oito, nove, dez horas.

O trabalho da parteira terminava após realizado o resguardo da criança, descrito com riqueza de detalhes por Onízia. Comparado ao relato das mães, o “guardado” realizado pela parteira é composto de muito mais elementos e simpatias:

Guarda com sete dias. Hoje é sete dias ele fica amanhã o dia inteiro pra tirar depois de amanhã cedo de dentro do quarto. Quando vai guardar a criança, vai nesse óleo, põe esse dente de alho um aqui o outro aqui (um de cada lado da cabeça) e passa o óleo com um pouquinho de santa maria na ponta do nariz dele e faz a cruz da sorte, e outra nas costas e outra no umbigo e põe uma folha de arruda no cintinho dele. Na hora que for no quarto que ele for guardado, tem que ter a arruda assim na porta do quarto. O bebê fica só com a mãe. O pai também pode ficar, mas tem que escaldar a roupa, do pai e da mãe. Se o pai levar o bafo frio de lá de fora pra dentro do quarto onde o filho tá guardado, ele aleija ou fica com qualquer coisa nas vistas. Se guardar ele à meia noite,

quando for uma hora da madrugada você vai afrouxando a janela e tirando o pano da janela pra ir batendo o ar nele, que se for abrir de uma vez ele aleija.

A placenta também tem um destino especial nas mãos da parteira, que se refere a ela como “a primeira roupa da criança”:

o primeiro pano que o menino nasce, a primeira roupa da criança, você não lava, tem que jogar em cima da casa. Aquela bolsinha verde escorreguenta, aquela tem que jogar em cima da casa. Fica direto em cima da casa até apodrecer, não pode tirar não. É simpatia pra fazer pro menino.

A parteira ainda sugere que se guarde o coto umbilical do bebê, quando ele cair, para no futuro se fazer remédio dele: “Eu tenho o umbigo dos menino meu, tudo guardado. Guarda o umbigo. Quando o menino tá com uma dor de barriga você põe num copo d’água, e dá pro menino tomar a água do umbigo dele. É um santo remédio”.

Considerações Finais

A geração de mulheres que hoje ultrapassou os sessenta anos ainda exerce suas atividades de cura nas comunidades tradicionais, mas dificilmente encontra jovens interessadas em aprender. As mães pouco aprenderam com as avós, e as netas estão tão fechadas para o conhecimento das mães e avós que correm o risco de deixarem a comunidade para buscar trabalho sem ter aprendido nem mesmo a cultivar mandioca ou milho. Ao terem acesso à escolas e à educação formal, institucionalizada, a juventude é impregnada do discurso da racionalidade científica moderna, para a qual o método científico e a razão são as únicas formas de produção de conhecimento. Considerando os sentimentos, os sentidos, as paixões e a fé são como fontes impuras para a produção do conhecimento o discurso cartesiano acaba por desconsiderar os saberes das ancestrais, desvaloriza o conhecimento empírico que mães e avós detém. A escola perde a oportunidade de promover uma ecologia de saberes e o acesso à educação formal torna-se um empecilho para a transmissão dos saberes e cultura das comunidades tradicionais.

A ideia de escola como único lugar capaz de oferecer conhecimento precisa ser questionada. Uma diversidade de atividades realizadas por mestres nos mais variados saberes se encontra no seio de uma comunidade, e devem ser aproveitada pelos educadores na formação integral dos seres humanos. Valorizar estes saberes e compreender a formação que ocorre nestes espaços de aprendizagem permitem que a juventude mantenha o interesse no desenvolvimento de habilidades práticas relacionadas à riqueza da própria cultura, aos saberes ancestrais de seus familiares e à relação de

cooperação com a natureza.

O modelo acadêmico da formação médico-obstétrica tem gerado consequências que merecem reflexão e demonstram a urgência de uma intercientificidade, aquilo que Little (2010) define como a interação entre o sistema de conhecimento tradicional e o sistema da ciência moderna. Os conhecimentos técnico-científicos da prática obstétrica podem ser complementados pela percepção dos aspectos sociais, emocionais e psicológicos que envolvem a experiência do parto.

O atual movimento pela humanização do parto e nascimento surge como a redefinição das relações humanas na assistência, um chamado para a compreensão da condição humana e dos direitos humanos. Detentoras de um saber ancestral desprezado pela ciência positivista e androcêntrica, parteiras tradicionais possuem a chave para a humanização do parto em seu modo de cuidar: o sentimento de identificação com a parturiente e a disposição para servi-la e atender suas necessidades. Valorizar a sabedoria presente no modo de cuidar das parteiras é um compromisso que precisa ser assumido por todos os cuidadores da saúde (BORGES *et al* 2009).

Referências Bibliográficas

AIRES, Maria Juracy. **Técnica e tecnologia do Parto: a produção e apropriação do conhecimento tecnológico por parteiras tradicionais.** Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Paraná. Curitiba 2006.

ALVAREZ, Rocío Elizabeth Chávez *et al.* **Resgatando el autocuidado de la salud durante el embarazo, el parto y al recién-nacido: representaciones sociales de mujeres de una comunidad nativa en Peru.** Texto & Contexto Enfermagem. Florianópolis 2007. Out-Dez 16(4)

BORGES, Moema da Silva.; PINHO, Diana Lúcia Moura.; SANTOS, Silveria Maria.; **As Representações Sociais das Parteiras Tradicionais e seu modo de cuidar.** Cad. Cedes, Campinas, vol. 29, n. 79, p. 373-385, set./dez. 2009.

BRENES, Anayansi Correa. **Bruxas, comadres ou parteiras: a obscura história das mulheres e a ciência.** Belo Horizonte, MG: COOPMED, 2005.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos.** 9. ed. São Paulo: Cultrix, 2000. 249 p

CARVALHO, Silvia M.S. **Concepções Indígenas de Saúde e Doença.** 1988

DIAS, M.D. **Histórias de vida: as parteiras tradicionais e o nascimento em casa.** Rev. Eletr. Enf. [Internet]. 2007; 9(2):476-88.

DI CIOMMO, Regina Célia . **Relações de gênero, meio ambiente e a teoria da complexidade.** Estudos Feministas, Florianópolis, 11(2): 423-443, julho-dezembro/2003.

EHRENREICH, Barbara; ENGLISH, Deirdre. *Witches, Midwives and Nurses: a history of women healers.* New York, The Feminist Press, 1973

EISLER, Riane. **O Cálice e a Espada: nossa história, nosso futuro.** Editora Palas Athena, Rio de Janeiro, 2008.

LITTLE, Paul E. **Os conhecimentos tradicionais no marco da intercientificidade.** In: LITTLE, Paul (Org.). Conhecimentos tradicionais para o século XXI: Etnografias da intercientificidade. São Paulo. Annablume, 2010,p. 9-31.

LUZ, Madel. **Natural, Racional, Social: razão médica e racionalidade científica moderna.** Rio de Janeiro, Campus, 1988.

MORIN, Edgar. **Os setes saberes necessários a educação do futuro.** 2. ed. São Paulo: Cortez; Brasília-DF: UNESCO, 2004.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: SANTOS, B.S. (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre ciências revisitado.** São Paulo: Cortez, 2004.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula; NUNES, João Arriscado. **Conhecimento e transformação social: por uma Ecologia de Saberes.** Hiléia: Revista de Direito Ambiental da Amazônia. ano 4, n.o 6. Manaus: Governo do Estado do Amazonas / UEA, 2006.

SANTOS, Silveria Maria. **Parteiras Tradicionais da Região de Entorno do Distrito Federal.** Tese Doutorado – UnB, Instituto de Ciências Humanas, 2010

SHIVA, Vandana. *Staying Alive: women, ecology and survival in India.* Kali for Women, Nova Delhi, 1998.

SCAVONE, Lucila. **Dar a vida e cuidar da vida: feminismo e ciências sociais.** São Paulo: Editora UNESP, 2004: 127-140.

SILIPRANDI, Emma. **Ecofeminismo: contribuições e limites para a abordagem de políticas ambientais.** Agroecologia e desenvolvimento sustentável, v.1, n. 1, p. 61-70, jan./mar. 2000