

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA  
CURSO DE MESTRADO EM SOCIOLOGIA**

**“PEGANDO VIDA NAS MÃOS”:  
UM OLHAR ETNOGRÁFICO SOBRE  
SABERES E PRÁTICAS DAS PARTEIRAS  
TRADICIONAIS NOS CIRCUITOS DO  
AMAPÁ EM MUDANÇAS**



**ALZIRA NOGUEIRA DA SILVA**

**Fortaleza  
Novembro /2005**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA  
CURSO DE MESTRADO EM SOCIOLOGIA**

**“PEGANDO VIDA NAS MÃOS”: UM OLHAR ETNOGRÁFICO SOBRE  
SABERES E PRÁTICAS DAS PARTEIRAS TRADICIONAIS NOS  
CIRCUITOS DO AMAPÁ EM MUDANÇAS**

**ALZIRA NOGUEIRA DA SILVA**

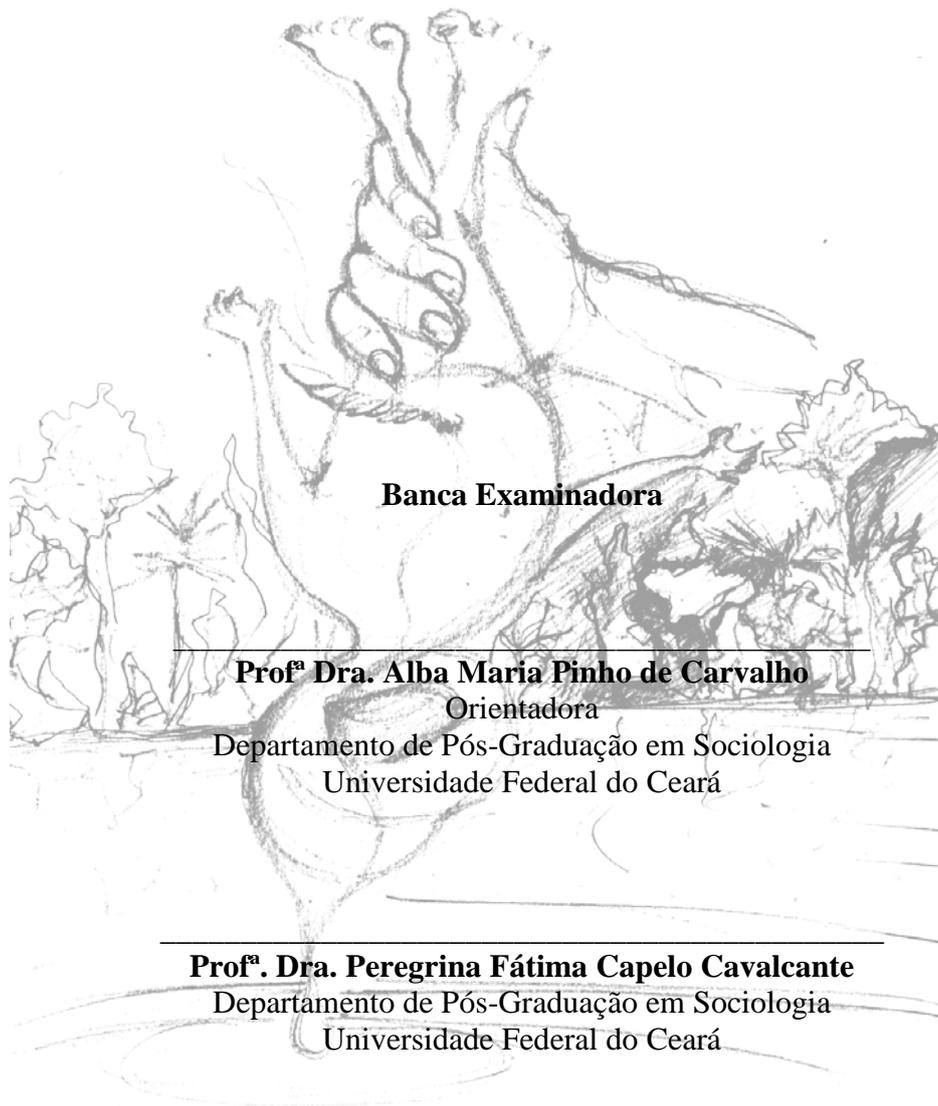
Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Sociologia, do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará, como requisito para a obtenção do Título de Mestre.

**Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dra. Alba Maria Pinho de Carvalho**

**Fortaleza  
Novembro/2005**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA  
CURSO DE MESTRADO EM SOCIOLOGIA**

**“Pegando Vida nas Mãos”:** um olhar etnográfico sobre saberes e práticas das  
parteiras tradicionais nos circuitos do Amapá em mudanças



**Banca Examinadora**

---

**Prof<sup>a</sup> Dra. Alba Maria Pinho de Carvalho**

Orientadora

Departamento de Pós-Graduação em Sociologia  
Universidade Federal do Ceará

---

**Prof<sup>a</sup>. Dra. Peregrina Fátima Capelo Cavalcante**

Departamento de Pós-Graduação em Sociologia  
Universidade Federal do Ceará

---

**Dra. Eliana Costa Guerra**

Universidade Estadual do Ceará

*No momento de fazer o balanço final temos a impressão de que a obra mais bela, que imaginamos por tanto tempo, a obra definitiva, é a que nunca podemos escrever e que, no limite, não escreveremos mais, já que não teremos nem o tempo nem a energia suficiente. Nada mais posso fazer do que suspender minha própria avaliação e submeter-me à avaliação dos outros (Norberto Bobbio).*

## AGRADECIMENTOS

*Toda pessoa sempre é as marcas das  
lições diárias de outras tantas pessoas*  
**Gonzaguinha**

A todas as pessoas que deixam marcas profundas em mim. Marcas de amor, afeto, carinho, solidariedade, cumplicidade, contribuindo, assim, para minha trajetória pessoal e intelectual. Todo carinho e gratidão a.

**José (In memória) e a Maria** pela vida, carinho, educação.

**Alzenira, Roneide, Rogério, Renato, Francisco e José (In memória)** pela amizade, carinho e acolhida.

**Alba Carvalho** amiga, irmã de alma e coração, inspiração constante, exemplo de disciplina, dedicação, trabalho e amor pela atividade intelectual.

**Cristiana Vieira de Andrade** doce presente de Deus para iluminar minha vida. Companheira de trajetória, ombro amigo, meiguice acolhedora fundamental em todos os momentos difíceis da caminhada.

**Ronivaldo Maia** amigo, irmão, *sempre companheiro*.

**Eliana Guerra** pela amizade, o acolhimento, as incansáveis leituras críticas deste trabalho, força fundamental para sua conclusão.

**Rosa Acevedo, Véronique Boyer e Norma Espindola** verdadeiras parteiras que com sabedoria e afeto partejaram o nascimento deste trabalho. Obrigada a vocês, que ao longo desse percurso, assumiram a forma concreta da solidariedade que reverte o fazer dessas mulheres que ajudam a nascer.

**Edite, Cibele, Elaene, Elane, Tanay, Luciana, Sônia** companheiras, amigas e irmãs do **Instituto Negra do Ceará** convivência fraterna e solidária que fortalece minha identidade mulher-negra, alimenta minha utopia e anima minha prática política cotidiana.

**Beth, Milena, Eugênia** e todas as companheiras do Fórum Cearense de Mulheres espaço de resistência e luta; de trocas políticas, teóricas e afetivas fundamentais à construção da reflexão sistematizada neste estudo.

Às colegas do mestrado **Vera, Patrícia, Márcia, Vitória, Irismar Cícera e Laécio** pela prazerosa convivência acadêmica e troca intelectual.

**Professoras/es** Linda Gondin, Irllys Barreira, Peregrina Fátima, Lúcio Costilla, Ismael Pordeus que, de maneira especial, contribuíram para minha formação nesta etapa da trajetória acadêmica;

**Aimberê**, secretário do programa de pós-graduação, pelo apoio e colaboração.

**Programa Internacional de Bolsa da Pós-Graduação da Fundação Ford** que viabilizou as condições materiais para a realização do curso de mestrado, em especial à equipe da **Fundação Carlos Chagas (Prof Dra. Fulvia Rosemberg, Profª Drª. Maria Luiza Ribeiro, Márcia Caxeta, Meire, Leandro e Rosangela Freitas)** pelo acompanhamento e apoio constantes.

**Ao Governo do Estado do Amapá** pelo apoio institucional fundamental à realização deste trabalho;

**Lourdes** que com mãos fortes e delicadas, nos momentos difíceis, curou-me o corpo e a alma.

*Às parteiras tradicionais de Mazagão - mulheres “mágicas”, portadoras do legado e da tradição do milenar ofício de ajudar a nascer. A todas muito obrigada pela acolhida e pela disposição em partilhar suas histórias, seus conhecimentos e suas memórias.*

*Para Rebeca, Raquel, Thais, Perón, Pablo, Samuel, Gabriel e Gabriele doçura, carinho, afeto e inocência de criança que inspiram minha existência.*

## RESUMO

**“Pegando Vida nas Mãos”**: um olhar etnográfico sobre saberes e práticas das parteiras tradicionais nos circuitos do Amapá em mudanças é fruto do percurso de investigação, trilhado no sentido de descortinar um universo de significados dos saberes e das práticas das parteiras tradicionais de Mazagão/Amapá. Esta investigação situa-se no âmbito das ciências sociais, configurando um estudo etnográfico, numa área de fronteira entre a Sociologia e a Antropologia. De fato, busquei construir um olhar sociológico sobre a teia de relações que circunscrevem o ofício das parteiras tradicionais, valendo-me do instrumental metodológico da etnografia.

Nesta *“aventura etnográfica”*, tomei como pressuposto fundante, a tese de que o trabalho de partejar implica um processo de interações “parteira-parturiente” que envolve cumplicidade, solidariedade feminina, disputa de poder, respeito e liderança, conferindo a esta relação uma complexidade de sentidos na da partilha de vida e de cultura.

Minha análise situa os saberes e práticas das parteiras tradicionais de Mazagão no interior das formas peculiares de sociabilidade nas comunidades tradicionais amazônicas, apreendendo as múltiplas convergências gestadas nos saberes e fazeres das mulheres desta região. Nesta investigação, busquei desvendar as redes de significados que envolvem a prática tradicional das parteiras de Mazagão no contexto da dinâmica contraditória de (re)significações de seus saberes/fazeres, compreendendo que em contextos políticos específicos, essas práticas e as redes que as articulam experimentam mudanças e adequações em função de programas de intervenção do Estado que, algumas vezes, têm caráter pontual e temporário, causando impacto nas redes informais.

**PALAVRAS-CHAVE:** parteira, tradição, Amazônia, comunidades tradicionais, saberes e práticas, plantas medicinais.

## ABSTRACT

**“Hand Delivering”**: An Ethnographic Outlook on Changing Knowledge and Practices of Traditional Midwives (“Pegando Vida nas Mãos”: um olhar etnográfico sobre saberes e práticas das parteiras tradicionais nos circuitos do Amapá em mudanças) is the upshot of an investigative trail followed in the pursuit of unveiling the world of knowledge and practices of traditional midwives from Mazagao/Amapa. The investigation is set within the realm of the Social Sciences shaping up an ethnographic study that encompasses a frontier area between Sociology and Anthropology. Indeed, I tried to develop a sociological approach about a web of relations that define the profession of traditional midwives resorting to a methodological tool from ethnography.

To set out on this “ethnographic adventure” I took as a basic assumption the thesis that the job of helping delivery implies an interaction process of “midwife and parturient” that includes partnership, female solidarity, power struggle, respect and leadership that add to this relation a complex web of feelings for the sharing of life and culture.

My analysis posts knowledge and practices, as seen by the performance of traditional midwives from Mazagao, within peculiar sociability forms in traditional communities in the Amazon basin in order to grasp the meaning of multiple converging elements produced by knowledge and practices of women from the region. In this investigation I tried to unveil the web of meanings that involves the traditional practice of midwives from Mazagao within conflicting dynamics of meanings found in their knowledge/practices considering that within a given political context those practices and the web that they form go through changes and adjustments according to intervention programs of the State that sometimes have punctual and temporary aspects that impact the informal webs.

**KEYWORDS:** Midwife, Medicinal Plants, Tradition, Knowledge and Practices, Traditional Communities, Amazon Basin.

## SUMÁRIO

<b>LINGUAJAR DE QUEM TRAZ A VIDA: aprendendo a conversar com as parteiras da Amazonas</b>	<b>12</b>
<b>PARTEIRAS TRADICIONAIS DO AMAPÁ: delineando percursos de Investigação</b>	<b>14</b>
<b>CAPÍTULO I. DESCORTINANDO UM UNIVERSO DE SENTIDOS: Parteiras Tradicionais como Desafio Investigativo</b>	<b>21</b>
1.1. Parteiras Tradicionais da Amazônia: um fenômeno em movimento	22
1.2. Construção do Objeto de Investigação: dimensões empíricas e luzes teóricas	32
1.3. Percorso Etnográfico: (re)construção do objeto-sujeito da investigação nas trilhas d'água amazonidas	43
<b>CAPÍTULO II. AMAZÔNIA, AMAPÁ E MAZAGÃO: (re)compondo cartografias no entrecruzamento de espaços e de tempos</b>	<b>50</b>
2.1. O Cenário Amazônico: ritmos em articulação nos processos de permanência e mudanças	51
2.2. Amapá: um olhar analítico sobre a tessitura da política e da cultura na história recente	57
2.2.1. Amapá: terra, água, povos...	57
2.2.2. O Estado e sua história política recente	60
2.2.3. Programa de Desenvolvimento Sustentável: “um norte para o Brasil”	65
2.3. Cartografias do Simbólico: Mazagão, o lugar da tradição (re)significada	69
<b>CAPÍTULO III. MULHER, CULTURA E TRADIÇÃO: um recorte no universo amazônico</b>	<b>79</b>
3.1. Natureza e Cultura: convergências gestadas nos saberes e fazeres das mulheres amazônicas	80
3.2. Saber-Fazer Feminino: construção de formas peculiares de sociabilidade nas comunidades tradicionais amazônicas	85

3.3. Mulheres-Parteiras no Redesenho de Perfis sob a Inspiração da Flora Amazônica: mulheres e plantas na trama do partejar _____	88
--	----

#### **CAPÍTULO IV. SABERES E PRÁTICAS DAS PARTEIRAS TRADICIONAIS:**

<b>desvendando redes de significados _____</b>	<b>100</b>
4.1. Fazer-se Parteira: Querências do Destino _____	101
4.2. Pegando Vida nas Mãos: a parteira e o ritual do partejar _____	113
4.3. Parteiras Brincam nos Jardins da Floresta: a alquimia das ervas _____	128
4.4. “Profissão de Fé”: a mediação do sagrado no ofício de partejar _____	136
4.5. Parteira Tradicional: nem bruxa, nem fada... Outro lugar de poder _____	142

#### **CAPÍTULO V. TRADIÇÃO E MODERNIDADE: dinâmica contraditória**

<b>no processo de (re)significações dos saberes e das práticas das parteiras tradicionais</b> _____	<b>146</b>
5.1. Programa Parteiras Tradicionais do Amapá: (re)significações, mudanças e adequações _____	147
5.2. O Encanto de Ser Reconhecida _____	163
5.3. Veredicto Médico e a Proibição de Usos e Costumes Tradicionais _____	167

<b>CONCLUSÃO _____</b>	<b>172</b>
------------------------	------------

<b>BIBLIOGRAFIA _____</b>	<b>178</b>
---------------------------	------------

## **LINGUAJAR DE QUEM TRAZ A VIDA: aprendendo a conversar com as parteiras da Amazonas**

A modo de até pegar fogo – muito quente  
 Abrevie – apresse  
 Acanhamento – fortemente envergonhado  
 Agasalhemo – ajeitou, preparou  
 Agrado – retribuição, pagamento, presente  
 Amornar – esquentar  
 Aparar menino – receber a criança no momento do nascimento, fazer o parto, assistir, partejar  
 A pente – a região pélvica  
 Aperreio - dificuldade  
 Assistir – fazer o parto  
 Assoalho – piso em madeira que ajuda na sustenta das casas de palafita  
 Autiar a dor – aumentar a dor  
 Bacaba – fruto da região amazônica que produz um soco grosso de tom avermelhado muito apreciado pelas comunidades locais  
 Banho de asseio – preparado de ervas medicinais para higiene das partes íntimas da mulher  
 Baquiada – cansada, esgotada, enfraquecida  
 Benzer – rezar com o objetivo de curar doença  
 Botar reparo – prestar atenção  
 Brebi – espécie de escapulário feito em tecido onde as parteiras colocam textos de oração escritos à mão  
 Brusso – deitar-se com as costas para cima  
 Buxuda – mulher grávida  
 Cadeiras – quadris  
 Camaipi – localidade situada no município de Mazagão  
 Casco – pequena canoa  
 Catimbozeira – mulher que se liga a prática do catimbó, culto de feitiçaria que utiliza elementos da magia branca européia com elementos negros, ameríndios e católicos  
 Chicória – erva utilizada com tempero  
 Criança laçada – criança que nasce enrolada ao cordão umbilical  
 Cumadi - comadre  
 Custurar rasgadura – rezar sob lesão muscular  
 De remo – de canoa a remo  
 De vara – de canoa a vara  
 Desengatar – soltar  
 Desistir - evacuar  
 Desocupar – expelir a placenta  
 Deu bronca – deu problema  
 Dor torta – forte cólica sentida pela mulher após o parto  
 Encantada – entidade espiritual recebida em momentos de transe  
 Encarnada – rosada, avermelhada  
 Encerado – lona plástica  
 Esmorecer – perder as forças  
 Espiando - olhando  
 Farinha de tapioca – farinha produzida a partir da goma retirada da mandioca  
 Filho de umbigo – a criança que a parteira aparou  
 Foi pra faca – foi operada

Fricção – massagem forte feita com um creme preparado de diversas ervas  
 Fulana – uma determinada mulher  
 Garrafada – preparado com diversas ervas da Amazônia, indicada para as mulheres no puerpério  
 Gito - pequeno  
 Imbigo/embigo - umbigo  
 Mãe do corpo – útero  
 Mana - irmã  
 Maracá – região do Amapá  
 Matapi – instrumento utilizado para pescar camarão, nome de um rio que corta o município de Mazagão  
 Minha rica irmã – minha querida  
 Moleira – parte do crânio ainda não calcificada nas crianças recém nascidas  
 O pequenozinho – a criança  
 O que ta pegando? - Qual o problema?  
 Paca – mamífero roedor muito comum nas florestas amazônicas  
 Panema – azar  
 Parecera – amiga  
 Pelejar - lutar  
 Penso – cinta usada para prender a barriga da mulher após o parto  
 Prenha – grávida  
 Purga - laxante  
 Puxar barriga ou fazer puxação – fazer massagem na barriga da mulher grávida com o objetivo de localizar a criança na posição mais adequada ao nascimento  
 Rasgadura – lesão muscular  
 Reparar – prestar a tenção  
 Rudia – apoio feito de pano para apoio instrumentos na cabeça  
 Rusário – rosário  
 Sacolinha de parto – sacola onde a parteira carrega os instrumentos utilizados no parto  
 Sina - destino  
 Sustança – força, ânimo  
 Tem ciência – tem mistério  
 Temperada - preparado com diversas ervas da Amazônia indicada para as mulheres no puerpério  
 Toliça – tolice  
 Topei - esbarrei  
 Trouxa – embrulho feito de pano para guardar ou transportar objetos  
 Vumbora – vamos embora

**INTRODUÇÃO**

---

## PARTEIRAS TRADICIONAIS DO AMAPÁ: delineando percursos de investigação

Em verdade, o interesse em investigar as mulheres amazonidas como detentoras de saberes peculiares já vem se destacando na minha trajetória acadêmica há algum tempo. Evidenciou-se, inicialmente, em 1999, no momento de elaboração da monografia de conclusão do Curso de Especialização em Desenvolvimento Sustentável e Gestão Ambiental, realizado no Núcleo de Estudos Amazônicos – NAEA, da Universidade Federal do Pará. Naquela ocasião, pretendia investigar os saberes das mulheres sobre as ervas e plantas medicinais e de que modo o uso desses saberes contribui, ou não, para a preservação dos recursos naturais nas comunidades ditas tradicionais<sup>1</sup>.

Em alguma medida, a proposta de investigação aqui sintetizada é a concretização desse antigo desejo ou sua (re)significação no âmbito do ofício de partejar. A escolha desta temática de estudo foi reforçada pela constatação do interesse do poder público, a partir dos anos 1990, em relação ao ofício das parteiras tradicionais e, também, pelo significativo potencial organizativo revelado por essas mulheres. É particularmente interessante e, sem dúvida merece apreciações críticas, o crescimento expressivo do movimento das parteiras tradicionais nos últimos oito anos, desde a implantação do Programa<sup>2</sup>.

Estou convicta de que pensar as práticas e os saberes das parteiras tem sido, ao mesmo tempo, um desafio instigante e prazeroso. Tem significado direcionar o olhar sociológico para a prática social de mulheres que viveram, durante muito tempo, no anonimato, desenvolvendo um “ofício desconsiderado”, nos circuitos oficiais das práticas médicas.

Seguramente, a vivência cotidiana nas esferas da militância e da atuação profissional, permitiu-me acompanhar a crescente visibilidade social das práticas realizadas pelas parteiras tradicionais. Chamou-me atenção um fato peculiar vinculado aos processos de redefinições sócio-políticas do Amapá durante toda a década de 1990. No curso desses

---

\* Os desenhos que ilustram esta dissertação foram criados por Cristiana Vieira de Andrade, após a leitura da primeira versão produzida.

<sup>1</sup>No decorrer do curso, a Coordenação definiu que as monografias deveriam ser elaboradas em grupo. Na ocasião não encontrei outras alunas interessadas em desenvolver o projeto em parceria. Então, juntei-me a um outro grupo e elaboramos a Monografia “*Mouros e Cristãos em Mazagão Velho: práticas culturais e mudanças*”, com a orientação da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Rosa Elizabeth Acevedo Marin.

<sup>2</sup> Em conversa com uma diretora da REPARTO obtive dados sobre as organizações de parteiras existentes no Estado. Ela informa que no Amapá existem, hoje, dezesseis associações municipais e a Rede de Parteiras Tradicionais que, congrega todas as associações. É importante notar que o Amapá possui apenas dezesseis municípios, ou seja, todos os municípios têm uma associação constituída. Não foi possível aprofundar a análise sobre o nível de organização das parteiras que compõem essas associações e sua atuação política no cenário local.

processos, essa prática anônima, desenvolvida no meio da floresta, às margens dos rios da Amazônia, vai aos pouco sendo “resgatada” e revestida de novos significados. Foi um momento de publicização que vem gestando ressignificações culturais deste ofício.

No contexto de relações e significados do trabalho das parteiras tradicionais, assumo como desafio investigativo compreender as (re)significações do ofício do partejar nos circuitos do Amapá em mudanças nos últimos dez anos. Nesta perspectiva, dirijo meu olhar para os saberes e as práticas partilhadas pelas mulheres parteiras, buscando adentrar na tradição e suas (re)significações no encontro com os conhecimentos técnico-científicos pela via do *Programa Parteiras Tradicionais do Amapá*, implementado pelo Governo de João Alberto Capiberibe, no período de 1995 a 2002.

Implementado, em 1995, no Amapá - onde desenvolvi a pesquisa empírica - o *Programa Parteiras Tradicionais do Amapá* foi se conformando com distintas frentes de atuação: preservação do saber tradicional; capacitação; distribuição de kit-parteiras; remuneração pelo trabalho; distribuição de crachá e diploma; fortalecimento da organização política das parteiras.

O referido Programa teve a contribuição das Ong’s “Cais do Parto” e “Curumim” - ambas com longa trajetória de luta no tocante à valorização do trabalho das parteiras - que, no Projeto, assumiram as ações de capacitação. Vale ressaltar, ainda, que, num segundo momento, o Programa obteve apoio do Ministério da Saúde e do UNICEF - Fundo das Nações Unidas para a Infância e Adolescência (CAPIBERIBE, 2002:22).

Acredito, de fato, que qualquer investigação sobre as parteiras tradicionais não pode negligenciar a implementação desse Programa e suas possíveis repercussões sobre a vida e o trabalho das parteiras do Amapá. Contudo, quero destacar que ele não constitui o foco privilegiado de minha análise. Recorro a ele, em alguns momentos, de modo crítico, para destacar o debate sobre a interlocução entre os saberes populares e os conhecimentos cientificamente reconhecidos e, também, para subsidiar as discussões sobre a atuação do poder público.

Assim, situo esta investigação no âmbito das ciências sociais, configurando-a como um estudo etnográfico, numa área de fronteira entre a Sociologia e a Antropologia. De fato, busquei construir um olhar sociológico sobre a teia de relações que circunscrevem o ofício das parteiras tradicionais, valendo-me do instrumental metodológico da etnografia.

Nesta “*aventura etnográfica*”, tomei como pressuposto fundante, a tese de que o trabalho de partejar implica um processo de interações “parteira-parturiente” que envolve

cumplicidade, solidariedade feminina, disputa de poder, respeito e liderança, conferindo a esta relação uma complexidade de sentidos na partilha de vida e de cultura.

No percurso da investigação, deparei-me com duas relevantes vias de análise: a primeira refere-se a evidências de que os saberes sobre a anatomia feminina e sobre a biodiversidade local, - utilizada sistematicamente como fonte de medicamento para as mais diversas doenças - conferem às parteiras tradicionais um lugar de destaque no interior das relações comunitárias. A segunda, profundamente imbricada na primeira, levou-me a acreditar que os saberes - dos quais as parteiras são portadoras - fundam as práticas do partejar, legitimando o exercício do seu trabalho no seio das comunidades.

Compreendo que estas práticas estão inseridas em formas peculiares de sociabilidade, próprias das comunidades de base tradicional da Amazônia, que se organizam pelo fluxo das marés, pelas fases da lua, pelo tempo das chuvas e da estiagem. É uma tessitura em que o mítico, o sagrado penetra em todas as esferas da vida social e comunitária, gestando o que pode ser nomeado de “sociabilidade amazônica”<sup>3</sup>. Assim, as particularidades históricas e ambientais da Amazônia demarcam uma forma específica de “organização da cultura”: o mítico, o sagrado, o ritual constituem o imaginário coletivo e sedimentam os modos de organização comunitária.<sup>4</sup>

Inegavelmente, um olhar mais atento sobre a história das mulheres vai revelar que, em sociedades distintas e tempos diferentes, os papéis sociais das parteiras constituem medida e julgamento de um saber, revelando um repertório de profundo valor sociocultural. As práticas de cuidar da vida por uma mulher - a parteira - que ajuda outra mulher - a parturiente - a dar à luz, participando dos cuidados com a criança nos seus primeiros dias de vida<sup>5</sup>, exigem análises que contemplem as múltiplas dimensões do exercício do partejar: dimensões objetivas de um saber sobre o corpo e o parto; dimensões simbólicas de caráter mítico e religioso, envolvendo rituais performativos. Estas práticas, em comunidades

---

<sup>3</sup> Utilizo o termo “sociabilidade amazônica” para referir-me as formas particulares de organizar a vida comunitária e o trabalho no interior das comunidades tradicionais, principalmente, as comunidades rurais e as ribeirinhas.

<sup>4</sup> Os elementos característicos dessa noção de espaço-tempo amazônico serão desenvolvidos, com maior profundidade, no terceiro capítulo desta dissertação.

<sup>5</sup> A parteira cuida da criança em seus primeiros dias de vida. Ela lhe *cura* o umbigo, dá banho, prepara inúmeros “remédios” para o bom funcionamento de seus órgãos vitais. Enfim, a parteira acompanha e orienta a mãe nos cuidados com a criança. Anteriormente, o tempo dedicado pela parteira para cuidar da mãe e da criança após o nascimento correspondia ao *período de resguardo*, em torno de um mês, hoje esse tempo de acompanhamento dura cerca de oito dias, em determinados casos pode ser menos.

tradicionais,<sup>6</sup> distinguem as pessoas, que, a partir de saber peculiar – geralmente empírico – atuam, de forma decisiva, em um momento crucial da vida social. Em verdade, “ser parteira” no meio rural amazônico é uma distinção social, configurando um lugar próprio e particular na comunidade, vinculado ao exercício de um ofício. E, a parteira constitui uma figura de destaque, reconhecida e legitimada na vida social.

O exercício do ofício de partejar inicia-se quando a mulher grávida procura a parteira que passa, então, a acompanhar a gestação, desenvolvendo práticas de acordo com as necessidades de cada mulher: indicar remédios e ervas; *puxar a barriga*; rezar e fazer benzeduras; acalmar a *mulher buchuda*. Enfim, a relação parteira/parturiente é uma interação de vida, perpassada por crenças, sentimentos e valores. A parteira “vive” com a mulher esse fecundo tempo de espera da gestação.

Nesta pesquisa, procurei compreender o modo como se realizam essas práticas, estudando a encarnação de saberes na dinâmica do processo de partejar. E mais, circunscrever o reconhecimento social e individual da parteira adentrando nas experiências desse grupo de mulheres na sociedade amazônica. Nessa perspectiva, esse estudo delimitou-se ao campo das relações comunitárias, familiares e de vizinhança, focalizando a posição definida pelas parteiras e as redes informais de apoio e cuidado que se organizam entre elas e as parturientes. De fato, tais redes têm uma importância fulcral nas estruturas familiares e de vizinhança. Correspondem a formas e conteúdos diversos, relacionados a momentos de organização da vida comunitária e do atendimento. Em contextos políticos específicos, essas práticas e as redes que as articulam experimentam mudanças e adequações em função de programas de intervenção do Estado que, algumas vezes, têm caráter pontual e temporário, causando impacto nas redes informais.

Tomei como referência empírica, para a composição desta etnografia, a experiência das parteiras tradicionais de Mazagão, um pequeno município de base rural localizado no sul do Amapá. Esta escolha não foi aleatória, mas determinada por um conjunto de fatores. Em Mazagão identifiquei uma significativa atuação das parteiras tradicionais em uma multiplicidade de lugares que reflete a própria diversidade das comunidades tradicionais amazonidas: comunidades ribeirinhas, áreas de proteção ambiental, localidades de produção

---

<sup>6</sup> O conceito de *comunidades tradicionais* ou *populações tradicionais* pode remeter a uma visão dicotômica, pois é geralmente utilizado em oposição ao moderno e, assim, pode contribuir para a folclorização de povos e práticas. Na Amazônia, como nos lembra Castro (1997), essas categorias sofrem uma certa banalização nos circuitos do debate ambiental. Contudo, elas vêm assumindo, progressivamente, elementos de identificação política e reafirmação das populações locais. No sentido aqui utilizado, o termo assume a dimensão de identidade: as parteiras do Amapá se autodenominam *parteiras tradicionais*.

rural de base familiar. Aliada à diversidade de lugares e das formas de organizações sociais, Mazagão é considerado, no contexto local, como o mais expressivo espaço de produção, formação e difusão de manifestações da cultura popular.

No percurso investigativo, busquei compreender como os saberes e as práticas partilhadas pelas mulheres parteiras condicionam o lugar ocupado por elas nas redes relacionais<sup>7</sup> instituídas no seio das comunidades tradicionais. Procurei captar os nexos constitutivos da teia de relações que envolvem esses saberes e práticas, o lugar da parteira no contexto comunitário, sua liderança no conjunto das relações e os vínculos de solidariedade aí instaurados. Em coerência com esse eixo analítico, dirigi meu olhar para a base tradicional desses saberes e práticas na dinâmica da sua (re)significação em resposta às condições de vida e padrões de sociabilidade vigentes nas comunidades tradicionais.

É importante explicitar, de início, que neste estudo *comunidades tradicionais* ou *populações tradicionais*, onde incluo - ribeirinhos, quilombolas, extrativistas, caboclos, trabalhadores rurais - são compreendidos como grupos populacionais que constroem um modo particular de vida e de organização do cotidiano, ou seja, um modo diferenciado de existência. Este modo de vida e de organização constitui, quase sempre a única possibilidade de sobrevivência em situações de descaso, abandono, desapropriação e perda de recursos e direitos fundamentais. Estes grupos sociais confrontam-se com os interesses do mercado e com a institucionalização de formas de apropriação de seus recursos por agentes externos. Neste sentido, tradicional nada tem a ver com memorialista, obsoleto, reminiscente, com folclórico ou primitivo, configurando-se como um modo peculiar de existência coletiva.

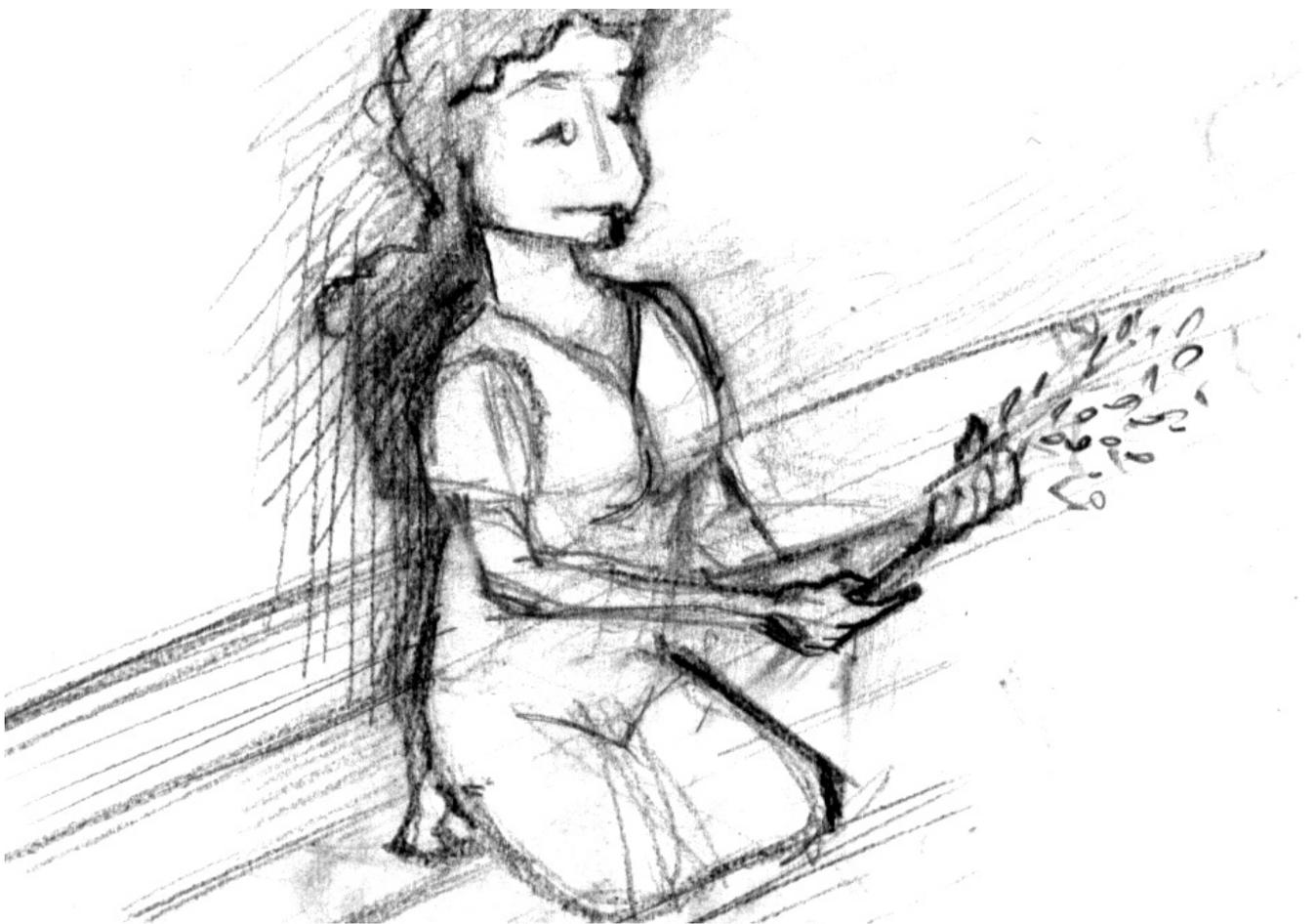
Esta dissertação está organizada em cinco capítulos. No primeiro capítulo, *Descortinando um Universo de Sentidos: parteiras tradicionais como desafio investigativo*, apresento as dimensões empíricas e teóricas do objeto do estudo etnográfico e as trilhas teórico-metodológicas percorridas. No segundo capítulo, *Amazônia, Amapá e Mazagão: (re)compondo cartografias no entrecruzamento de espaços e de tempos*, elaboro uma reflexão sobre a sociabilidade amazônica, no desejo de caracterizá-la a partir de sua peculiaridade espaço-temporal e nessa caracterização apresento o lugar onde foi realizada a etnografia.

No terceiro, *Mulher, Cultura e Tradição: um recorte no universo amazônico*, desenvolvo uma análise sobre as relações sociais de gêneros, a partir das formas particulares de sociabilidades construídas no inteiro das comunidades tradicionais amazônicas; tento

---

<sup>7</sup>Trabalho com a idéia de redes relacionais no sentido de designar a teia de relações que circunscreve a vida, especialmente, nas comunidades tradicionais de que trato neste estudo.

inserir o saber-fazer feminino como dimensão fundamental da construção dessas formas de sociabilidade e, portanto, elemento essencial à sua análise e compreensão, apresento, ainda, o perfil das parteiras, sujeitos e objetos do meu estudo. No quarto capítulo, *Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais: desvendando redes de significados*, formulo a descrição dos fragmentos dos saberes e das práticas das parteiras, recolhido no percurso da vivência de campo em Mazagão. Aí descrevo como se tornam parteiras, a partir de um delicado encontro entre *dom* e iniciação; mostro, a partir das falas dessas mulheres, como se caracteriza o ritual do partejar; elaboro reflexões que indicam como é construído o lugar de poder ocupado pelas parteiras nas relações comunitárias; indico o lugar do natural, analisando o uso das plantas medicinais e, do sagrado nessa verdadeira “profissão de fé” que é o ofício de partejar. Finalmente, no quinto capítulo, *Tradição e Modernidade: dinâmica contraditória no processo de (re)significações dos saberes e das práticas das parteiras tradicionais*, desenvolvo a análise do encontro dos saberes populares (tradicionais) com os conhecimentos científicos, centrando o olhar nas mudanças provocadas por esse encontro.



## CAPÍTULO I

---

### DESCORTINANDO UM UNIVERSO DE SENTIDOS: Parteiras Tradicionais como Desafio Investigativo

### 1.1. Parteiras Tradicionais da Amazônia: um fenômeno em movimento

*Bem no inicio da humanidade  
Elas manifestaram  
Esse dom divino  
Puseram a mão sobre um  
Ventre singelo  
E apararam ao sol  
A menina e o menino*<sup>8</sup>

A arte de partejar como é conhecida a atividade das parteiras tradicionais é, sem dúvida, um dos mais antigos ofícios desenvolvidos por mulheres nas sociedades. No Brasil, um estudo realizado por Mott (1999) revela a expressiva presença das parteiras no século XVII, muitas atuando com licença e autorização da Coroa Portuguesa. Vale destacar que o caráter eminentemente feminino das práticas que envolvem o nascimento está, em parte, relacionado com os códigos morais vigentes à época, responsáveis por diversas formas de controle sobre o corpo da mulher<sup>9</sup>.

De fato, a atividade das parteiras é uma prática milenar, desenvolvida por mulheres. Em um estudo realizado sobre o tema, Bessa e Ferreira afirmam:

*A arte de partejar é uma atividade que acompanha a própria história da humanidade e, particularmente, a história da mulher. Por muitos milênios foi considerada uma atividade eminentemente feminina, tradicionalmente realizada pelas parteiras (1999:33).*

Em momentos históricos diferentes, essa prática é objeto de múltiplas interpretações. Na Idade Média verifica-se a existência de diversos relatos sobre a presença das parteiras e a repercussão de sua ação no contexto comunitário. Em muitos desses relatos, as parteiras são apresentadas como bruxas<sup>10</sup>, portadoras de grande poder e capazes de provocar grande mal a mulheres e crianças. Rose Muraro destaca que, durante a inquisição, *as parteiras foram as mulheres mais difamadas como bruxas (...) Elas foram queimadas de forma dizimadora na Europa renascentista (MURARO, 2000:111).*

<sup>8</sup> As *Parteiras*, música composta por Joãozinho Gomes e Val Milhome, foi gravada por Zé Miguel no disco *Quatro Ponto Zero*.

<sup>9</sup> Sobre essa questão, são relevantes as indicações de SILVEIRA, M. F. de A. & GERALDA, D. M. R., ao afirmarem que: “*a medicina deu a caução ao projeto político da igreja, disciplinando os corpos das mulheres para o ato da procriação, quando, então, seriam consideradas normais, pois vazias de prazeres físicos. A missão da mulher era ser mãe, atendendo ao projeto fisiológico-moral dos médicos e à perspectiva sacramental da igreja*” (2003:47).

<sup>10</sup> O “*Martelo das Feiticeiras*”, escrito por dois inquisidores em 1484, é um verdadeiro manual de caça, julgamento e extermínio de feiticeiras. A rigor, é este um dos mais importantes textos sobre a “condição do feminino” e nele, em algumas passagens, identifica-se uma visão de parteira como bruxa.

Transmitida de geração a geração, esta atividade do partejar é revestida de um profundo valor sociocultural. A prática das parteiras tradicionais é permeada por uma gama de saberes e forte simbologia. Elas conhecem as ervas e seus poderes de cura<sup>11</sup>; dominam um fecundo saber sobre o corpo feminino e técnicas para ajudar num parto tranqüilo; conhecem as rezas e benzeduras que acalmam a mãe e lhe dão forças para trazer o filho ao mundo.

Assim, compreendo que investigar a ação das parteiras tradicionais na Amazônia exige, antes de tudo, inseri-las no marco das interações natureza e cultura, dimensões fundamentais para a formação do imaginário dos povos da floresta. Para Loureiro – cuja tese de doutorado foi dedicada ao estudo da cultura e da sociabilidade na Amazônia - nas comunidades amazônicas tradicionais e, com predominância no ambiente rural ribeirinho,

*“a cultura mantém sua expressão mais tradicional, mais ligada à conservação dos valores decorrentes de sua história. A cultura está mergulhada num ambiente onde predomina a transmissão oralizada. Ela reflete de forma predominante a relação do homem (e da mulher) com a natureza e se apresenta imersa numa atmosfera em que o imaginário privilegia o sentido estético dessa realidade cultural” (1995:55)<sup>12</sup>.*

Na mesma direção, Castro vai afirmar que *“no campo dos saberes tradicionais (...) as ações práticas respondem por um entendimento formulado na experiência das relações com a natureza, informando o processo de acumulação do conhecimento através das gerações” (1997:225)*. Seguindo as indicações analíticas construídas pela autora, afirmo que aos saberes forjados pelos *povos tradicionais* – índios, seringueiros, quilombolas, ribeirinhos, caboclos, pequenos produtores rurais, etc – imbricam-se em formas de organização social, substancialmente, diferenciadas do modo de vida urbano, por exemplo. Na realidade, a vida destas populações é marcada por experiências concretas com o ambiente natural, com o *meio envolvente* onde se forma um *capital cultural* que expressa as concepções e os valores que orientam suas práticas cotidianas. Sobre o tema, Canclini lembra, que o fundamental para os estudos inseridos no campo da cultura *é explicitar os mecanismos através dos quais um capital cultural é transmitido por meio de aparelhos e se internaliza nos indivíduos gerando hábitos e prática, ou seja, gerando a estrutura da nossa vida cotidiana (1982:18)*.

<sup>11</sup> São inúmeras as plantas da flora local utilizadas pelas parteiras, tanto no acompanhamento realizado durante a gravidez, quanto durante e no pós-parto. Na pesquisa exploratória conseguir identificar algumas delas, tais como: andiroba, copaíba, mamona, jalapa, ananin, unha de gato, jacareúba, sucuúba, barbatimão, verônica, óleo de pracaxi, dentre outras.

<sup>12</sup> Essa ressalva entre parêntese, introduzida na citação, acrescentando a mulher é uma forma de ampliar o foco de reflexão para o universo feminino, indispensável num estudo sobre o partejar. Vale ressaltar que essa “transgressão acadêmica” será recorrente no texto sempre que o olhar masculino jogar a mulher nas sombras.

Sendo assim, o saber – ou *capital cultural* - acumulado por essas populações tradicionais é considerado fundamental para a preservação da biodiversidade e da cultura<sup>13</sup>. Esse capital cultural constitui-se dos elementos formadores da sociabilidade coletivamente partilhados nas esferas da vida material e imaterial. Segundo Gonçalves, *as populações dessas diferentes Amazôniaas têm um capital de conhecimentos, não a ser demarcado e isolado de seus países, seja como num museu, seja como reserva de natureza e cultura. Há um projeto de sociedade que deles emana* (2001:10). Essa perspectiva de análise é fundamental para o meu estudo, pois compreendo que o saber-fazer das parteiras tradicionais ganha vida dentro de formas de sociabilidades particulares, tais como as amazonidas, onde o natural, o social e o cultural tecem-se em delicado e frágil equilíbrio.

Seguindo essa perspectiva de análise das interações natureza/cultura, ao adentrar no universo dos saberes e das práticas das parteiras tradicionais, consigo perceber, empiricamente, o viver social como processo gestado nas tramas dos chamados mundos material e imaterial. E, nesta direção, Antonio Carlos Diegues fornece-me preciosas ferramentas conceituais:

“(...) no coração das relações materiais dos homens (e das mulheres) com a natureza aparecem uma parte ideal, não material, onde se exercem e se entrelaçam as três funções do conhecimento: **representar, organizar e legitimar** as relações dos homens entre si e deles com a natureza” (1997:334).

Com efeito, a forma diferenciada de produção e organização dos saberes que circunscreve o ofício das parteiras permite a emergência de outras formas de sociabilidade, também, diferenciadas. No universo amazônico os rios, as matas, as lendas, os mitos, são tão necessários à organização da vida coletiva quanto os meios de produção material. Naquele universo cultural, os limites entre o real e o imaginário estreitam-se constituindo formas de representação do mundo e da vida dos indivíduos. Concordo com Descola quando afirma que *as cosmologias amazônicas constituiriam transposições simbólicas das propriedades objetivas de um ambiente bem específico, elas seriam (...) o reflexo da adaptação bem sucedida a um meio ecológico de grande complexidade* (1997: 245).

---

<sup>13</sup> Para um aprofundamento da reflexão acerca da contribuição dos *povos tradicionais* para preservação da biodiversidade e manutenção dos ecossistemas amazônicos, sugiro consultar as formulações de Descola (1997); Roué (1997); Acevedo (1998); Diegues (1996); Luxerean (1997).

Algumas populações indígenas amazônicas acreditam que as plantas e animais possuem alma, assim declaram que *as diferenças entre os homens e outros seres vivos é de grau e não de natureza* (Idem, 1997:245). Ora, as concepções que obedecem a essa racionalidade rompem com a perspectiva dualista, característica da ciência moderna, que dicotomiza natureza e cultura. Nas lendas amazônicas o peixe (boto) vira moço galante e encantador para seduzir as donzelas. Ele figura no imaginário popular como o *D. Juan das Águas* que desperta paixões, amores proibidos e conduz a momentos de gozo e prazer. Como é possível observar, a partir do exemplo da lenda do boto, os eventos mais corriqueiros da vida cotidiana dos povos amazônicos são sempre narrados de forma singular. Analisando essa peculiaridade da cultura amazônica, Loureiro lembra que as narrativas dos povos da floresta constituem uma verdadeira *poética do imaginário*.

Neste estudo, não tenho a intenção de apresentar esse processo com uma visão ingênua e romântica, sugerindo que estas formas de sociabilidade, consideradas tradicionais, são melhores ou piores do que aquelas designadas modernas ou contemporâneas. As instâncias do tradicional estão permeadas por conflitos e disputas de poder, não constituindo, em absoluto, esferas puras, imunes às influências das visões de mundo predominantes, sobretudo, no espaço urbano. Tais instâncias apresentam descontinuidades, fragmentações, rupturas, encontram-se, portanto, interpenetradas por elementos da cultura dominante, urbana e industrial.

Para a compreensão da dinâmica contraditória entre permanências e mudanças na esfera das *culturas populares* (CANCLINE, 1982)<sup>14</sup>, aí incluídas a cultura tradicional, considero pertinente lembrar que as *formas simbólicas* (THOMPSON, 1995)<sup>15</sup> estão inseridas em contextos sócio-históricos específicos onde são produzidas, transmitidas e recebidas. Uma vez inseridas na dinâmica sócio-histórica, as construções culturais tornam-se *objetos de complexos processos de valorização, avaliação e conflito. (...) objeto daquilo que denominarei processos de valorização, isto é, processos pelos e através dos quais lhes são atribuídos determinados tipos de “valor”* (THOMPSON, 1995:193). Inegavelmente, a lógica analítica que preside as formulações de Thompson é inspiradora para o estudo dos saberes e das práticas das parteiras tradicionais uma vez que o objeto da investigação é pensado nos

---

<sup>14</sup> Tomo emprestado, de Nestor Canclini, as *culturas populares* utilizado por ele para fugir das conceituações elaboradas por esquemas teóricos que reduzem a cultura a um traço essencial. Para o autor *as culturas populares se constituem por um processo de apropriação desigual dos bens econômicos e culturais* (1982:42). As concepções elaboradas pelo autor será retomadas mais adiante.

<sup>15</sup> O autor utiliza a expressão *formas simbólicas*, para se referir a uma variedade de fenômenos *ações, gestos, rituais, manifestações verbais, textos, programas de tv e obras de arte* considerados significativos que incluem (THOMPSON, 1995:183).

meandros dos fios que tecem a sutil relação entre o universo simbólico e o mundo material. Além disso, investigo o processo de “valorização” do ofício das parteiras nos circuitos institucionais, a partir da implementação de programas governamentais, considerando aí, as possíveis mudanças e (re) significações ocorridas no interior dessa atividade e na sua expressão nas comunidades amazônicas.

Nessa trilha é importante destacar que as expressões culturais e simbólicas, encarnadas na prática do partejar, têm uma força peculiar que transpira nos rituais, nas falas, na gestualidade dessas figuras femininas que se caracterizam pelo ofício de “ajudar a nascer”. E, aqui trabalho as categorias de cultura e simbologia intimamente vinculadas, seguindo as pistas analíticas de Clifford Geertz. Segundo este autor, a cultura “*denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens (e as mulheres) comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida*” (1989:66).

Envolvido em uma teia de significados e símbolos, o ofício de partejar desenvolvido por mulheres desde os primórdios da história da humanidade e observada em todos os cantos do planeta, modifica-se ao longo do tempo. Como toda prática social, ganha novos significados e incide no contexto comunitário de modo igualmente diferenciado. Nas comunidades amazônicas, sua origem e manutenção estão, fortemente, associadas à presença indígena e negra na região. É possível afirmar que do rio Amazonas ao Baixo rio Tocantins são inúmeros os relatos e narrativas sobre o poder e saber das parteiras tradicionais.

Na Amazônia, a força dessa prática decorre, em grande medida, da precariedade dos serviços e equipamentos de assistência à saúde, mas decorre decisivamente do predomínio de saberes e práticas de saúde fundadas na fé e no uso das ervas medicinais como recurso para a promoção da saúde comunitária, tais como a pajelança cabocla e as práticas religiosas de matriz africana, particularmente o candomblé e a umbanda.

Inserir a prática das parteiras na teia de relações materiais e imateriais constituidora da sociabilidade nas comunidades tradicionais da Amazônia não implica dizer que tais relações se apresentem imutáveis. Ao contrário, significa reconhecer que o fazer dessas “mulheres mágicas” encarna mudanças sócio-históricas que atingem o conjunto da vida social. De fato, reconheço que existem na sociologia e na antropologia brasileiras perspectivas de análise dos elementos e práticas inseridas no âmbito da cultura popular, como processos estáticos, fixos, impermeáveis às transformações ocorridas no conjunto da vida coletiva. Assim, qualquer mudança ou incorporação de novos elementos das práticas culturais

ditas tradicionais são percebidas como degradação, decomposição. Essa perspectiva de viés “museológico”, de fato, não serve à minha análise, pois entendo que a esfera da cultura popular, em suas mais diferentes expressões, não pode ser compreendida como algo deslocado da dinâmica da vida coletiva. Neste trabalho a categoria cultura popular é apreendida a partir das indicações oferecidas por Gramsci (1968), Fernandes (1961) e Clanclini (1982).

A análise dos autores tem em comum a percepção de que a cultura popular possui um caráter de permanente reelaboração. Constituem estruturas dinâmicas e contraditórias. Ao mesmo tempo em que contribuem para a permanência de determinados valores e relações, igualmente, contribui para emergência do novo. Neste trabalho, a categoria cultura popular será sempre utilizada nesta perspectiva.

Historicamente, essa atividade milenar desenvolveu-se na cumplicidade, sob o silêncio que reveste o gesto de solidariedade praticado por mulheres anônimas que contribuem no decisivo momento do nascimento. No entanto, esse contexto vem mudando significativamente, a partir da incorporação de novos procedimentos, do uso de materiais e de um conjunto de informações fundados nos conhecimentos da medicina moderna.

No Brasil, o trabalho da parteira, antes realizado exclusivamente nos mais isolados locais do mundo rural, passa a ser discutido e considerado com intervenção significativa passível de reconhecimento e valorização. Esse processo se dá, sobretudo, a partir dos últimos vinte anos com a emergência, do movimento social de humanização do parto e do nascimento<sup>16</sup>. De fato, o debate sobre o estímulo ao parto natural inspirou todo um processo de organização política de diferentes atores sociais. É nesse contexto que emerge o movimento nacional de parteiras tradicionais, com a formação da Rede Nacional de Parteiras Tradicionais e, também, de importantes organizações não-governamentais que assumem como desafio político promover a defesa dos direitos das mulheres parteiras<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> *Esse movimento ganha força com a criação da Rehuna - Rede de Humanização do Parto e do Nascimento; e suas principais proposições giram entorno das mudanças no modelo de atendimento ao parto hospitalar/medicalizado no Brasil, tendo como base consensual a proposta da Organização Mundial de Saúde (OMS), de 1985, que inclui: incentivo ao parto vaginal, ao aleitamento materno no pós-parto imediato, ao alojamento conjunto (mãe e recém-nascido), à presença do pai ou outra/o acompanhante no processo do parto, à atuação de enfermeiras obstétricas na atenção aos partos normais, e também à inclusão de parteiras leigas no sistema de saúde nas regiões em que a rede hospitalar não se faz presente* (TORMQUIST, 2002).

<sup>17</sup> Segundo Veronique Boyer, citando entrevista dada por Suely Carvalho – coordenadora da rede Nacional de Parteiras Tradicionais – hoje, no Brasil existem em atividade cerca de seis mil parteiras, das quais 75% atuam em áreas rurais (2003). O texto intitulado *Le Mouvement des Sages-Femmes Traditionnelles dans l’Amapá: une mobilisation féminine exemplaire et lês limites du développement local*, no qual a e autora trabalha estas informações será publicado no próximo número da revista des Cahiers du Brésil Contemporain, Paris, 2005.

Na década de 1990, as discussões acerca do papel social das parteiras ampliam-se em todo o país. O Governo Federal, através do Ministério da Saúde assume como estratégia de política pública, a recomendação ao parto vaginal, reconhecendo e passando a remunerar as parteiras obstétricas por partos realizados e estimulando o apoio à ação das parteiras leigas nos locais onde os serviços de saúde não oferecem o atendimento ao parto e ao nascimento. Por toda a Amazônia organizam-se associações, redes de luta em defesa dessa atividade e dos direitos das parteiras. Igualmente, dá-se a incorporação dessa temática à agenda política de importantes organizações não-governamentais e governos locais.

O Amapá é um dos estados da Amazônia onde esse processo ganha grande visibilidade, sobretudo, com a criação do *Programa Parteiras Tradicionais do Amapá*<sup>18</sup>, em 1995. Esse processo culminou em sua escolha para sediar, em 1998, o *I Encontro Internacional de Parteiras da Floresta*<sup>19</sup>. Até a criação deste programa, o debate sobre a existência das parteiras e o seu papel social não tinha a dimensão pública que assumiu a partir de então. Certamente, a sociedade local conhecia e, de certa forma, “reconhecia” essa prática, mesmo porque muitos de nós nascemos pela mão dessas mulheres.

Identifico limitações no processo de valorização da atividade das mulheres parteiras, *se por um lado suas histórias de vida revelam mulheres respeitadas e valorizadas, por outro apontam para a falta de reconhecimento como pessoas prestadoras de serviço, sobretudo para as autoridades ligadas à saúde* (PINTO, 2002:444). Vestígios dessas limitações são identificados no âmbito do Programa Parteiras Tradicionais, implementado no Amapá. Um diálogo com a coordenadora do referido Programa, no período compreendido entre 1995 a 2003, apresenta elementos significativos para a análise dessa questão. Ela informa que,

*a relação com a saúde pública foi sempre uma relação de não acreditar. Apesar de ter hoje grandes dirigentes que nasceram pela mão de parteira, eles não estimularam, não motivaram a inserção delas dentro da rede pública de saúde, dentro do sistema de saúde, dentro dos programas de saúde e educação, programas voltados para a saúde da mulher. Eles nunca aceitaram isso. Há uma resistência muito grande, inclusive de se discutir*

---

<sup>18</sup> O programa é citado em diversos documentos oficiais com diferentes nomes. Em alguns é chamado de *Programa de Valorização das Parteiras Tradicionais, Parteiras da Floresta* (AGEMP, 2002), em outras é citado como *Programa Parteiras Tradicionais do Amapá* (JUCA & MOULIN, 2002). Neste trabalho vou adotar a segunda denominação.

<sup>19</sup> O encontro ocorreu no período de 18 e 21 de julho de 1998 e foi uma realização da Rede Nacional de Parteiras Tradicionais, em articulação com Ong Cais do Parto e com o Governo do Estado do Amapá. Reuniu, além das parteiras da Amazônia, mulheres da França, África e Canadá. A abertura do evento ficou marcada na memória do povo amapaense. Num final de tarde, ao por do sol sob o Rio Amazonas, as parteiras adentram a Fortaleza São José de Macapá com suas tochas iluminadas, numa clara referência ao seu papel de ajudar a dar a luz.

*no Conselho Regional de Medicina, para que não reconhecesse de fato nem uma atuação das parteiras, justamente considerando que elas não tinham passado por um processo de escolarização, que elas não tinham conhecimento, elas não tinham um saber. Elas não podiam atuar porque não tinham um certificado que garantisse a atuação delas. Esse sempre foi um entrave muito grande para que a gente pudesse estabelecer um programa de parteiras dentro da área da saúde, tanto é que ele foi implantado na de promoção e assistência social.*

Diante da reflexão acima levantada, considero relevante questionar o que há de novo afinal nesse processo de “valorização”. *Em que dimensões as parteiras são valorizadas? Quais os aspectos objetivos que indicam essa valorização? Quem valoriza a atividades dessas mulheres? De fato, quais são os novos espaços de legitimidade conquistados?* Considero pertinente desvendar os elementos que sustentam o discurso da “valorização”, os interesses que dão sustentação a tal discurso e os atores que o elaboram e difundem.

Esses questionamentos foram formulados a partir da constatação de que a expressiva presença das parteiras, no cotidiano dos amapaenses, antecede esse momento de ampliação de visibilidade. Na história local, são inúmeros os relatos que tratam da presença e da importância dessas mulheres para a vida da comunidade, ainda que esses relatos, algumas vezes, as apresentem de modo pejorativo. Mãe Luzia, negra descendente de escravo e a mais famosa de todas elas, teve seu nome dado<sup>20</sup> tanto ao Hospital da Mulher como a REPARTO – Rede Estadual de Parteiras Tradicionais<sup>21</sup>. Ainda hoje, a figura de Mãe Luzia é lembrada pelos importantes serviços prestados à comunidade<sup>22</sup>. Os relatos dão conta de uma mulher generosa, dona de profundo conhecimento e absolutamente disponível para atender a todas que a procuravam, mas relatam também que tinha mania de se apresentar, a quem quer que fosse, com o busto de fora e roupas rasgadas (SCHUMAHER, 2000).

No Amapá, mais recentemente, outra geração de parteiras afirma-se no cenário local pelos saberes e carismas no exercício do partejar. São *Zuilas, Julianas, Luizias, Dolores,*

<sup>20</sup> A mudança do nome da maternidade para *Hospital da Mulher Mãe Luzia* foi feita durante o governo de João Alberto Capiberibe no período de 1995 a 1998. Já a definição do nome da REPARTO foi definido pelas parteiras.

<sup>21</sup> A REPARTO foi criada em 1996, logo depois da implantação do programa criado pelo Governo do Estado com o objetivo de “resgatar” e “valorizar” a prática das parteiras tradicionais. Segundo informações fornecidas por uma diretora da Rede, a primeira eleição da diretoria da REPARTO foi realizada, em 1996, durante um encontro realizado no Circulo Militar de Macapá. No encontro, duas chapas disputaram a eleição. A diretora frisa que mesmo tendo sido criada em 1996 a REPARTO só foi legalizada em 1999 e, justifica a demora pela dificuldade de mobilização das parteiras nos 16 municípios do Estado.

<sup>22</sup> *Francisca Luzia da Silva foi considerada a primeira “doutora” do Amapá. Nasceu escrava, descendente de Bantos, em 1854 na cidade de Macapá. Aprendeu com sua mãe a “pegar as crianças” e nesta atividade se consagrou como uma das mais representativas e queridas figuras daquela região amazônica. Após incontáveis partos que fez, contratada pela prefeitura, recebendo uma quantia por cada nascimento que assistia, sendo carinhosamente chamada de Mãe Luzia pela população.* In Schumacher, Shuma (Org.). *Dicionário Mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade, biográfico e ilustrado*. Rio de Janeiro: Érico Vital Brasil, 2000.

*Terezas, Balbinas* e muitas outras anônimas que assumiram o legado social de tantas outras mulheres. Considero que essa visibilidade pública e, até mesmo, as mudanças na percepção do fazer dessas mulheres estão vinculados ao interesse do poder público nessa atividade. Considero que o campo de legitimidade dessa prática passa, necessariamente, pelo reconhecimento e pela mediação da ação dos governos e de algumas organizações não-governamentais. Inclui um debate que extrapola os marcos das comunidades onde essas práticas são desenvolvidas e exige de forma determinante um processo de “renovação” dos saberes e fazeres das parteiras ditas tradicionais a partir de um diálogo efetivo com o saber e as práticas médicas, levados às parteiras a partir das ações de formação implementadas pelo *Programa Parteiras Tradicionais*.

Nem mesmo considerando os avanços da ciência, no campo das práticas médicas e a conseqüente expansão dos serviços de atenção à saúde devo reconhecer que esses fatores não são suficientes para fazer desaparecer essa atividade. Evidentemente, essas mudanças - que não gostaria de denominar de avanços, pois podem sugerir que as práticas tradicionais estariam a elas contrapostas como retrocessos - incidem sobre o fazer das parteiras, a partir de programas institucionais, provocando-lhes relevantes alterações. Nessa perspectiva, afirmo que a prática milenar do partejar experimenta mudanças na forma como é exercida, nos instrumentos utilizados, nos saberes a ele incorporados. No entanto, muita coisa ainda permanece com suas características fundamentais. Atualmente, as parteiras são chamadas a atuar em novas áreas, a assumir um papel de educadoras no âmbito das questões relativas à saúde da mulher.

Na formulação desta pesquisa, parti da intuição de que o ofício da parteira tradicional do Amapá “redescoberto” e “valorizado” por um programa de intervenção do Estado – refiro-me ao Programa Parteiras Tradicionais do Amapá, lançado em 1995, na gestão do então governador João Alberto Capiberibe – vem sofrendo alterações a partir de ações externas que interferem em sua dinâmica. Acredito que junto com o “kit-parteira” a elas oferecido pelo programa, durante os cursos de capacitação, vêm elementos do saber clínico sobre o parto e o nascimento. Uma indicação de tais elementos é a introdução do termo “parturiente”, hoje, corriqueiro no linguajar das parteiras.

A vivência no campo ofereceu-me indicações mais precisas sobre as modalidades de trabalho das parteiras tradicionais do Amapá, bem como sobre os elementos que interferem nas práticas locais, contribuindo para significá-las, interferindo em sua dinâmica peculiar. O caminho percorrido para compreensão desta dinâmica foi a observação etnográfica das

práticas das parteiras, com foco em sua reprodução e nas possíveis alterações no contexto específico das comunidades tradicionais do Amapá, considerando como pano de fundo o cenário de intervenção do programa estatal<sup>23</sup>.

Em definitivo, este estudo trata desses saberes e dos fazeres por eles inspirados, privilegiando o entendimento das experiências vividas por essas mulheres e da teia de relações e significados que os conformam. Assim, em meu itinerário investigativo tomei como ponto de partida, como bússola que orientou o percurso a ser trilhado na desafiadora e prazerosa aventura da construção do conhecimento, as seguintes questões: Como se constitui a relação entre o natural e o transcendente no processo de construção da identidade dessas mulheres parteiras? Quais os ritos que permeiam essa prática e as simbologias que se constituem a partir deles? Quais as múltiplas formas de interação gestadas no âmbito da ação das parteiras tradicionais? Qual o papel das parteiras no contexto das relações comunitárias e, como a comunidade o compreende?

Ao vivenciar esta investigação percebo, hoje, que preciso desvendar um eixo analítico que está a desafiar-me: como se configura hoje a dinâmica do ofício das parteiras tradicionais no contexto do Programa Parteiras Tradicionais do Amapá que, nesses oito anos vem atuando com as parteiras. Questiono: Que alterações esta intervenção estatal vem produzindo na dinâmica do ofício das parteiras tradicionais? Como as parteiras, detentoras de uma tradição absorvem influências do saber médico pela via do Programa? Enfim, o que mudou? Que resignificações estão sendo feitas? Como a dinâmica contraditória de tradição/modernidade se expressa, hoje, no ofício das parteiras tradicionais.

O prazeroso e exaustivo exercício do fazer etnográfico propiciou-me responder algumas destas questões, para tantas outras não foi possível encontrar respostas. Novas perguntas emergiram, novas curiosidade investigativas foram aguçadas. As páginas a seguir contêm o registro do observado, do visto e do vivido ao longo do itinerário percorrido e das descobertas que vão emergindo no percurso investigativo.

---

<sup>23</sup> O “Programa Parteiras Tradicionais do Amapá” incide, de modo significativo, na atividade das parteiras. Nesse sentido, ao longo do trabalho de campo deparei-me com elementos dessa incidência que serão devidamente tratados no quarto capítulo da dissertação. É importante citar o Projeto de Lei que trata da transformação dessa atividade em profissão, apresentado à Câmara Federal, pela Deputada Janete Capiberibe do PSB do Amapá.

## 1.2. Construção do Objeto de Investigação: dimensões empíricas e luzes teóricas

*O mundo não tem sentido sem o nosso olhar  
que lhe atribui forma, sem o nosso  
pensamento que lhe confere alguma ordem.*

Lya Luft

À primeira vista, podem surgir questionamentos acerca da originalidade e da pertinência teórica de um estudo voltado para a análise dos saberes e das práticas das parteiras tradicionais, num momento histórico em que ganham as páginas dos jornais de todo o mundo, os avanços obtidos no campo da biotecnologia e da engenharia genética. Alguns poderiam indagar: Qual o significado de analisar saberes de bases tradicionais num contexto de inimagináveis avanços da ciência? Qual o sentido em pesquisar os saberes construídos e socializados por mulheres, em sua maioria não letradas, num momento de hipercentrifugação<sup>24</sup>, de domínio da racionalidade e do *ethos* científico?

De fato, na contemporaneidade, os avanços científicos, nos mais diferentes campos do conhecimento, nos batem à porta a todo o momento. O projeto de ciência que emerge na modernidade parece chegar a um momento de máxima radicalização. Entretanto, no rastro desse processo nos chegam, também, elementos que denunciam as fragilidades, a incompletude do projeto modernizador que preconizava a construção de um padrão de ciência capaz de promover o desenvolvimento da humanidade. Analisando essa questão, Santos assinala que,

*A promessa de dominação da natureza, e de seu uso para o benefício comum da humanidade, conduziu a uma exploração excessiva e despreocupada dos recursos naturais, à catástrofe ecológica, à ameaça nuclear, à destruição da camada de ozônio, e à emergência da biotecnologia, da engenharia genética e da conseqüente conversão do corpo humano em mercadoria última (2002: 56).*

A racionalidade dominante, nessa sociedade produtora de mercadoria, preconiza a natureza como algo que precisa ser domesticada, colocada a serviço do processo de produção de valor para o capital. Assim, nessa lógica o único valor existente para a natureza é o seu potencial mercantil.

---

<sup>24</sup> Terminologia utilizada por Boaventura de Souza Santos (2002) em suas análises sobre a ciência moderna e os avanços científicos observados na contemporaneidade, que se constituíram em promessa de seu uso para o bem comum da humanidade.

No cerne das críticas dirigidas à crise da ciência moderna reside, de fato, a crítica a um padrão de sociabilidade que se caracteriza, em determinada dimensão, pela dicotomia entre a esfera da vida social e o espaço natural, isto é, pela radical separação entre natureza e cultura. Assim, o espaço natural é apresentado no discurso científico da modernidade como instância destituída do humano e, igualmente, a cultura é anunciada como esfera deslocada de condições espaciais e ambientais determinadas.

Essa dualidade é funcional à justificação das desigualdades entre os gêneros. Segundo Oliveira, *permanência e regularidade pautaram desde sempre a existência feminina, legitimadas em nome de injunções naturais que serviram de explicação à relação de poder e hierarquia em que as mulheres representam o pólo dominado* (1999:40). De fato, a esfera da natureza, a qual a mulher é historicamente associada, é apresentada como instância de menor valor, o espaço do irracional, do mítico, do transcendente.

O objeto de minha investigação transita tanto em sua dimensão empírica quanto na perspectiva teórica na essência das questões apresentadas acima. Obviamente, meu estudo não se limita ao campo da sociologia do conhecimento, nem tão pouco, volta-se para a análise do processo de exploração da natureza na esfera da produção capitalista, entretanto, acredito que a investigação acerca de saberes tão peculiares não escapa ao cotejo, ainda que de forma ilustrativa, com os “progressos” obtidos pela ciência moderna. De fato, a dinâmica contraditória entre tradição e modernidade permeia o meu objeto de estudo, por isso, apresento essas referências iniciais para melhor situar minha reflexão e, ao final desta dissertação, desenvolvo algumas indicações analíticas acerca da questão, no sentido de explicitar as (re)significações que tal dinâmica produz nos saberes e nas práticas das parteiras tradicionais.

Com efeito, a prática das parteiras tradicionais não constitui uma ação isolada no contexto das comunidades amazônicas. Na realidade, na Amazônia, talvez mais do que em todo o Brasil, existe um grande elenco de práticas de intervenção e cura de forte inspiração nas crenças e costumes indígenas e negros, denominadas de medicinas populares. Nos últimos vinte anos estas práticas vêm ganhando visibilidade e adesão. A “pajelança cabocla”, prática de cura xamanística originária dos antigos Tupinambás é um exemplo destas práticas<sup>25</sup>. O fazer das parteiras constitui parte desse elenco de práticas, assumindo contornos particulares em decorrência dos elementos que o caracterizam e dos sujeitos que o operam.

---

<sup>25</sup> Sobre o tema sugiro consultar Maués, Raymundo Heraldo. *Medicinas Populares e “Pajelança Cabocla” na Amazônia*. In Alves, P. C. & Minayo, M. C. de S. (Org.). *Saúde e Doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994.

De fato, nesta incursão, parto em busca de compreender saberes e fazeres de *mulheres simples*<sup>26</sup>, que em sua relação cotidiana com a mata, com os rios, com os bichos constroem reflexões e elaboram saberes que obedecem a uma lógica diferenciada do padrão de produção do conhecimento científico. No início dessa *viagem etnográfica* ouvi, de uma parteira muito idosa, uma frase que marcou meu percurso investigativo. Ela falou com doçura e sensibilidade: *minha filha você precisa entender que o seu conhecimento vem dos livros e que o saber da parteira vem do coração, vem da alma, vem da experiência, vem da convivência*. Em sua simplicidade, essa sábia mulher, elabora uma reflexão que caminha na mesma direção da afirmação feita por Kuper quando diz que *ao contrário do conhecimento científico, a sabedoria da cultura é subjetiva* (2002:27).

O exercício do ofício das parteiras materializa-se nas mediações entrecruzadas do saber e do fazer. Adentrando nesse cruzamento munida das vias analíticas de Michel Foucault (1979), considero que os conhecimentos das parteiras tradicionais obedecem a um “*regime de verdade*”, substancialmente diferente da ordem científica de produção do saber. O conhecimento das parteiras organiza-se a partir de uma totalidade que envolve não só o racional, mas, também, o afetivo, os sentidos, o corporal, o toque, a “alma”. O processo de produção de seus saberes não está submetido à lógica dicotômica que separa o objetivo e o subjetivo, dualiza o tradicional e o moderno.

Inegavelmente, o processo de construção do saber que orienta a ação das parteiras escapa aos limites da racionalidade cientificista. Seus saberes *decorrem da partilha de um mesmo método de produção de significados* (MARTINS, 2000:61). A vida cotidiana é a esfera onde esse *método de produção de significados* se materializa e, também, se mediatiza pela força das relações de convivência, de vizinhança, enfim, pela riqueza da dinâmica das vivências comunitárias. A esfera da vida cotidiana, ao contrário de uma instância reificada e destituída de possibilidades criativas, constitui o substrato material que possibilita a partilha de sentido comuns à construção da vida coletiva<sup>27</sup>.

Essas reflexões contribuem, de fato, para determinar a importância do espaço comunitário neste estudo. A categoria *comunidade* vem sendo alvo de questionamentos e perdeu espaços nas análises sociológicas. Todavia, partilho a convicção de que essa categoria

---

<sup>26</sup> O termo *simples* é utilizado no mesmo sentido adotado por José de Souza Martins no livro *A Sociabilidade do Homem Simples*. Na verdade, o autor não formula uma definição do termo, mas em todas as partes do livro ele sugere que o mesmo refere-se aos personagens anônimos, comuns que constroem sua ação nos marcos da vida cotidiana, que não estão inseridos nos grandes eventos da política ou da vida pública, mas cujo local e o cotidiano são o espaço de suas ações.

<sup>27</sup> Para Agnes Heller *a vida cotidiana não está “fora” da história, mas no centro do acontecimento histórico: é a verdadeira “essência” da substância social* (2004:20).

analítica tem significativo vigor explicativo para o estudo das formas de sociabilidades gestadas no âmbito dos grupos amazônicos. Tomo-a no mesmo sentido utilizado por Dulcet ao conceituá-la como *grupo humano com sentido de co-participação de relações ou sentimentos* (1999:47). Esse termo é utilizado, ainda, para identificar um

*(...) grupo humano estabelecido dentro de uma área geográfica, com uma divisão de trabalho em atividades especializadas e em funções interdependentes, com uma cultura e um sistema social que organiza as suas atividades, e cujos membros são conscientes da sua unidade e da sua atribuição à comunidade, e que podem agir coletivamente de forma organizada* (HORTON & HUNT apud DULCET, 1999:48).

Como sugere a definição acima apresentada, no espaço comunitário os sujeitos partilham formas singulares de divisão de trabalho, um sistema cultural e simbólico e formas de ação e organização coletiva que possibilitam uma unidade ao grupo. Para aprofundar a reflexão recorro, novamente, às contribuições de Heller quando afirma que

*Para um homem (uma mulher) de determinada época, o humano-genérico é sempre representado pela **comunidade** “através” da qual passa o percurso, a história da humanidade. Todo homem (mulher) sempre teve uma relação consciente com essa comunidade; nela se formou sua “consciência de nós”, além de configurar-se também sua própria “consciência do Eu”* (2004:21).

Como é possível observar o espaço da vida comunitária é a instância de formação das referências simbólicas, de partilha de valores que orientam a ação coletiva. Na medida em que homens e mulheres organizam-se para a produção da vida material, eles também desenvolvem suas formas de representação do mundo e de suas relações. Sendo assim, o espaço da vida comunitária e as formas de sociabilidades aí instauradas não são cenário inerte, onde se realiza a ação dos sujeitos desse estudo. Na realidade, *o espaço é o resultado da ação dos homens (mulheres) sobre o próprio espaço* (SANTOS, 1997:71). Nesse sentido o espaço é, ao mesmo tempo, resultado e síntese das interações entre a sociedade e o ambiente natural e artificial, ele constitui e funciona como um dado do processo das relações sociais. Nele sociedade e paisagem se articulam num constante movimento carregado de dialeticidade, no qual complementam-se e opõem-se.

Sendo assim, analiso o objeto de estudo no âmbito da particularidade das relações constituídas nas comunidades onde vivem essas mulheres: as pequenas comunidades rurais amazônicas. É fundamental enunciar aqui a dinâmica particular que envolve temporalidade e

espacialidade, elementos definidores da sociabilidade. Considerando que o objeto dessa composição etnográfica está circunscrito ao universo dos sentimentos, das experiências e das relações de convivência que conformam a emergência desses saberes é significativo voltar o olhar para o repertório cultural e simbólico que caracteriza as práticas populares nessas comunidades, cenário onde o saber e o fazer das parteiras tradicionais ganham vida. Meu desejo, ao longo dessa trajetória, é contribuir para fazer ecoar a voz dessas mulheres, silenciadas pela suposta supremacia da técnica e do conhecimento científico, mas, silenciadas, sobretudo, pelo preconceito dirigido às criações e às construções forjadas no âmbito do cotidiano da vida das classes populares.

Com base nas reflexões formuladas por J. B. Thompson entendo que o saber-fazer das classes populares é percebido como marginal, em determinadas esferas da vida social, porque é produzido por sujeitos que ocupam um lugar de poder também subalterno e marginal, considerados os circuitos dominantes de produção da vida material.

Ao desenvolver, uma *concepção estrutural de cultura*, o autor *busca articular o caráter simbólico dos fenômenos culturais com os contextos sociais estruturados nos quais estes fenômenos estão inseridos* (1995:181). Ele deixa claro que sua intenção teórica não é, simplesmente, romper com as *concepções simbólicas* de cultura, cujo maior representante é Clifford Geertz. Na verdade, sua pretensão é promover uma ampliação analítica, viabilizar a incorporação de novas determinações ao estudo dos fenômenos culturais. Em sua opinião Geertz, sem dúvida, deu grande contribuição para o desenvolvimento dos estudos sobre cultura. Suas formulações, de clara inspiração weberiana, enunciam que a cultura

*denota um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporados em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens (e as mulheres) comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida* (GEERTZ, 1989:66).

Sua perspectiva de análise apresenta a esfera da cultura como uma “*multiplicidade de estruturas conceituais complexas, sobrepostas e emaranhadas, irregulares e inexplicitas*” (GEERTZ, 1989: 07). Tal esfera conforma o universo dos significados, das práticas, dos rituais, das crenças e dos valores que organizam o conjunto das interações sociais em uma determinada comunidade. Para Geertz, os homens tecem e enredam-se numa *teia de significados* que liga todo o mundo social.

O diálogo travado entre os autores é, ao mesmo tempo, inspiração e importante chave analítica, pois penso o saber-fazer das parteiras da floresta inserido no universo simbólico e material que constitui a esfera da cultura popular amazônica. É popular porque produzida por mulheres em interações estabelecidas com outras mulheres; porque pautadas em experiências concretas de vida; porque fortemente ancorada em conhecimentos empíricos sobre a natureza e a anatomia feminina; porque marcada por uma dimensão religiosa, de espiritualidade.

A cultura popular amazônica caracteriza-se por sua relação entre o natural e o simbólico. As formas de representação, os signos e símbolos, os valores, as visões de mundo estão profundamente permeadas por elementos que demarcam a íntima relação entre os elementos da natureza: os rios, a floresta os animais tudo ganha formas simbólicas nas múltiplas expressões e representações do mundo e da vida social. Analisando a cultura amazônica Loureiro informa tratar-se de uma *cultura de profundas relações com a natureza, que perdurou, consolidou e fecundou, poeticamente o imaginário* (1995:26). É a cultura cabocla, dos ribeirinhos, dos extrativistas, dos pescadores, dos índios e quilombolas, de inúmeros sujeitos que, ao construir a vida material, forjam o imaginário que dá sentido a essa região e, também, à identidade do seu povo.

Diante da importância dos símbolos na formação da sociabilidade amazônica é relevante observar que *eles são polissêmicos e polivalentes, aparando-se de referencial significante que lhes propicia os sentidos, os quais contêm significações afetivas e são mobilizadores dos comportamentos sociais* (LAPLANTINE & TRINDADE, 1997:22). O universo simbólico constitui-se também de componente racional real e representa tudo que é considerado fundamental ao pensamento e à ação humana, deste modo, a vida social não pode existir sem eles.

No cotidiano das populações tradicionais predominam formas de organização social pautadas numa profunda articulação entre natureza e cultura (ROUÉ, 1997). Na realidade, *os povos tradicionais não separam ciência, filosofia e religião*, seu sistema de conhecimento, o que Lévi-Strauss denomina de *ciência do concreto* referindo-se aos saberes que possuem uma utilidade prática, embora não se restrinjam a essa dimensão, pois também respondem às exigências intelectuais, dirigidas para a religião, para uma visão de mundo (*apud* ROUÉ, 1997).

O fazer das parteiras compõem o repertório dessa multiplicidade de práticas expressivas do modo de ser peculiar às comunidades amazônicas. As parteiras tradicionais desenvolvem uma prática revestida de grande valor social, acontecendo num momento crucial

da vida: o nascimento. Essa prática caracteriza-se, em particular, pelo fato de ser, majoritariamente, *realizada por mulheres*. Inspirando-se em uma íntima *relação entre o material e o imaterial, onde estão presentes elementos naturais*, objetos sociais, saberes e fazeres que conformam esse espaço de vida. O processo de transmissão oral, fortemente baseado em *laços de parentesco, de afetividade e de convivência cotidiana* assegura a permanência de aspectos relevantes dessa prática. De fato, nas comunidades tradicionais de base rural, o ritual de nascimento envolve as parteiras. É comum, nos últimos meses da gravidez, o companheiro e, muitas vezes a própria buchuda, identificar a parteira considerada mais respeitada do lugar para acertar o nascimento do filho. Um olhar mais atento para as formas de vida dessas comunidades leva-me a constatar que nascer pela mão de parteira é um *costume*<sup>28</sup>, ainda, muito praticado.

Seguindo esse viés analítico percebo que Pierre Bourdieu oferece pistas fecundas para a apreensão da teia de significados, materializada em símbolos, que caracteriza a prática social das parteiras tradicionais e a rede de relações informais que ela produz. Para ele, “*os símbolos são os instrumentos por excelência da integração social: enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação, eles tornam possível o consensus acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social*” (BOURDIEU, 1998:10). O autor alerta para uma questão significativa para esta proposta de investigação ao apresentar os símbolos como *instrumentos de integração, de conhecimento e de comunicação*, que conferem sentido ao mundo social, contribuindo para sua organização, produção e reprodução. Ora, Bourdieu está chamando a atenção para a dimensão que o simbólico assume na organização de padrões de sociabilidade, nas formas particulares de ser e estar no jogo das relações sociais, partilhando elementos comuns de um universo de valores e códigos socialmente estabelecidos e incorporados.

De fato, pautada nos elementos apontados pelo autor e na análise dos aspectos que particulariza a prática social das parteiras tradicionais ouso dizer que ela se configura como *habitus*. Elas conhecem através dos cheiros, das texturas, das cores, dos sabores, de vivências, de relações de troca e partilha com outras mulheres e com a própria natureza. Inegavelmente, o saber e o fazer estão imbricados e personificam-se num “*habitus*” materializado na prática e na vida das parteiras que exercem o ofício de “*aparar menino*”<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> Compreendo *costume* no sentido utilizado por E. P. Thompson que o considera como um campo de disputas e mudanças, como arena dinâmica constantemente elaborada e reelaborada no âmbito das práticas sociais (1998:17).

<sup>29</sup> Pierri Bourdieu compreende essa categoria como *um sistema de disposições duráveis e transferíveis que, integrando todas as experiências passadas, funciona a cada momento como uma matriz de percepções*,

Na interpretação de Ortiz, compreender *habitus* enquanto *um sistema de disposições duráveis é matriz de percepção, de apreciação e de ação que se realiza em determinadas condições sócias* (1994:19), pode contribuir para análise da prática como algo que se constrói a partir de dois elementos fundamentais: *as necessidades do agente e a objetividade da sociedade*. Ora, sendo o ofício das parteiras uma prática recorrente nas comunidades tradicionais, transmitido de geração em geração através da oralidade e da troca de experiência ele se movimenta na conjunção entre o *habitus* e as situações objetivas definidas em contextos sociais particulares.

Nesse sentido, é possível apresentar a prática das parteiras como “*habitus*”, onde a memória se expressa não só nas formas operativas de uma fazer social, mas se revela em toda a corporeidade. O corpo compreende e manifesta, em sua gestualidade, a memória coletiva dos grupos. Assim, as rezas, as massagens, o uso de ervas e óleos, a relação entre parteira e parturiente, enfim, em todos os momentos da operação de partejar, a gestualidade e as expressões corporais apresentam-se como elementos de conservação e reconstituição da memória dessas mulheres e dos grupos sociais aos quais pertencem.

De fato, nas comunidades tradicionais, essa prática emerge no contexto de necessidades sociais concretas, onde os equipamentos sociais de assistência à saúde são inexistentes ou, ainda, muito precários. As parteiras cumprem um papel social que preenche essa lacuna, destacando-se como mulheres portadoras do “*dom*” de ajudar a nascer<sup>30</sup>. Essa é uma pista analítica interessante que a obra de Marcel Mauss (1950) pode contribuir para a interpretação. Mauss postula, em seus estudos sobre a dádiva, que dar e receber é uma constante na vida social. A dádiva é, ao mesmo tempo, um ato generoso e útil que institui alianças entre os membros de um determinado grupo. Essa questão é retomada por Bourdieu, em suas análises sobre a “*Economia das Trocas Simbólicas*”. A rigor, seus estudos sobre as sociedades primitivas, levam-no a afirmar que as mulheres têm papel, privilegiado, “*na produção e reprodução do capital simbólico e social*” (BOURDIEU, 2002:56).

Seguindo essa via, é pertinente destacar que a parteira aprende seu ofício com sua mãe, com sua avó ou, ainda, com uma parteira mais experiente. Esse “saber-fazer” do partejar lhes é repassado - por meio de histórias ou no cotidiano da ajuda que as mais jovens prestam

---

*apreciações e ações, e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas que permitem resolver os problemas da mesma forma e graças às correções incessantes dos resultados obtidos, dialeticamente produzidas por estes resultados* (2001: XL, XLI).

<sup>30</sup> Em alguns estudos realizados no Pará sobre pajelança denominam de “parteira de dom” aquela que trabalha com assistência dos encantados, seres invisíveis que se apresentam nos rituais religiosos incorporados nos pajés (Maués, 1994).

no trabalho de “aparar criança” - em forma de um legado cultural que integra a vida comunitária. Assim, elas são introduzidas nessa prática e, aos poucos, incorporam a responsabilidade de continuar a tradição. Em verdade, o respeito à tradição é uma característica fundamental dessa prática social, legitimada como parte de um patrimônio cultural e social encarnado em uma figura feminina – a parteira tradicional.

Na perspectiva analítica aqui assumida, a tradição é compreendida em sua dimensão antropológica, como importante esfera da vida humana, que se constitui no campo dos costumes com raízes no passado e com aura de sagrado. A tradição é legada a outras gerações no repasse de aspectos importantes das práticas culturais que caracterizam determinados grupos. Deste modo, inscreve-se no campo das relações de parentesco, na esfera da religiosidade e na organização comunitária.

Ser parteira é, muitas vezes, traduzido como ser portadora de uma tradição cultural que implica um conjunto de conhecimentos, domínio de técnicas e adoção de costumes característicos de uma prática social muito antiga e que ganham sentido no contexto das redes relacionais, gestadas pela própria prática e consolidadas nas interações entre a parteira e a parturiente. Estas interações transbordam para outras esferas da vida social da comunidade.

Refletindo sobre esse ofício tradicional do partejar no atual contexto do Amapá, uma questão chave destaca-se a ser desvendada: como tem se dando a transmissão do “saber-fazer” tradicional em meio às alterações, desencadeadas com a expressiva intervenção do Estado, no “resgate” deste ofício. Esta questão coloca no cenário investigativo uma via de discussão trabalhada nos estudos contemporâneos da cultura: a mencionada relação contraditória entre o tradicional e o moderno.

O ofício das parteiras do Amapá é uma herança tradicional que vem se resignificando; este é um fato incontestável. Esta convicção impõe recortes ao objeto deste estudo no sentido de resgatar as sutilezas das alterações que se gestam silenciosamente, revelando-se em indícios que afloram no cotidiano do ofício e que precisam ser devidamente explicitados. Consciente de tal exigência analítica do objeto, sinto necessidade de adentrar nos meandros da tradição para percebê-la nas suas peculiaridades amazônicas. Em verdade, a tradição, compreendida “*como processo através do qual algo é dito, transmitido de geração em geração através da escrita ou da oralidade*” (BORNHEIM, 1987:18), ganha sentido particular em cada contexto, em cada cultura. No caso em estudo o transmitido não se restringe aos conhecimentos sobre o corpo feminino, sobre anatomia, sobre ervas e plantas da floresta. Os

saberes transmitidos sobre identidade, constituem e reconstituem memórias do passado na construção do presente e no fortalecimento dos vínculos coletivos.

Analisando, especificamente, o lugar das mulheres na construção e reprodução da memória, Fentress & Wickham (1994) chamam a atenção para o fato da maioria dos estudos sobre memória enfatizarem memórias masculinas. Essa predominância das memórias dos homens reflete o lugar secundário ocupado pelas mulheres na vida comunitária, embora a elas sejam, historicamente, atribuída a função de intervir em momentos essenciais para o grupo. Os autores lembram:

*“Em quase todas as sociedades, as mulheres estão à frente de muitos ou da maior parte dos momentos-chave do ciclo da vida (acima de tudo nascimento e morte); não é apenas por terem pouca experiência fora do ambiente familiar que estruturam as suas evocações em torno desses momentos, é também porque os têm nas suas mãos, não estão na mão dos homens” (1994:173).*

Esta dimensão mística e religiosa que envolve o trabalho das parteiras precisa ser analisada com maior profundidade, no percurso do estudo etnográfico, para evidenciar traços da “herança cultural” indígena e negra predominante na formação social da região. A consciência desse pertencimento étnico é fundamental para a conservação da memória das mulheres parteiras e para a manutenção e continuidade dessa prática social. Nas comunidades onde predomina um modo de transmissão oral, as práticas culturais estão mais profundamente incorporadas aos fazeres cotidiano, aos hábitos desenvolvidos e partilhados pelos grupos.

Nesse sentido, a produção de *narrativas* constitui elemento essencial para a produção e reprodução da memória coletiva e dos valores culturais. Em Mazagão, são comuns as narrativas sobre parteiras, com relatos de intervenções em partos difíceis, destacando suas habilidades, seus conhecimentos sobre as ervas e seu poder espiritual para recitar rezas que ajudam a nascer. Tais narrativas, responsáveis pela publicização de elementos da memória social, têm papel fundamental na reprodução dessa prática e na iniciação de novas parteiras.

Sendo assim, é preciso considerar no decorrer do estudo que *“as nossas memórias estão localizadas no interior dos espaços materiais e mentais do grupo”* (CONNERTON, 1999:42). Isso implica reconhecer que a memória é uma construção coletiva, elaborada na vida cotidiana dos grupos. Ela fala do individual e ao mesmo tempo, e necessariamente, do coletivo. Expressa vivências, experiências, valores e práticas de uma coletividade. Entretanto, essa dimensão coletiva da memória não se expressa como determinação mecânica, mas como

*construção generativa*<sup>31</sup>. Portanto, a reconstituição da memória social revela-se necessidade imperativa para a reprodução material e simbólica dos grupos sociais. Tal reconstituição conforma-se como ponto de partida e chegada para a construção da identidade, como que alimentando um processo de continuidades e rupturas.

As peculiaridades da formação social amazônica perpassam a identidade coletiva das parteiras tradicionais<sup>32</sup>, atribuindo a essas mulheres uma característica fundamental: são detentoras e portadoras de um saber e de um fazer tradicional, fundados no respeito à natureza e na manutenção dos vínculos comunitários. Os conhecimentos tradicionais, geralmente empíricos, constituem-se e reproduzem-se no encontro entre a tradição e a cultura. Nesse sentido, pode-se considerar, que os saberes tradicionais transmitidos no âmbito da vida comunitária, através de narrativas orais, contém elementos da memória social desses grupos.

Pautada nas reflexões teóricas aqui esboçadas, desenvolvi a *aventura etnográfica*, na busca de apreender o papel desempenhado pelas parteiras tradicionais – a partir de seus saberes e práticas - nas redes relacionais e comunitárias, no processo de resistência cultural e, na conservação da biodiversidade local.

Em síntese, a proposta de investigação aqui desenvolvida consubstancia um estudo etnográfico dos saberes e das práticas das parteiras tradicionais e da rede de relações que se gestam a partir dessas práticas. É feita uma análise de suas vivências e interações com as parturientes e a comunidade, direcionando o foco da reflexão para as práticas e os saberes compartilhados pelas mulheres que realizam o ofício de parteira na busca de identificar as redes sociais que, permeiam o exercício dessa prática em sociedades tradicionais amazônicas, particularmente, nas comunidades tradicionais do Amapá. Aqui são desvelados os valores culturais que caracterizam a prática das parteiras tradicionais, conferindo-lhes uma dimensão de prática social.

---

<sup>31</sup> Le Goff utiliza essa expressão para descrever a memória como um processo que se desenvolve como uma construção de geração a geração.

<sup>32</sup> As parteiras do Amapá se autodenominam como parteiras tradicionais. Essa não é, portanto, uma denominação utilizada arbitrariamente. É utilizada para o contexto específico do Amapá, uma vez que, em outros Estados, elas assumem outra denominações, tais como: “práticas”, “parteiras leigas”, “aparadeiras”, dentre outras.

### 1.3. Percurso Etnográfico: (re)construção do objeto-sujeito da investigação nas trilhas d'água da Amazônia

*Trilha d'água nos meus olhos  
Indo sempre onde vou..<sup>33</sup>*

As trilhas metodológicas consubstanciam o mapa do caminho a ser seguido na busca incessante, que caracteriza a aventura do conhecimento. É significativo dizer que o caminhar, na busca do conhecer, é um processo marcado por sutilezas, por pequenas descobertas, desvendamentos que vão se fazendo numa dinâmica que não é determinada pela pesquisadora, que, só se faz possível no encontro entre os sujeitos do estudo e o sujeito que investiga. Nesse sentido, a pesquisa é, de fato, uma “*construção artesanal*”<sup>34</sup> que vai se tecendo, aos poucos, no emaranhado dos fios que ligam teoria e método.

No percurso da minha construção artesanal fui, aos poucos, percebendo que esta elaboração teórica extrapolava os limites da formulação da dissertação do mestrado. Na verdade, as reflexões aqui sistematizadas se gestam no processo de convivência política e afetiva com as parteiras do Amapá. É fruto, portanto, de partilhas ocorridas no cotidiano da militância no movimento de mulheres, nos últimos cinco anos. De fato, as vivências experimentadas no âmbito da organização política das mulheres amazônicas despertaram minha sensibilidade investigativa, minha imaginação sociológica e a curiosidade antropológica para a necessidade de compreender o papel que essas mulheres exercem no contexto da vida comunitária, particularmente, nas comunidades tradicionais. Esse desejo guiou-me na escolha do objeto desta investigação possibilitando-me o encontro com os saberes e os fazeres das parteiras de Mazagão.

Na verdade, minha inserção no campo se deu de forma relativamente tranqüila, pois já tinha uma convivência com as parteiras. Com algumas constitui laços de profunda amizade fruto das identidades construídas na militância no movimento de mulheres e, em outras esferas de organização coletiva. Com tantas outras, com as quais não foi possível estreitar os laços afetivos manteve-se o respeito mútuo pela ousadia e capacidade de luta em defesa dos direitos das mulheres amapaenses. Minha relação com o campo é anterior ao início deste trabalho e está permeada por interesses e sentimentos que extrapolam os limites das tarefas acadêmicas e as exigências de formulação teórica. Assim, observar o fazer dessas mulheres levou-me, de certa forma, a um repensar crítico dos meus valores e das minhas

---

<sup>33</sup> *Trilha d'água* de Nilson Chaves e Marcos Quinan no CD *Dentro da Palavra*.

<sup>34</sup> Conforme indicações apresentadas por Mills. C. W. *A Imaginação Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

práticas no âmbito do movimento de mulheres. Ao mesmo tempo em que desenvolvia a investigação, construía o objeto de análise, sentia-me em desconstrução/reconstrução, fazia-me nessa relação dialética entre sujeito da investigação e sujeito que investiga.

Meu reencontro com Mazagão, no momento de realização da pesquisa de campo, foi carregado de uma multiplicidade de sentimentos. De início, o medo diante do novo, do desconhecido, a ansiedade diante das inimagináveis possibilidades de descoberta, que acredito, sempre invade os pesquisadores, mesmo os mais experientes. Depois, os desafios, as dificuldades comuns a todas as vivências de campo: o encontro com as informantes; as dificuldades de locomoção e os caprichos do tempo, tão característicos da região amazônica, onde o ritmo da investigação empírica é, fortemente, determinado pelas condições climáticas e ambientais. Mesmo conhecendo todas as implicações que envolvem a realização de pesquisas de campo nos pequenos municípios rurais da Amazônia fui levada, pelas circunstâncias, a realizar a investigação no período de dezembro de 2003 a março de 2004 - meses de intensas chuvas na região - fator que amplificou as dificuldades enfrentadas.

No primeiro dia de trabalho de campo, fui tomada por um misto das sensações assinaladas acima. Sai de casa, na cidade de Macapá, num domingo de inverno na Amazônia. Dia nublado, de pouco movimento nas ruas. Macapá acorda devagar e ainda não é possível afirmar se vai chover. No percurso até o ponto do ônibus, que me levaria a Mazagão, chamou-me a atenção um debate transmitido pelo rádio do táxi que me conduzia. Tratava-se de uma entrevista com um pesquisador, cujo nome não registrei, acerca da história de Mazagão Velho. Falavam da descoberta das ruínas da primeira igreja construída na localidade, destacavam sua relevância para a manutenção da história e da cultura da comunidade<sup>35</sup>. Ouvi atentamente e deixei-me levar por reflexões sobre o fato de Mazagão figurar no contexto do estado como celeiro dos mais importantes elementos da cultura popular.

Ao chegar no ponto de onde partem os transportes alternativos, fui informada que em poucos minutos sairia uma kombi para Mazagão. Naquele dia, a viagem pareceu-me mais demorada do que de costume. Chegamos à primeira balsa, que faz a travessia pelo rio Vila Nova, sob chuva torrencial. Nesse momento começo a pensar nas condições da estrada de chão que iria percorrer logo em seguida. Nos períodos de chuvas, considerados pelos amazônidas como o inverno, as estradas já precárias ficam em péssimas condições. Seguimos até o rio Matapi. O sol volta a brilhar para a tranqüilidade de todos que faziam a viagem. As condições das estradas e a precariedade dos transportes são indicativas do abandono, do

---

<sup>35</sup> As ruínas da igreja foram encontradas pela equipe de pesquisadores responsável pelos estudos arqueológicos da Fortaleza de São José de Macapá.

isolamento e do esquecimento em que vive o município. Durante os cinco anos em que visitei Mazagão não observei qualquer mudança significativa nestes aspectos.

Até aquele momento, as pistas de como seria conduzido o trabalho de campo não estavam claramente delineadas. Embora tivesse desenvolvido planejamento minucioso, tinha consciência das prováveis mudanças em minha programação. Todavia, estava segura de que minha informante, uma amiga parteira de Mazagão com quem deveria encontrar-me naquele dia, iria conduzir-me na descoberta das trilhas que me fariam chegar às parteiras tradicionais. O encontro revestido de tantas expectativas não se realizou. Retorno a Macapá com forte sentimento de frustração. Logo começo a preparar nova incursão. Pude, então, constatar que o campo é permeado por eventos inesperados, que necessitamos ser flexíveis para reorganizar um trabalho de pesquisa desta natureza. Enquanto retomava os contatos para voltar ao local da investigação, dediquei-me à pesquisa documental junto às instituições que atuam no âmbito do *Programa Parteiras Tradicionais*, buscando recolher documentos e informações que possibilitassem compreender como se dá a relação entre o poder público e as parteiras do Amapá<sup>36</sup>.

Dias depois, retomo o contato com minha informante e, então, é possível traçar os caminhos a percorrer no processo da investigação. Ela passou uma tarde inteira, em sua casa, contextualizando a realidade das parteiras do município. Como presidenta da Associação das Parteiras Tradicionais de Mazagão – ASPTRAMZ, mantém um arquivo atualizado com dados de todas as associadas. Em 2004, somavam 129, sendo 126 mulheres e 03 homens. As parteiras tradicionais de Mazagão estão espalhadas em mais de 21 localidades diferentes, que vão de Mazagão Novo até a Central do Maracá. A maioria dessas localidades é ribeirinha, ou seja, fica situada às margens dos rios, é, portanto, de difícil acesso, fato que torna premente o trabalho dessas mulheres. Em tais comunidades, não existem equipamentos nem programas de saúde em funcionamento, assim qualquer necessidade de atendimento é encaminhada para a sede, para um dos municípios mais próximos ou tratada na própria comunidade pelas rezadeiras, benzedeiras, parteiras.

Depois de longa conversa e, considerando as implicações decorrentes do período de intensas chuvas, decidi concentrar o trabalho de campo em Mazagão Novo, sede do município e nos distritos de Mazagão Velho e Carvão, dada a facilidade de acesso, mas,

---

<sup>36</sup> O diálogo com as instituições foi difícil e pouco produtivo. A mudança de governo nas eleições de 2002 provocou grande renovação das equipes de trabalho e no caso do *Programa das Parteiras Tradicionais*, o grupo de técnicos da Agência de Promoção da Cidadania, órgão responsável pelo referido programa, que assumiu os trabalhos ainda estava se familiarizando e não pôde fornecer maiores informações.

também, porque concentrarem 52 parteiras, a maioria vivendo no município. Neste caso *o próprio campo condicionou o que e a quem observar* (SILVA, 2000:39).

Tomadas essas decisões iniciais, precisava pensar sobre a maneira de conduzir a pesquisa de campo. Essa amiga informante ofereceu sua casa para que permanecesse o tempo necessário à realização do trabalho. Naquele contexto julguei apropriado aceitar, embora tivesse receio que a relação de proximidade existente entre nós pudesse gerar interferência no processo de investigação. Foram dias muito agradáveis, em pouco tempo estava ambientada à dinâmica da casa. Percebi que minha presença não interferia na vida do grupo, o que me deu tranquilidade para iniciar o trabalho.

Após a definição dos locais para o desenvolvimento do estudo, iniciei uma fase de reconhecimento dos lugares, buscando apreender as formas de organização da vida comunitária e localizar as parteiras neste contexto. Fui então invadida por um sentimento de profunda insegurança. Tinha clareza que deveria compartilhar o cotidiano do povo, ouvir histórias comuns sobre as pessoas e o lugar, ficar atenta a conversas informais, observar e registrar os hábitos característicos da vida local. Assim, procedi, contudo, continuei tomada por profundo sentimento de medo diante do desafio da construção etnográfica.

Na realidade, sentia-me incapaz de produzir algo que sempre julguei uma tarefa possível a poucos pesquisadores dotados de extraordinária sensibilidade, profundamente hábeis no diálogo com culturas diferentes e, principalmente, com capacidade narrativa invejável. Até então, não reconhecia em mim, nenhuma dessas habilidades e, por outro lado, algumas vivências experimentadas na academia levaram-me a acreditar que a escrita etnográfica era uma conquista de poucos. Minhas preocupações não são exageradas, estão ancoradas no desejo de não banalizar ou simplificar a tarefa teórico-prática a qual me propunha, pois compreendo, como Laplantine, *que a descrição etnográfica é a realidade social apreendida a partir do olhar, uma realidade social que se tornou linguagem e que se inscreve numa rede de intertextualidade* (2004:31). Nesse sentido, faz-se necessário construir os caminhos que permitam tornar o visível, dizível. Foi este o meu desafio de sistematização: a multiplicidade de relações, experiências, fatos vivenciados pelas parteiras de Mazagão, expressões do universo simbólico e cultural de mulheres que a partir de um saber constroem um lugar de poder e destaque em suas comunidades.

Assim, durante os primeiros dias de vivências de campo, por diversas vezes, decretei minhas limitações de iniciante levar na antropologia, particularmente, a *aventura etnográfica* (MALINOWISK, 1984). Esforçava-me para perceber eventos extraordinários em meio à dinâmica daquela comunidade, mas só me deparava com a vida comum, com eventos

corriqueiros, “banais”. Meu diário começava a ficar abarrotado de relatos sobre a vida diária, sobre práticas rotineiras e peculiares a qualquer pessoa que vive nas pequenas comunidades da Amazônia. Ainda não conseguia desembotar o olhar e estabelecer os nexos que possibilitariam compreender que no interior de eventos comuns e rotineiros estão inscritos os símbolos, a teia de significados que dão sentido à vida cotidiana. Investi-me de paciência metodológica e limitei-me a observar e registrar a dinâmica cotidiana.

Diante das dificuldades iniciais lembrei-me de DaMatta, de suas reflexões sobre o exótico e o familiar. Para o autor, a *transformação do familiar em exótico e do exótico em familiar* constitui um esforço necessário ao trabalho etnográfico que se caracteriza, em última instância, *pela busca deliberada dos enigmas sociais situados em universos de significação sabidamente incompreendidos pelos meios sociais de seu tempo* (1987:157). De fato, viver a aventura da composição etnográfica, num contexto tão familiar, tem implicações na condução do estudo e pode exigir da pesquisadora maior esforço para manter o devido distanciamento. Sobre essa questão foi muito relevante para mim a advertência feita por Gondim, ao lembrar que *para conhecer um fenômeno ou grupo, na perspectiva do antropólogo, é necessário assumir um distanciamento crítico em relação a ele, reconhecendo que o fato de ocorrer a minha volta, no meu cotidiano, não significa que me seja conhecido* (1999:28). É esse distanciamento que possibilita ao pesquisador a compreensão do mundo social, de modo crítico e coerente, sem julgamentos pautados por seus próprios valores.

Além das informações colhidas no percurso da observação, utilizei, na formulação deste estudo, relatos orais das parteiras das localidades pesquisadas. Os diálogos mais formais foram realizados na última etapa do trabalho de campo. Inicialmente, priorizei o convívio com a comunidade, as conversas informais que nem estavam diretamente voltadas para a temática da investigação. Os momentos iniciais do trabalho de campo foram conduzidos com delicadeza, com sutileza. Chegar e aproximar-me do universo das mulheres pesquisadas foi determinante para o sucesso da pesquisa. Assim, a estratégia de realizar as entrevistas na etapa final do trabalho, pautara-se na preocupação levantada por Malinowisk quando diz que *na etnografia o relato honesto de todos os dados é talvez ainda mais necessário do que em outras ciências (...), pois, suas fontes de informação não estão incorporadas a documentos materiais fixos, mas sim ao comportamento e memória de seres humanos* (1984:18-19). Não por considerá-los menos importante.

Considerando a relevância dos relatos orais para a composição do texto etnográfico, procurei definir parâmetros para a seleção das informantes. Esta escolha foi feita com base em critérios julgados pertinentes. Embora reconhecesse a existência de parteiros,

interessava-me o diálogo com mulheres. Meu desejo era conhecer suas práticas e saberes através de suas vivências. Parecia-me significativo levar em conta, nessa escolha, o tempo de trabalho dessas mulheres no ofício de partejar. Assim, decidi conversar com parteiras mais “*experientes*”, com determinado tempo de trabalho na localidade onde vivem. Inicialmente, não tinha claro quantas entrevistas iria realizar. Optei por iniciar as conversas, acreditando que o processo iria revelar os pontos de saturação. Ao final, tinha conversado com quinze parteiras de Mazagão Novo, Mazagão Velho e Carvão.

As quinze parteiras entrevistadas têm entre 50 e 79 anos de idade e estão ou estiveram em atividade por um período de vinte a cinquenta anos, tendo realizado um significativo número de partos, trazendo à vida uma legião de “*filhos de umbigo*”. Todas elas pertencem à Associação de Parteiras Tradicionais, sediada em Mazagão Novo. Além dos depoimentos dessas quinze mulheres, trabalho com dois outros relatos de parteiras colhidos na pesquisa exploratória para a construção do projeto nos idos de 2002.

Com efeito, as parteiras experientes gozam do reconhecimento de suas comunidades. A experiência, neste caso, permite à comunidade construir uma referência sobre o poder e o saber da parteira. Entretanto, não exclui do universo da pesquisa as parteiras inativas. Ao contrário, quando da realização das entrevistas escolhi algumas mulheres que, pelas limitações impostas pela idade, não continuam atuando, fato que não as deixa em esquecimento, pois continuam sendo lembradas, consultadas pelas parteiras mais jovens, ainda prestando outros serviços, como: benzer, receitar remédios, costurar rasgaduras.

Uma primeira decisão tomada foi trabalhar com parteiras ligadas à Associação de Parteiras Tradicionais de Mazagão. Tal escolha possibilitou a identificação e localização das parteiras existentes no município, tornando viável o encontro com essas mulheres<sup>37</sup>.

O momento de registro dos relatos foi muito tranquilo. Elaborei um pequeno roteiro com algumas questões norteadoras, utilizado com flexibilidade. Busquei deixar as parteiras entrevistadas à vontade para tratar as questões por elas consideradas mais significativas.

Na composição desse trabalho, as parteiras entrevistadas são identificadas com o nome de plantas e ervas utilizadas nos processos de partejar. Fiz essa escolha com objetivo de preservar a identidade de minhas informantes e, também, por considerar que isso põe em

---

<sup>37</sup> Devo explicitar que além das quinze entrevistas realizadas com as parteiras do município de Mazagão Novo, aí incluídas obviamente as localidades de Mazagão Velho e Carvão, utilizo relatos de três parteiras de Macapá, obtidos a partir das entrevistas realizadas em outubro de 2002, durante a pesquisa exploratória que orientou a formulação do projeto de investigação que fundamentou a elaboração da presente dissertação. As informantes aparecem igualmente identificadas com o nome de plantas e ervas por elas utilizadas no partejar.

destaque a “mágica” relação dessas mulheres com os elementos da flora local, ingrediente fundamental para o seu ofício. Aqui, as parteiras tradicionais ganham vida através do poder de curar e do perfume de manjerona, andiroba, manjeriço, alfavaca, alfazema e muitas outras ervas.

Em síntese, as entrevistas transcorreram em um clima muito agradável. Realizadas, por vezes, na casa de farinha, nos intervalos entre uma fornada e outra; em baixo de mangueiras, embalada pela melodia do canto dos japins; às margens de rios, na doce brisa que sopra dos rios e igarapés; regadas ao suco de açaí e de taperebá. Assim, essas conversas têm o cheiro, o gosto, a cor e o tom da Amazônia.



## CAPÍTULO II

---

**AMAZÔNIA, AMAPÁ E MAZAGÃO: (re)compondo  
cartografias no entrecruzamento de espaços e de tempos**

## 2.1. O Cenário Amazônico: ritmos em articulação nos processos de permanência e mudança

*Viver a Amazônia é fincar o pé na terra úmida.  
É entender o correr lento dos rios, em seu intenso ciclo de vida.*  
**Nilson Chaves e Sebastião Tapajós**

A construção da reflexão sobre os saberes e as práticas das parteiras tradicionais está sendo conduzida com a preocupação de inseri-los no contexto das formas de sociabilidades construídas pelas populações tradicionais amazônicas. A perspectiva aqui assumida exige, portanto, um esforço de explicitação desse conceito e de caracterização das formas de sociabilidades subjacentes à organização da vida dessas populações.

Um primeiro ponto a ser destacado refere-se ao próprio conceito de *tradicional*, que no sentido aqui empregado não significa uma adjetivação que remeta à reminiscência ou a um passado obsoleto. Na realidade, o tradicional implica um modo de existência coletiva, indica formas de vida diferenciadas que, em inúmeros casos, vinculam-se a possibilidades concretas de sobrevivência e resistência em situações de desapropriação e perdas de recursos essenciais à reprodução material e social das populações.

De fato, as populações tradicionais amazônicas ensejam um conjunto de estratégias de resistência em relação aos processos de ocupação e apropriação dos recursos materiais e culturais da região, levados a efeito por grupos econômicos responsáveis pela implementação de um modelo de desenvolvimento de características *exógenas, econométrico, pouco ético e antiecológico implantado sem considerar as peculiaridades sócio-culturais e ambientais da região* (FURTADO, 1994:67).

Esse processo de expansão capitalista sobre Amazônia, fundado na utilização predatória dos recursos naturais e implementado pelo grande capital com anuência dos governos nacionais, tem conseqüências desastrosas para o meio ambiente e para as populações locais. Daí resulta uma desorganização da vida social, a desvalorização da agricultura familiar, um processo de migração no sentido campo-cidade, responsável pelo crescimento desordenado das áreas urbanas, o agravamento dos problemas sociais, os conflitos agrários e o aumento da poluição (FURTADO, 1994:67).

Seguindo nessa direção, é importante assinalar que a Amazônia constitui uma formação econômica e social produzida no interior da dinâmica contraditória do capitalismo, portanto, sujeita aos seus processos de expansão e crise do capital. Assim, os processos de

exploração que caracterizam sua inserção na dinâmica do desenvolvimento capitalista podem ser divididos em alguns momentos diferenciados, ainda que profundamente imbricados: o primeiro refere-se à fase de extração das chamadas *drogas do sertão*; o segundo é marcado pela utilização de seus recursos naturais como *matérias-primas industriais*: essências, resinas, madeiras, látex, etc; e, por fim, a fase que anuncia a Amazônia como *espaço vazio*, visto como alternativa aos problemas de excedente populacionais em outras regiões (MENDES & SACHS, 1997).

Em períodos mais recentes, observa-se a emergência de um conjunto de evocações ideológicas produzidas no interior do *movimento ecologista internacional* que anunciam a região como última reserva de energia do planeta, particularmente, pelo seu depósito de biomassa. Esses discursos propagam a idéia da Amazônia como *santuário da biodiversidade* essencial à sobrevivência do planeta, tanto em função do seu estoque florestal quanto do seu potencial energético (recursos hídricos). Assim, esse *patrimônio da humanidade* deve ser conservado para ser oportunamente explorado. Nesta concepção, a natureza amazônica deve permanecer intocada e os grupos populacionais que nela residem devem ser retirados para manter sua total integridade.

No sentido de melhor explicitar essa perspectiva, recorro às análises de Gonçalves (2001) onde é possível encontrar elementos que permitem compreender a inserção da Amazônia no contexto da reprodução do capitalismo contemporâneo. Ele afirma categoricamente que

*(...) em torno da Amazônia se trava um interessante debate não só acerca da região, mas sobre o próprio futuro da humanidade e do planeta. E isso em que o próprio Primeiro Mundo, onde o atual modelo de desenvolvimento parecia ter dado certo, ocorrem questionamentos sobre a natureza de seu modelo civilizatório, inclusive sobre a pressão que exerce sobre os recursos naturais do planeta, pela emissão de gases que aumentam o “efeito estufa” ou destroem a camada de ozônio; pela perda da riqueza de biodiversidade, além de outros efeitos promovidos por um modelo que, visando o lucro, estimula o consumo. Os Estados Unidos, por exemplo, com uma população que corresponde a 6% da população mundial, consome 25% da produção anual de combustíveis fósseis. Isso quer dizer que se 24% da população tivesse o american way of life, o restante da população mundial (76%) não teria acesso aos combustíveis necessários ao mínimo para a sua sobrevivência. Estamos, desse modo, diante de um modelo que, além de predador, se mostra impossível de ser generalizado para toda a população mundial (2001: 15-16).*

O autor aprofunda essas questões ao sistematizar um recorte analítico no qual discorre acerca de como a Amazônia se consolida, contemporaneamente, no imaginário da comunidade internacional e no discurso de seus interlocutores. Aí ele destaca

*Nesse debate a Amazônia é vista por muitos como sendo a “última fronteira”, onde ainda parece existir uma natureza intocada. É como se ela fosse o reino de uma natureza virgem, sem cultura. Onde ainda existiria uma espécie de “bom selvagem”, que não teria cometido o pecado original da civilização. Não resta dúvida de que essa imagem está na cabeça de muita gente, muitas vezes estimulada por uma “indústria” do turismo que vive de vender imagens idealizadas (GONÇALVES, 2001: 16).*

Na esteira das evocações ideológicas do movimento ecologista emergem as *proposições geopolíticas*, defensoras da tese da incapacidade das populações amazônicas em preservar a região. Essa incapacidade coloca a necessidade de uma intervenção da comunidade internacional, no sentido de garantir o gerenciamento deste patrimônio natural. Essa perspectiva traz em seu interior o debate sobre a internacionalização do espaço amazônico que implica a perda do controle nacional sobre a região, afetando diretamente as populações locais.

O cenário descrito permite afirmar que o espaço amazônico foi pensado, ao longo da história, a partir das potencialidades econômicas de suas vocações naturais sem considerar, portanto, suas particularidades sócio-populacionais e culturais. A esses diferentes momentos de exploração subjaz uma concepção das vocações naturais da região numa perspectiva eminentemente econômica, inseridas nos ciclos de reprodução do grande capital internacional.

Essa análise expõe um conjunto de dicotomias e dualidades cujo pano de fundo é a oposição entre natureza e cultura. Ora, a lógica modernizadora empreendida no espaço amazônico se instala a partir da completa negação de suas populações tradicionais. Estas, por sua vez, são consideradas causadoras dos processos de degradação dos recursos naturais. Preservá-los, para responder às necessidades do conjunto da humanidade, implicaria o deslocamento dessas populações, posição defendida pelo conservacionistas radicais. É intrínseca a essa perspectiva uma concepção de natureza que exclui completamente o humano. A idéia de uma *natureza pura* é fortemente questionada atualmente.

As diferentes concepções de Amazônia, aqui esboçadas, têm em comum uma perspectiva homogeneizadora que identifica a região como espaço unitário, com características imutáveis. Essas concepções confrontam-se, de uma maneira ou de outra, com a visão que tenho desta região. Na verdade, penso a Amazônia de uma forma plural e diversa.

Minha perspectiva de análise partilha das concepções de Gonçalves, quando o autor afirma que não é possível pensar em *Amazônia*, mas em *Amazônias*, expressão que dá título a um de seus livros mais recentes. Logo na apresentação da obra ele lembra que a

*A Amazônia é, sobretudo, diversidade. Em um hectare de floresta existem inúmeras espécies que não se repetem, em sua maior parte, no hectare vizinho. Há a Amazônia da várzea e a da terra firme. Há a Amazônia dos rios de água branca e a dos rios de águas pretas. Há a Amazônia dos terrenos movimentados e serranos do Tumucumaque e do Parima, ao norte, e a da serra dos Carajás, no Pará, e há a Amazônia das planícies litorâneas do Pará e do Amapá. Há a Amazônia dos cerrados, a Amazônia dos manguezais e a Amazônia das florestas (GONÇALVES, 2001:09).*

A perspectiva homogeneizadora, presente nas visões construídas externamente sobre a região – apresentadas anteriormente – são desmontadas pelas formulações do autor. A Amazônia constitui um espaço complexo, diverso, múltiplo em suas características geoambientais, em seus ecossistemas e em sua composição populacional. Sua riqueza decorre dessa pluralidade, que possibilita a construção de um patrimônio de conhecimentos e práticas resultantes da convivência de suas populações originárias e tradicionais com seus diferentes ecossistemas.

Na realidade, estudos indicam que os diferentes ecossistemas naturais, tal como se apresentam hoje, resultam de processo de *antropização*, ou seja, são fruto das interações entre os homens e seu meio envolvente. Nesse sentido, as populações tradicionais não teriam contribuído apenas para a preservação dos recursos naturais, mas também, para torná-los mais complexos e diversificados.

Em recente estudo sobre os camponeses amazônicos que habitam a região de várzea do rio Solimões/Amazonas, Witkoski (2002) analisa a contribuição das populações tradicionais para a preservação e diversificação da biodiversidade amazônica e defende a tese que

*(...) os “povos tradicionais” (...) possuem vasta experiência na utilização e conservação da biodiversidade e da ecologia dos ambientes terras, floresta e águas onde trabalham e vivem, ainda que esses ambientes venham sendo destruídos, em parte, pela falta de (re)conhecimento do potencial econômico das espécies nativas de remédios, alimentos, fertilizantes naturais etc. A conservação da diversidade da fauna e da flora e a defesa dos diversos ambientes onde eles existem dependem da compreensão de que os ecossistemas vivos e saudáveis possuem mais valores éticos e estéticos do que aqueles improdutivos e degradados. Contudo, diante da concepção de desenvolvimento que tem privilegiado a produtividade imediata na Amazônia em geral – criação de gado, extração não manejada de madeira, o*

*extrativismo mineral que devasta o ambiente circundante – em detrimento das futuras gerações, são atividades que, sem exceção, têm destruído as florestas de terra firme, as florestas de várzea, as savanas, os ambientes aquáticos etc. Desse modo, julgamos que os “povos tradicionais” podem nos ensinar a valorizar as reservas vivas da Amazônia (2002:24-25).*

Não há dúvida, que o processo de expansão capitalista na região é marcado por conflitos que ensejam a abertura de diferentes frentes de lutas sociais em defesa da terra, da água, dos seringais. É no âmbito da configuração dos processos de luta social na Amazônia que as populações tradicionais ganham força e vitalidade. Nesse sentido, esta configuração de *populações tradicionais* não se restringe apenas ao seu conteúdo sócio-antropológico, assumindo, para além dessa dimensão, um significado político que demarca disputas de interesses divergentes.

De fato, as populações tradicionais relacionam-se com o espaço, com o ambiente de forma diferenciada. Sua lógica não é regida por valores mercantis. A mata, o rio, a roça têm uma utilidade material na medida em que não só propiciam a satisfação de suas necessidades, mas respondem também ao espaço produtivo do trabalho e das relações sociais.

Analisando a relação entre sobrevivência e preservação ambiental no contexto das populações tradicionais, particularmente as comunidades ribeirinhas do Baixo Amazonas, Furtado identifica importantes elementos de convivência entre estes grupos e a natureza que são reveladores dos valores que sustentam tais relações, os quais além de indicar uma lógica radicalmente diferenciada da mercantil, expressam valores e conteúdos das relações entre os diferentes grupos sociais. A autora lembra que,

*(...) é importante sublinhar que estes patrimônios por seu turno, são carregados de significados que extrapolam a sua natureza material e quase sempre são invisíveis ao senso comum. Nesse sentido tem valores dentro da lógica própria da sociedade cabocla, os quais alicerçam sua vida material e social. Um lago por exemplo, com sua lâmina d'água e os recursos ictiológicos neles contidos é um desses patrimônios cujo significado vai além de sua própria configuração física e utilitarista. Além de ser fonte de alimentos e provisão de águas para o consumo e higienização do corpo e da casa, é espaço produtivo de trabalho socialmente construído, de relações sociais intra e intergrupais, isto é, intra e intercomunidade (1994:70).*

De fato, a relação com o espaço, no interior das comunidades tradicionais desenvolve-se de modo muito peculiar. A vivência empírica e o contato com pesquisas sobre essa temática permitem afirmar que o uso dos recursos naturais assume, para as comunidades tradicionais um valor de uso muito mais expressivo do que o valor de troca, tal como ocorre

na racionalidade mercantil capitalista. Diferentemente dos agentes externos, que invadem espaços tradicionais em buscas de seus recursos naturais, as pessoas que habitam essas áreas têm consciência que a manutenção de tais recursos representa a possibilidade de sua existência material. Acredito que o elemento determinante da relação entre as populações amazônicas e o seu habitat é próprio a sua cosmologia. Sobre as particularidades que reveste o modo de ser dos povos tradicionais amazônicos, especificamente, suas relações com o natural, Gonçalves afirma que:

*Habitar esse espaço é um desafio à inteligência, à convivência com a diversidade. Esse é o patrimônio que as populações originárias e tradicionais da Amazônia oferecem para o diálogo com outras culturas e saberes. Há um acervo de complexos conhecimentos inscritos em práticas medicinais, em remédios, em domesticação de plantas e animais em meio à floresta; na culinária, em plantas aromáticas e cosméticas, além de uma estética, de complexos códigos para se relacionar com o desconhecido e com o misterioso, por meio de suas cosmogonias e religiosidades em que, quase sempre, por todo lado, tudo se relaciona com tudo, num holismo que vê a caça e a água fugindo, quando a floresta é queimada e, com isso, vê fugirem seus espíritos (2001:09).*

Em verdade, recursos naturais e subsistência são variáveis que se cruzam no interior das populações tradicionais amazônicas forjando teias de relações, sentidos e significados que extrapolam o âmbito das relações mercantis, materiais. Essa teia de relações enuncia, incontestavelmente, concepções de mundo contrapostas à racionalidade de mercado, onde as coisas só possuem valor na medida em que são convertidas em mercadoria. Esta afirmação passa longe de análises *que pensam a região como espaço a ser isolado, cujo patrimônio dever se guardado em um museu para usufruto da humanidade*. Ao contrário, no contexto amazônico natureza e cultura, ambiente e homens/mulheres encontram-se em unidade dinâmica e complexa que faz emanar visões de mundo que disputam com as concepções dominantes de sociedade.

É nesse sentido, que os conhecimentos das populações tradicionais e originárias dessa região - os quais se convertem em instrumento de mediação fundamental na utilização dos recursos - têm um sentido prático, não utilitarista, mas imediatamente transformador das condições concretas de existência, que consubstanciam visões de mundo, homem/mulher e natureza muito diferenciadas.

Essas dimensões evidenciam-se com maior concretude a partir da emergência dos movimentos sociais, de cunho ambientalista, na Amazônia no final da década de 1970 e início de 1980. Tais movimentos marcam a entrada na cena política, nacional e internacional, das

chamadas populações tradicionais, atribuindo um sentido a esses grupos e suas práticas que transpõem os limites do cultural e do antropológico, para conferir-lhes dimensão política fundamental, materializada em disputas de projetos de societários<sup>38</sup>.

Uma das maiores lideranças dos movimentos sociais ambientalista na Amazônia é portador de uma concepção que não se destaca simplesmente pela *defesa dos povos da floresta, mas sim por sua visão radicalmente inovadora e complexa, que nos desafia a não dissociar o destino dado à natureza dos destinos a serem dados aos homens [mulheres]* (GONÇALVES, 2001:17).

Compreender os conflitos e contradições que tecem as diferentes perspectivas de análise do tradicional, particularmente no contexto da região amazônica, é fundamental para o entendimento dos processos de construção e resignificação de identidades que permitem a emergência de populações da Amazônia como sujeitos políticos coletivos. Assim, pensamos o tradicional a partir de múltiplos elementos que transcendem as dimensões culturais e antropológicas, ampliando para a esfera do político, como campo de construção e disputa de visões de mundo e sociedade.

Nesse sentido, o *tradicional* assume caráter político decisivo, contribuindo para demarcar direitos sociais e econômicos postos em cheque pelos modelos de desenvolvimento predatórios e excludentes implantados na Amazônia nos últimos cinquenta anos. Essa é a dimensão do tradicional que orienta este estudo, organizando as vias analíticas trilhadas.

## **2.2. Amapá, um olhar analítico sobre a tessitura da política e da cultura: história recente**

### **2.2.1. Amapá: terra, água, povos...**

O Amapá, assim como a Amazônia, é para a maioria do povo brasileiro um cenário desconhecido. Do lugar, sabe-se muito pouco, talvez o que reproduzem as lendas ou as manchetes televisivas, que o descrevem como espaço inóspito, povoado por animais exóticos e com rara presença humana. Esse desconhecimento é fruto, em parte, do isolamento

---

<sup>38</sup> Um aspecto relevante a ser considerado no processo de fortalecimento dos movimentos sociais ambientalista na Amazônia é que eles se consolidam num momento histórico em que *cresce a convicção de que biodiversidade poderia ser uma grande fonte de lucros. Assim, o desmatamento e a queimada de florestas para o estabelecimento de uma agricultura sem futuro forma denunciados como a pior maneira de desenvolvimento, e a preservação das florestas aparece como uma estratégia para garantir um uso futuro com tecnologias de ponta* FATHEUER, Thomas W. Desenvolvimento Sustentável na Amazônia? In: Cadernos de Proposta: o Futuro da Amazônia em Questão. Nº 77 Julho/Agosto de 1998, FASE.

geográfico que torna o Estado do Amapá acessível somente por via fluvial ou aérea. Deve-se, sobretudo, à hegemonia de uma cultura responsável pela difusão e consolidação no imaginário nacional, da idéia de que as grandes cidades são, por excelência, o lugar da sociabilidade moderna, decretando que todos os cenários que escapam a essa constituição são selvagens e destituídos de condições necessárias à vida humana.

Esse pedaço do Brasil - onde encontrei os elementos empíricos que fizeram germinar as reflexões que conduziram a investigação sobre as parteiras da floresta - revela-se substancialmente diferente dessa imagem estereotipada. O Amapá é um lugar de rara beleza cênica e com particularidades que o tornam singular no contexto amazônico. Localizado no extremo norte do Brasil, este Estado ocupa uma área de 140.276 km<sup>2</sup>, o que corresponde a aproximadamente a 3,6% da região norte. Nesta área vivem aproximadamente seiscentos mil habitantes, 75% concentrados nas duas maiores cidades, Macapá e Santana. Possui fronteira com o Estado do Pará, o Suriname e a Guiana Francesa. A riqueza de seus ecossistemas naturais é resultado da inserção em dois domínios geográficos diferenciados: o amazônico e o oceânico.

Em sua parte interna predomina um relevo ondulado, constituído por rochas cristalinas com densa cobertura florestal e na região costeira encontram-se planícies que percorrem sua parte leste do lado do Atlântico até o sul, no rio Amazonas. Macapá, a capital, é banhada pelo rio Amazonas – o rio mar - e cortada pela linha do equador, marco zero do planeta.

Segundo dados dos organismos oficiais, o Estado possui elevados índices de preservação de seus ecossistemas. De fato, cerca de 80% de sua área permanece intocada. Em parte a preservação dos ecossistemas amapaenses deve-se à criação de áreas de proteção ambiental, a exemplo da: Reserva Florestal do Tumucumaque (1961); Parque Nacional Indígena do Tumucumaque (1968); Parque Nacional do Tumucumaque é redenominado para Parque Indígena do Tumucumaque (1978); Parque Nacional do Cabo Orange (1980); Reserva Biológica do Lago Piratuba (1980); Estação Ecológica Maracá-Jipioca (1981); Demarcação da Reserva Indígena dos Galibis (1982); Estação Ecológica do Jari (1982); Reserva Biológica da Fazendinha (1984); Estação Ecológica da Ilha do Parazinho (1985); Floresta Nacional do Amapá (1989); Reserva Extrativista do Rio Cajari (1990); Reserva Indígena dos Uaçã (1991); Demarcação da Reserva Indígena do Juminá (1992); Área de Proteção Ambiental do Curiaú (1992); Demarcação da Reserva Indígena Parque do Tumucumaque (1997); Criação da Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Rio Iratapuru (1997); Revisão da criação da

Área de Proteção Ambiental do Curiaú (1998); Criação do Parque Nacional das Montanhas do Tumucumaque (2002).

A expressiva área preservada, principalmente aquela que compreende as terras de preservação ambiental de uso direto, representa maiores possibilidades para a implementação de programas e projetos de uso racional dos recursos da biodiversidade local. Aliada às riquezas naturais e aos aspectos geoambientais - marcas da riqueza do Estado, o Amapá possui expressiva diversidade sócio-cultural.

A formação social e cultural do Amapá tem predominância das presenças negras, que corresponde a cerca de 68% da população do Estado, e dos povos indígenas de seis etnias diferentes. A significativa contribuição da população negra para a formação social e cultural do Estado pode ser encontrada nas mais diferentes áreas. Um expressivo exemplo disso pode ser encontrado na Capital, Macapá, onde está localizado o bairro do Laguinho, conhecido como o bairro negro da cidade. No laguinho foi construído o Centro de Cultura Negra, administrado pela União dos Negros do Amapá – UMA. O Centro foi construído no “coração” do Laguinho, na área onde se situava a Praça Azevedo Costa.

Neste bairro encontra-se, também, a Universidade do Samba Boêmios do Laguinho – uma das mais tradicionais escolas de samba da cidade – que reúne poetas e boêmios. Essa área da cidade é conhecida com o reduto da cultura negra, território do Marabaixo e do encontro dos tambores. Esse encontro é realizado todo ano, no mês de novembro pela União dos Negros do Amapá – UNA, durante a Semana da Consciência Negra quando é comemorada a imortalidade de Zumbi dos Palmares. O encontro dos tambores reúne grupos de marabaixo, batuque e zimba – ritmos musicais locais cujas origens são atribuídas às populações negras, com forte influência da música caribenha e das guianas.

Nas proximidades de Macapá, está localizado o Quilombo do Curiaú – comunidade remanescente de quilombo, que teve suas origens reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares, organismo do governo brasileiro responsável pela política de proteção das chamadas “terras de preto”. Esta pequena comunidade remanescente é o centro das manifestações culturais de origem negra do Estado. Ali são realizadas inúmeras festas religiosas durante o ano, que reúnem moradores de Macapá e de outras comunidades negras que se reconhecem com remanescentes, dentre elas destacam-se: Cunani, Macacoari, Maruanun, Carvão, Abacate da Pedreira, Ilha do Mel, Lagoa Redonda, Lagoa dos Índios e Mazagão Velho.

Compondo o mosaico da formação étnica/racial do Estado, estão as nações indígenas Karipuna, Waiãpi, Galibis, Tiriós, Aparai-Wauãna e Paliku. Estas etnias indígenas

estão distribuídas em três municípios – Oiapoque, Amapari e Laranjal do Jarí – correspondendo a aproximadamente a 5.200 pessoas. As populações indígenas do Amapá têm seus territórios – que correspondem a 11% da área total do Estado - demarcados e homologados<sup>39</sup>.

A riqueza da sócio-diversidade da formação social amapaense torna-se alvo de debates, reflexões e ações do poder público nos anos de 1990. As mudanças políticas vivenciadas no Estado, a partir deste período, possibilitará o debate sobre essa questão, estimulando estratégias de recomposição da contribuição de cada segmento étnico/racial para a formação da sociedade local. Esse processo faz parte da tentativa de construção da identidade do Estado, cujas origens são fortemente marcadas por ciclos migratórios.

De fato, a diversidade da formação social e populacional do Estado torna-se mais complexa, com o aumento do fluxo migratório ocorrido após a criação da Zona de Livre Comércio de Macapá e Santana, no início de 1990. A partir deste período, o Estado experimenta as maiores taxas de crescimento populacional do país, atingindo nível de 5,4% ao ano. Nesta onda migratória, aportam no Amapá pessoas vindas, principalmente, dos Estados do Pará, do Maranhão e do Ceará. No Amapá convivem, hoje, povos de diferentes origens e formação cultural num processo permeado por contradições, disputas e sínteses na construção da identidade local. Esse processo reclama reflexões e análise que devem constituir-se objetos de outros estudos.

### **2.2.2. O Estado e sua história política recente**

Pensar a tessitura da política e da cultura na história do Estado do Amapá - a partir da segunda metade da década de 1980 até os dias atuais - é uma tarefa complexa, considerando que as transformações sócio-históricas, daí decorrentes, são ainda, muito recentes. Estão, portanto, em curso, imersas em uma processualidade contraditória que inviabiliza análises conclusivas. Diante dessa complexidade, resta assumir uma postura analítica, ao mesmo tempo, ponderada e ousada, que permita captar esse movimento. Na verdade, a tarefa aqui colocada é pensar a realidade se fazendo em sua dinâmica histórica, social, política e cultural. Eis o desafio...

---

<sup>39</sup> Maiores informações podem ser encontradas na publicação Bases do Desenvolvimento Sustentável: coletânea de textos. Macapá: Governo do Estado, 1999.

De início, é importante fazer algumas demarcações históricas que produziram inflexões significativas na dinâmica política e institucional deste Estado. Tratando-se de uma construção econômica, social, política e cultural revela-se fundamental recuperar os processos que convergem para a organização atual do Amapá.

Assim, a análise da dinâmica histórica que conflui para a atual configuração do Amapá é o pano de fundo sobre o qual é possível localizar, visibilizar, demarcar elementos da formação da sociedade amapaense. Imbuída deste desafio, busco fundamentação nos estudos de Porto (2003), condensados em sua tese de doutoramento. Nesta produção, apresenta um conjunto de reflexões sobre as transformações econômicas e institucionais ocorridas no Amapá<sup>40</sup>, o que torna desnecessário percorrer caminhos já trilhados. Entretanto, pretendo ampliar suas elaborações, incorporando elementos de análise crítica dos aspectos relevantes da história recente da política e da cultura local.

A área atualmente pertencente ao Estado do Amapá foi constituída Território Federal em 1943, por força de decreto governamental. Segundo Porto (2003), este fato deve-se a *objetivos administrativos e militares*<sup>41</sup>. O referido autor afirma que

*O primeiro objetivo visa organizar economicamente esta área; implantar núcleos governamentais estaduais para impedir a formação de focos de desnacionalização; e estimular uma política de ocupação. O segundo tinha o intuito de proteger militarmente esta zona de fronteira de possíveis invasões, durante a Segunda Guerra Mundial (2003:111).*

Na condição de Território, o Amapá estava sob a tutela política, administrativa e financeira do Governo Federal. Logo, não tinha autonomia para definir qualquer questão relativa à vida de seu povo. Esse desenho jurídico-político possibilitou a organização do aparato administrativo e institucional, representando, ao mesmo tempo, um reordenamento geopolítico do território que teve, em 1944, sua capital transferida do município de Amapá para Macapá.

De acordo com a periodização elaborada por Porto, o período compreendido entre os anos de 1943 e 1974 é caracterizado pela *gênese da estrutura institucional e*

---

<sup>40</sup> O Prof. Dr. Jadson Porto/UNIFAP realizou uma extensa pesquisa sobre a experiência dos Territórios Federais no contexto nacional, demarcando, de modo particular, as transformações econômicas e institucionais ocorridas no Amapá. Sua tese foi publicada, em 2003, pela Secretaria de Ciência e Tecnologia do Estado do Amapá, sob título, *Amapá: Principais Transformações Econômicas e Institucionais – 1943 a 2000*.

<sup>41</sup> O Amapá teve historicamente posição estratégica em relação aos processos de ocupação, expansão e defesa da Amazônia. É justamente essa posição privilegiada em relação à foz do Rio Amazonas que vai determinar a construção da *Fortaleza de São José de Macapá*, cujas obras foram iniciadas em 1764 e concluídas 18 anos depois.

*administrativa; pela organização de uma tímida base produtiva local e pela organização espacial* (2003: 114).

A criação do Território Federal do Amapá possibilitou a implantação de uma rede de infra-estrutura básica para estimular atividades produtivas voltadas, prioritariamente, para a exploração dos recursos minerais. Esse processo resulta, também, na ampliação do fluxo migratório, evidentemente estimulado pelo governo central, como medida, inclusive, para compor um quadro de servidores públicos capazes de gerir a estrutura administrativa em organização<sup>42</sup>.

Evidencia-se, em diferentes estudos, que as medidas governamentais direcionadas à região amazônica - aí incluído o Amapá - repercutiram, de forma determinante, para a inserção do capital internacional naquela porção da Amazônia. O grande capital aporta no Amapá interessado em explorar os seus recursos minerais, matéria prima para a indústria internacional. Deste modo, a formação deste Estado tem como traço marcante a lógica colonialista e exploratória que encontra no governo brasileiro o aliado para fazer avançar os interesses do capital privado.

Retomando as elaborações de Porto (2003:114), encontro evidências que enunciam aspectos significativos resultantes da inserção do capital internacional no Amapá, após sua constituição como Território Federal. O autor dá ênfase aos seguintes pontos:

- a) a importância da exportação mineral amapaense para a economia local, fornecendo matéria-prima para o setor siderúrgico americano;*
- b) a diversificação empresarial do Grupo formador da ICOMI no espaço amapaense, ampliando sua influência para o Sul do ex-Território na década de 1980;*
- c) a decadência da exploração manganésifera e a intensificação da livre comercialização de bens de consumo importados na sua capital, cujas negociações vêm atender às necessidades do capital internacional, oriundas de indústrias estrangeiras.*

Para ilustrar os aspectos destacados pelo autor é possível citar dois exemplos emblemáticos do processo de inserção do Amapá nos circuitos de expansão capitalista sob a

---

<sup>42</sup> O bairro Jesus de Nazaré ainda existe - meio a suas inúmeras histórias sobre Macapá - uma vila de casas, construída pelo Governador Janari Nunes, que foram doadas a servidores e dirigentes do governo local, durante os anos 1950.

Amazônia merecem ser destacados: *a extração de manganês na Serra do Navio e a implantação do Projeto Jarí.*

O direito de exploração do manganês no município de Serra do Navio, onde se localizava uma das maiores reservas do minério do planeta, foi concedida a uma empresa americana, no início dos anos de 1950, durante o Governo Vargas. A ICOME encerrou suas atividades antes do período previsto no contrato de exploração, após constatar o esgotamento da jazida, deixando no município um rastro de destruição ambiental e exclusão social.

O período subsequente a essa fase de organização da base institucional e produtiva corresponde a um momento caracterizado pela tentativa de imprimir um modelo de planejamento das ações públicas, com a implementação de estratégias de diversificação das atividades econômicas e ampliação da infra-estrutura necessária ao processo de desenvolvimento. Dentre os fatos reveladores desse processo, destacam-se:

*O início da geração de energia pela Usina Hidrelétrica de Coaracy Nunes, em Ferreira Gomes; a construção da BR 116 que liga Macapá aos municípios do norte do Estado, até Oiapoque; a criação do Distrito Industrial de Macapá; a instalação da Companhia de Dendê do Amapá – CODEPA; Instalação da Mineração Novo Astro, voltada para a extração de ouro em Calçoene; Instalação da Companhia de Ferro Liga do Amapá, em Santana (PORTO, 2003: 128-129).*

É a implementação dessa infra-estrutura que permite a implantação de projetos de “desenvolvimento”, consolidando a presença do capital internacional no interior do Estado. Na verdade, tais projetos têm caráter profundamente excludente, com poucos benefícios para a população local que não consegue inserir-se nesses processos nem mesmo como mão-de-obra desqualificada.

A constituição do Amapá como Estado membro da federação ocorre em 1988, por força da aprovação da chamada *Constituição Cidadã*<sup>43</sup>. Essa mudança político-administrativa promove um conjunto de transformações que vão repercutir de modo decisivo na sociedade local. Após a criação do Estado e desenvolvimento de sua nova estrutura jurídico, política e administrativa foi realizada, em 1989, a primeira eleição direta para o governo. Na ocasião, Aníbal Barcelos (PFL/AP), elege-se governador, dando continuidade à política militar característica da gestão do Território Federal, do qual foi governador biônico indicado pelo poder central, no período de 1990 a 1994.

---

<sup>43</sup> A Constituição Federal aprovada pelo Congresso Nacional, naquele ano, ficou conhecida com essa denominação em razão das conquistas obtidas no âmbito dos direitos sociais.

No Estado, o governador Aníbal Barcelos é chamado de *Comandante Barcelos*, fato que denota como no imaginário da população local ainda persiste a idéia de sua vinculação com o período da ditadura militar. Seu governo teve como características o clientelismo, o assistencialismo, a falta de transparência na gestão dos recursos públicos e a ausência de mecanismos de participação da sociedade nas instâncias de formulação, gestão e controle das políticas públicas.

As transformações ocorridas no processo de constituição do Estado não têm participação efetiva da sociedade. Na realidade, o que o Brasil vive em termos de organização da sociedade civil na década de 1980, só vai ocorrer no Amapá na década de 1990, ainda assim, com muitas fragilidades. A criação do Estado impôs necessidades que extrapolam os limites da reorganização jurídica e administrativa, demandando, de certa forma, a construção de uma nova identidade como unidade federativa e como formação social, agora responsável pela condução de seus rumos.

Essa exigência faz emergir, no cenário local, um conjunto de atores que adentram a arena política na perspectiva da defesa de seus interesses. Os setores populares se inserem nesse processo de forma “*marginal*”. Muitas vezes, vêm suas demandas e discursos cooptados por lideranças tradicionais, preocupadas em recompor alianças e consolidar bases para a manutenção das estruturas de poder vigente, que ganham novos contornos. Em meio às mudanças, preserva-se a essência da lógica dominante no período anterior.

O governo do *Comandante Barcelos* possibilita a recomposição dos setores conservadores, viabilizando as condições para o redesenho do poder destas forças políticas que chegam à Assembléia Legislativa, assumindo a responsabilidade pela elaboração da Constituição Estadual.

Em meio aos reordenamentos, promovidos em nível Estadual, a capital Macapá parece trilhar um caminho oposto. Em 1988, João Alberto Capiberibe – político vinculado aos setores de esquerda, exilado durante a ditadura, que retornara ao Amapá após a Anistia - elege-se prefeito, pelo Partido Socialista Brasileiro – PSB<sup>44</sup>, para cumprir um mandato de 1989 a 1992. O recém eleito prefeito de Macapá articula, em torno de sua gestão, setores de oposição ao Governo Estadual, protagonizando um conjunto de tensões políticas e sociais, decorrentes de modelos antagônicos de gestão pública em nível estadual e municipal.

---

<sup>44</sup> Em 1982, logo após o seu retorno para Macapá, Capi concorreu a uma vaga na Câmara Federal pelo PMDB, mas não foi eleito. Nos anos seguintes ele realiza articulações que resultam na criação do Partido Socialista Brasileiro – PSB, em 1988.

À frente da prefeitura, *Capi* - como é chamado pelo povo amapaense - desenvolve um mandato que se contrapõe à lógica privatista e colonialista, características dos governos militares, continuada pelo governo de Aníbal Barcelos. A partir daí, institui-se, ainda de forma embrionária, uma nova racionalidade política, fundada no discurso de valorização e respeito às peculiaridades sócio-culturais e ambientais do Amapá.

### 2.2.3. Programa de Desenvolvimento Sustentável: “um norte para o Brasil”<sup>45</sup>

Essa proposta ganha força no Estado e, em 1994, João Alberto Capiberibe é eleito governador, numa coligação entre o Partido Socialista Brasileiro – PSB; o Partido dos Trabalhadores – PT, que indica a Profa. Dalva Figueiredo, militante sindical, para ser vice-governadora; o Partido Verde – PV e o Partido Comunista do Brasil – PC do B. Sem dúvida, a eleição desta coalizão de esquerda constitui marco histórico na cena política local, fundando as bases de um novo projeto político.

A campanha que levou esse grupo ao poder tem o seguinte slogan, expressão de sua vontade política: *Tudo Por Nossa Terra*. Esta idéia-chave evidencia a oposição destas forças políticas à lógica externa do poder federal em relação ao Amapá, encarnada por Barcelos.

Esse discurso de valorização das particularidades locais emerge fortemente no cenário do Amapá na década de 1990, tornando-se uma diretriz fundante tanto na esfera da cultura, quanto na esfera da política. Com efeito, tal diretriz passa a constituir uma tendência política e cultural, que vai se consolidando ao longo dos anos. É a base do processo de construção da identidade do Estado a ser afirmada no contexto nacional, na perspectiva de romper com a imagem de lugar dependente do governo central ou, então, do Estado do Pará, ao qual já fora vinculado.

No âmbito da cultura, observa-se, naquele período, a emergência de um forte movimento de base regionalista, com maior expressividade na produção musical. Neste contexto ganham visibilidade músicos e poetas como: Fernando Canto, integrante do Grupo Pilão; Osmar Júnior; Joãozinho Gomes, Zé Miguel Val Milhomem e Amadeu Cavalcante, que posteriormente, organizaram o Grupo Senzalas; Antônio Messias, professor universitário e

---

<sup>45</sup> A idéia do PDSA como referência para a construção de um projeto de desenvolvimento par a Amazônia e para o Brasil é recorrente no discurso oficial e constitui uma tese que consubstancia um projeto em disputa no interior do partido. Essa expressão virou, posteriormente, título ao livro: *Amapá: um norte para o Brasil*, organizado por Nilson Moulin a partir de uma série de diálogos, do então governador João Alberto Capiberibe, com jornalistas e ambientalistas de expressão nacional.

estimulador do Grupo Raízes Aéreas, constituído por Naldo Maranhão, Helder Brandão, Beto Oscar e Helder do Espírito Santo.

Essa ebulição estimulou a realização de festivais de música amapaense e outras iniciativas culturais relevantes. Neste contexto, ganha dimensão importante a criação da Universidade Federal do Amapá – UNIFAP, fortalecendo essa ambiência de reflexão política e organização cultural.

Na esfera política, adentram a cena pública movimentos sociais de diferentes perfis: o movimento de trabalhadores rurais e ambientalistas, ligados ao Conselho Nacional dos Seringueiros – CNAS e ao Grupo de Trabalho Amazônico – GTA; o movimento estudantil secundarista e universitário que ganha organicidade e maior radicalidade, aliando-se às demandas políticas de outros segmentos sociais; o movimento negro, existente no Amapá desde a década de 1970 e que nesta nova conjuntura, avança na politização de suas lutas. Emergem entidades representativas de diferentes segmentos sociais que lutam por sua afirmação e reconhecimento como sujeitos políticos no exercício da cidadania: entidades representativas dos povos indígenas; organizações de mulheres, articulando um expressivo movimento, particularmente, de mulheres negras; cooperativas de produtores, incentivadas pela política de desenvolvimento sustentável, implementada pela prefeitura e, posteriormente, pelo governo do Estado.

Essa ampla movimentação político-cultural encarna a proposta do governador Capiberibe – o Capi dos amapaense – demarcando uma mudança substancial nos programas governamentais. Pautado nas proposições elaboradas durante a *Conferência Mundial de Meio Ambiente, a Rio-92* e condensadas na Agenda 21<sup>46</sup>, o governador Capiberibe elabora, juntamente com seu grupo político, o *Programa de Desenvolvimento Sustentável do Amapá – PDSA*. Este programa tinha como eixo *a promoção do desenvolvimento com respeito às potencialidades ambientais, econômicas, sociais e culturais*. O referido Programa define como diretrizes político-administrativas prioritária: *valorização das vantagens comparativas; sustentabilidade da economia; equidade social; utilização de parcerias para a execução de projetos; descentralização das atividades; e municipalização das ações de governo*<sup>47</sup>.

<sup>46</sup> A *Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento*, a Rio-92, aconteceu no Rio de Janeiro, em 1992, contando com a participação de representantes de 178 países. A Rio-92 aprovou cinco importantes documentos: *Declaração do Rio de Janeiro; Agenda 21; Convenção sobre a Biodiversidade; Convenção sobre as Alterações Climáticas e Declaração sobre Florestas*. Durante a Conferência, ocorreu o *Fórum Global*, com a participação de 9.300 ONG's, que resultou na aprovação da *Carta da Terra*. Um maior detalhamento desta referências históricas questão pode ser encontrado em KITAMURA (1994).

<sup>47</sup> Capiberibe, João A. *Amapá Sustentável para o Século 21*. Macapá: Governo do Estado do Amapá, 1999.

Ao descrever o processo de formulação do PDSA, Capi relata em entrevista concedida a Elson Martins, João Paulo Capobianco, Rui Xavier e Zuenir Ventura<sup>48</sup>.

*Existe uma tese para combinação da atividade econômica com a atividade social e a preservação ambiental. Isso foi o que saiu da Eco-92. A Eco-92 difundiu as possibilidades de um novo modelo e eu formei um grupo de trabalho. Nós formamos um grupo de trabalho, primeiro para discutir o relatório Nosso Futuro Comum<sup>49</sup>. Depois passamos a discutir e vincular as idéias às possibilidades locais. Esse grupo foi formado no final de 1992, quando eu estava saindo da prefeitura. Em 1993, a gente amplia o grupo e começa a fazer um desenho para o Estado. Então levantamos as possibilidades econômicas, uma área onde havia uma barreira, porque não tínhamos uma visão muito clara da economia política na abrangência de um Estado. E fomos aprofundando a discussão e o debate. Chegamos à conclusão de que poderíamos criar projetos pontuais de desenvolvimento sustentável, achando que teríamos dificuldades de aplicá-los como política pública. Quando ganhamos o governo, já chegamos com o programa de uso racional dos recursos: da pesca, da floresta e da paisagem cênica para o turismo – com possibilidade de atividades econômicas sem destruir os recursos (MOULIN, 2000: 52-53). (os grifos são meus).*

Em síntese, os processos políticos que convergem para a eleição de Capi ao governo estadual sinalizam, em certa medida, elementos da construção de uma nova cultura política centrada na articulação entre os setores da esquerda e os seguimentos das classes populares que começam a se organizar, num efetivo processo de (re)fundação da sociedade civil.

Na perspectiva política, sinalizada pelo PDSA, destaco três níveis de mudanças estruturantes, implementadas no sentido de garantir as bases da governabilidade: a) reordenamento do modelo de gestão pública; b) constituição de novas estruturas institucionais e administrativas; c) novas formas de relação entre o Estado e a sociedade local.

Em relação à gestão pública, Capiberibe desenvolve um modelo com fortes contornos de “modernização” da ação dos agentes governamentais, instituindo sistemas de controle das contas públicas, conferindo ares de transparência à sua administração. A implementação de mecanismos de controle da gestão e das contas públicas colocam-se, naquele momento, como uma exigência da Lei de Responsabilidade Fiscal. Para além das exigências legais esse processo decorre da adesão do governo ao *Programa de Modernização*

<sup>48</sup> Esta entrevista está publicada em Moulin, Nilson (org). *Amapá: um norte para o Brasil*. 2ª Edição. São Paulo: Cortez, 2000.

<sup>49</sup> João Alberto Capiberibe refere-se ao relatório elaborado pela Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, criada pela Assembléia Geral da ONU em 1983. A Comissão foi presidida pela Senhora Brundtland, responsável pela publicação, em 1987, do documento denominado *Nosso Futuro Comum*, também, conhecido como *Relatório Brundtland*. Este documento contribuiu para a difusão do conceito de “desenvolvimento sustentável” em nível internacional. Sobre este tema ver, Godard (1997).

*da Gestão Fazendária*, desenvolvido pelo BID – Banco Interamericano de Desenvolvimento nos países Latino-Americanos.

As propostas contidas no PDSA exigiam, também, a constituição de uma nova base institucional. Cria-se, então, o Conselho Estadual de Desenvolvimento Sustentável; a Secretaria Estadual de Meio Ambiente – SEMA; a Secretaria Estadual de Ciência e Tecnologia – SETEC; a Fundação Estadual de Cultura – FUNDECAP; o Centro de Formação e Desenvolvimento de Recursos Humanos – CEFORH; a Agência de Promoção da Cidadania – AGEMP; a Agência de Desenvolvimento do Amapá - ADAP. Enfim, reorganiza-se a estrutura administrativa e institucional, na perspectiva de garantir bases de ação para os programas e projetos que compunham o PDSA.

Dentre o conjunto de mudanças desenvolvidas no governo Capi, considero relevante para análise do objeto desta investigação compreender as alterações na relação entre o Estado e a sociedade civil. O governo, em seu discurso, enuncia que a articulação com a sociedade deveria ocorrer, prioritariamente, em dois níveis: ***a valorização da cultura local e dos saberes das comunidades tradicionais e sua interlocução com o conhecimento técnico-científico***, com vista à construção de alternativas econômicas compatíveis com a preservação dos recursos naturais e, ainda, por meio da participação de organizações e entidades da sociedade na execução de projetos governamentais (MOULIN, 2000:53).

Não obstante às problemáticas e dificuldades que envolvem o processo de formulação de políticas públicas com recorte do uso sustentável dos recursos naturais no estado da Amazônia, o Governo Capiberibe promoveu ações significativas, importantes para a construção de uma cultura política pautada no respeito às especificidades locais, particularmente, aos saberes das populações tradicionais. O diálogo e a parceria política com os extrativistas do Laranjal do Jarí, que possibilitou a organização de sistemas de produção autogestionários e solidários, rompendo a dominação dos atravessadores; a política de agregação de valor aos produtos locais; a regionalização da merenda escolar; a produção dos fitoterápicos e, particularmente, a criação do *Programa Parteiras Tradicionais* são importantes indicativos do conjunto de mudanças promovidas pelo governo Capi, cujas repercussões materiais na vida dessas comunidades exigem análise específicas.

### 2.3. Cartografias do Simbólico: Mazagão, o lugar da tradição (re)significada

*Vamos até Mazagão*  
*Vamos até Mazagão*  
*Berço da cultura negra brasileira*  
*Ponto da nossa nação*<sup>50</sup>

Os versos de Antônio Messias retratam, de forma poética, como Mazagão é percebida no imaginário do povo amapaense. De fato, essa porção do Estado é vista como o berço da cultura popular, como o lugar de onde emanam as mais expressivas práticas culturais, ponto de resistência e de preservação de valores e manifestações culturais tradicionais. Mas o que faz de Mazagão o lugar da tradição? Que elementos históricos forjam essa construção no imaginário coletivo? Movida pela curiosidade em torno destas questões, elegi Mazagão, em 1998, como *locus* privilegiado de minhas incursões na condição de pesquisadora.

Em minhas reflexões, parto de uma compreensão-chave: *a força das práticas culturais na formação da sociabilidade local, aspecto fundante de todo fenômeno social*. Assim, venho privilegiando o universo dos símbolos, em suas múltiplas expressões, como o objeto de investigação e produção acadêmica. É com este foco que venho dirigindo meu olhar para Mazagão.

Durante anos, ouvi falar desse lugar como expressivo palco da cultura popular amapaense. Lugar de “preto”, símbolo de luta e da força da tradição. Berço do *marabaixo* – dança característica do Amapá que tem origem nas manifestações de escravos africanos. Mazagão é porto que ancora e faz emanar a história cultural que orgulha todo o Estado, constituindo espaço onde a identidade do povo é forjada no interior das manifestações culturais e religiosas. É um território cultural de lindas histórias, vividas e revividas a cada ano nas muitas festas religiosas ali encenadas, pedaço de terra que cresceu sob as bênçãos de São Tiago, o santo guerreiro.

O modo como Mazagão sempre me foi retratado, faz-me acreditar que é fundamental inserir a análise sobre os saberes e as práticas das parteiras tradicionais no interior das formas particulares de sociabilidade ali constituídas. Trata-se de uma comunidade

---

<sup>50</sup> Versos da música *Modinha Afromortista*, de autoria do poeta Antônio Messias, gravada por *Naldo Maranhão* no CD *Colheitando* que veio a público por volta de 1996.

tradicional amazônica, com multiplicidade de expressões e práticas culturais, nas quais interagem os elementos da natureza e do simbólico.

Assim, neste estudo sobre as parteiras tradicionais do Amapá, Mazagão é o contexto espaço-temporal onde construo minhas reflexões sobre o fazer dessas mulheres que povoam a vida cotidiana e o imaginário daqueles que habitam essa região.

O município de Mazagão está localizado ao sul do Amapá historicamente revestido de grande importância na formação sócio-cultural do povo do Estado. Segundo dados de 2000 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, o município de Mazagão possui área total de 13.189 km<sup>2</sup>, onde vive uma população de 11.986. As principais comunidades são: Mazagão Novo, onde fica a sede do município; Carvão comunidade que se autodenomina remanescente de quilombo e Mazagão Velho, considerado o centro das manifestações culturais e religiosas.

Como ponto de referência para a caracterização deste espaço, escolhi recuperar minha relação com esse lugar e com sua história. Na verdade, Mazagão sempre exerceu sobre mim um forte encanto. Inicialmente, não sabia com clareza as razões pelas quais me sentia tão atraída por um lugar onde nunca havia estado e que só conhecia através dos livros de história e das inúmeras narrativas de vizinhos. A primeira vez em que lá estive foi no final da década de 1990, durante a realização da pesquisa para a monografia do curso de especialização em Desenvolvimento Sustentável e Gestão Ambiental<sup>51</sup>.

Foi uma visita exploratória, com o intuito de avaliar as possibilidades de realizar o trabalho de conclusão do referido curso sobre aquele município<sup>52</sup>. À época, meu desejo era investigar as práticas, desenvolvidas pelas mulheres extrativistas que contribuíam para a preservação dos valores, do conhecimento, da biodiversidade e da cultura das comunidades ditas tradicionais.

De fato, considero Mazagão uma comunidade tradicional, pois a caracterizo com um município rural cuja base produtiva é a agricultura de subsistência e o extrativismo. Em sua área convivem populações ribeirinhas, grupos que se autodenominam remanescentes de quilombos e extrativistas.

---

<sup>51</sup> O Curso de Especialização em Desenvolvimento Sustentável e Gestão Ambiental foi realizado pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da Universidade Federal do Pará, em parceria com o Governo do Estado do Amapá entre outubro/ 98 e setembro/ 99. Durante todo o não, fiz inúmeras viagens para o município e, durante o mês de julho, acompanhamos todos os momentos da Festa de São Tiago, objeto de estudo da investigação que resultou na elaboração da monografia de conclusão do curso, intitulada “Mouros e Cristãos em Mazagão Velho: práticas culturais e mudanças”.

<sup>52</sup> Essa primeira visita foi realizada na companhia dos colegas Fernando Canto, Heraldo Teixeira e Hermano Araújo, que comigo, formavam uma das equipes para elaboração das monografias de conclusão do curso de especialização.

Com efeito, minha primeira ida presencial a Mazagão, no final de 1998 – tantas vezes visitado em meu imaginário - foi um momento de reconhecimento, de encontro com *homens e mulheres simples*<sup>53</sup> que constroem, dia a dia, a vida coletiva e a história do lugar. Foi igualmente um encontro com as inúmeras narrativas ouvidas durante anos.

Nessa primeira incursão, visitei a família do seu Tomé de Souza Belo<sup>54</sup>, e mantive uma longa conversa com ele e com sua esposa, exímia conhecedora das plantas da Amazônia e de seu poder curativo. Naquele dia, ela mostrou-me como é feita a extração do azeite da andiroba, planta muito popular em toda a região, largamente utilizada no tratamento de diversas inflamações.

Sem dúvida, aquelas poucas horas de conversas aumentaram, ainda mais, meu desejo de investigar as práticas desenvolvidas pelas mulheres das comunidades tradicionais<sup>55</sup>. Durante o ano 1999, voltei inúmeras vezes à localidade de Mazagão Velho para a realização da pesquisa de campo que resultou na elaboração da Monografia “*Mouros e Cristãos em Mazagão Velho: práticas culturais e mudanças*”, centrada na festa de São Tiago<sup>56</sup>.

As inúmeras viagens a mazagão permitiram-me ir consolidando questões na construção de uma linha de estudo sobre o resgate dos saberes e das práticas tradicionais. Os percursos de ida e volta transformam-se em verdadeiros momentos de discussão sobre a especificidade de Mazagão no cenário do Amapá. Com efeito, embora esteja separado de Macapá por apenas 31 quilômetros, o deslocamento até a cidade foi, e ainda é, difícil, exigindo para a sua realização cerca de duas horas: é preciso passar por duas balsas que cortam os rios Vila Nova e Matapi, o que torna demorado o trajeto.

Em cada viagem, minha atenção era despertada pela exuberância da beleza natural que marca o percurso até o município. A estrada de chão é margeada por uma diversidade de espécies vegetais, destacando-se a beleza exótica das bromélias - flores típicas da região amazônica - que quebram a “monotonia” dos predominantes tons de verde. São muitos os rios que circundam Mazagão, formando em seu entorno um belo labirinto cortado por água de rios, furos e igarapés<sup>57</sup>.

---

<sup>53</sup> Terminologia cunhada por José de Souza Martins no livro *A Sociabilidade do Homem Simples*. Na verdade, o autor não apresenta uma definição estruturada do termo *homem simples*, mas sua reflexão indica tratar-se do homem comum, imerso no cotidiano.

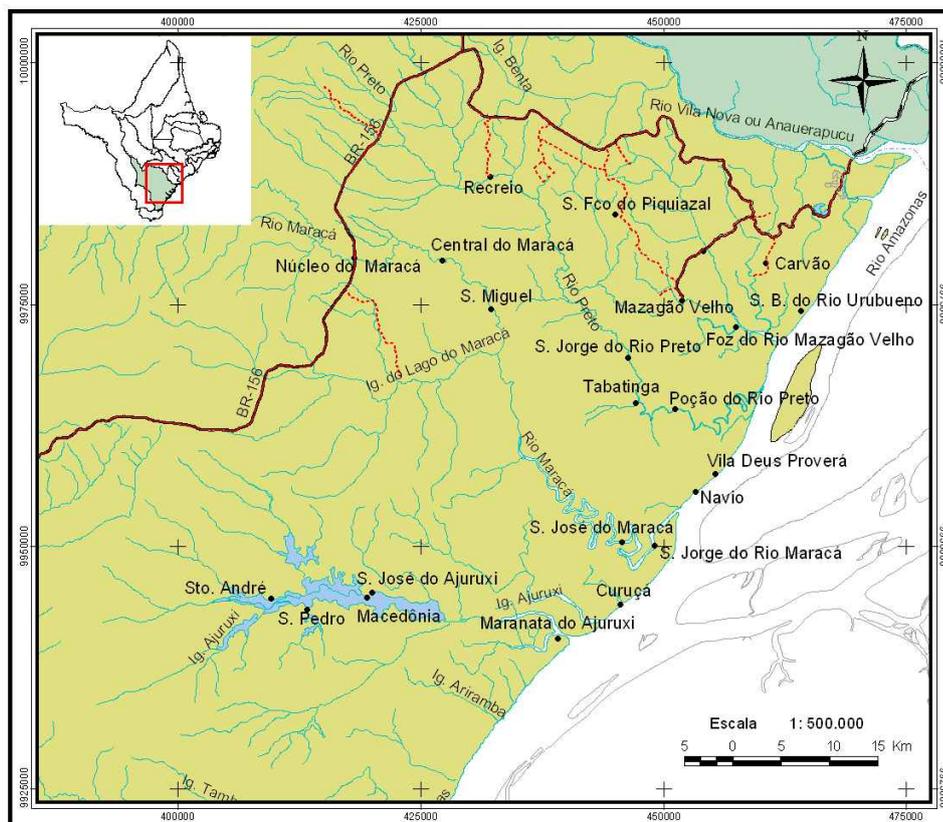
<sup>54</sup> O Seu Tomé - como é conhecido na região - é trabalhador rural e importante liderança na luta em defesa da cultura local e da preservação dos recursos naturais. Dirigente sindical, membro do Conselho Nacional dos Seringueiros e diretor da Escola Família Agrícola do distrito do Carvão.

<sup>55</sup> Infelizmente, o desejo de pesquisar as práticas das mulheres não se concretizou naquele momento, pois fui obrigada a optar por uma temática de aglutinasse outros interessados.

<sup>56</sup> A descrição da Festa de São Tiago será feita posteriormente ainda no decorrer deste capítulo.

<sup>57</sup> Conforme Loureiro (1995), os furos são pequenos braços de rios sem nascente própria. O termo igarapés é de origem indígena e significa caminho de canoa.

### Mapa do Município de Mazagão <sup>58</sup>



Na realidade, só muito tempo depois fui compreender que tamanho encantamento que o lugar exercia sobre mim, estava relacionado a dois aspectos peculiares que estão relacionados: o primeiro é a forte presença negra<sup>59</sup> na composição da comunidade; o segundo refere-se à riqueza de manifestações culturais e religiosas ali existentes. Vale destacar que, atualmente, duas localidades existentes no município – *Carvão e Mazagão Velho* – autodenominam-se *comunidades remanescentes de quilombo*<sup>60</sup> e, de fato, possuem uma presença negra expressiva em seu contingente populacional e fortes laços com as práticas culturais de origem africana.

<sup>58</sup> Elaborado pelo geógrafo *Edmilson das Mercês*, a época, técnico do Instituto de Pesquisas Tecnológicas do Amapá – IEPA.

<sup>59</sup> Sobre a presença negra no Amapá, ver Salles (1988). O autor informa que, segundo estimativas, no ano de 1788, ou seja, 18 anos após a criação da Vila de Mazagão, existiam em Macapá, e em seu entorno, cerca de setecentos e cinquenta escravos africanos.

<sup>60</sup> Para conceituar remanescente de quilombos busco fundamentação nas formulações de Acevedo e Castro. Segundo a análise das autoras esta categoria permite, na atualidade, a afirmação de uma identidade política fortemente marcada pela etnicidade, isto é, pelo pertencimento racial traduzido pelo reconhecimento de uma origem comum. Neste processo de reconhecimento, a luta em defesa do território deste grupos – as chamadas terras de preto - assume dimensão fundamental, pois o território constitui, para eles, síntese das construções sócio-históricas fundamentais.

Os relatos históricos informam que a presença negra no município está relacionada à origem de seus primeiros habitantes, trazidos de uma região da África, onde, hoje, se localiza o Marrocos. Inicialmente, a Vila de Mazagão, atual Mazagão Velho – fundada em 1770, recebeu 163 famílias, vindas da cidade africana de mesmo nome, que ali aportaram um ano depois<sup>61</sup>.

De fato, o projeto que resultou na fundação da pequena Vila de Mazagão<sup>62</sup>, criada em 1770, tinha o objetivo de garantir a ocupação de uma área que se tornara alvo da cobiça e das ocupações estrangeiras. Segundo França, *por ficar distante do núcleo mais fortificado da região – Belém – necessário se fazia implantar núcleos populacionais que assegurassem a posse portuguesa na Capitania do Cabo do Norte* (FRANÇA, 1980:04).

Estudos revelam que, nos primeiros anos, que se seguiram a sua fundação, a Vila experimentou uma fase de crescimento que lhe conferiu destaque no cenário regional, contribuindo, com sua produção de cereais, para o abastecimento da cidade de Belém, importante centro consumidor. Entretanto, as rivalidades entre os habitantes e as constantes epidemias marcaram o declínio econômico da Vila.

Assim, Mazagão tem sua formação ligada a importantes aspectos da vida do Estado e da própria região amazônica, na medida em que, se insere no âmbito da política de ocupação e defesa da Amazônia.

Contemporaneamente, Mazagão, nas inúmeras narrativas, é identificado a partir de dois aspectos distintos e contraditórios: *a estagnação econômica e a riqueza cultural*. O discurso hegemônico, já incorporado à retórica popular, descreve o município com um lugar de atraso, pobreza e poucas oportunidades de desenvolvimento. Observa-se, com frequência, que os relatos dos moradores sobre o local é impregnado de saudosismo. O passado é descrito como o período do crescimento, do progresso, do desenvolvimento. O presente é relatado como o tempo da escassez, da falta de oportunidades de trabalho, do incipiente desenvolvimento. A produção agrícola que, no passado, era exportada para outros pontos da região, hoje, é insuficiente para abastecer o município. Esse fato tem contribuído para a difusão da imagem de Mazagão como **“lugar de fome”**.

Em contraposição a imagem de pobreza e estagnação econômica que identifica Mazagão, no discurso de diferentes atores, constato a existência de uma construção discursiva que representa o município como o mais expressivo centro das manifestações culturais

---

<sup>61</sup> A Vila de Mazagão ou Nova Mazagão, como foi denominada em sua origem, foi criada, em 1770, pelo Capitão Geral Fernando da Costa Ataíde Teive governador do Estado do Grão-Pará.

<sup>62</sup> A Vila de Mazagão foi construída na área onde fica localizado, hoje, o distrito de Mazagão Velho, considerado o centro das manifestações culturais do município.

populares. Assim, convivem no contexto do Estado do Amapá duas imagens contraditórias deste lugar: pobreza econômica e rica produção cultural.

Incidindo um olhar crítico-reflexivo sobre Mazagão, no atual cenário, percebo que neste município, parecem conviver três realidades diferenciadas em meio ao chão comum da estagnação econômica e da pobreza e todo o seu elenco de decorrências: a realidade de tons urbanos de Mazagão Novo; a realidade cultural e religiosa de Mazagão Velho; a realidade de mobilização política e organização comunitária do povo do Carvão. Senão vejamos!

Em Mazagão Novo - sede administrativa do município - a vida transcorre em certo clima de urbanidade, presente nas instituições públicas, na rede bancária, no seu tímido centro comercial, na agitação noturna na praça central, localizada em frente às escolas e aos bares. É o local onde está a maior concentração de pessoas. Trata-se de uma pequena cidade, cortada por uma dezena de ruas e banhada em toda sua frente por um majestoso rio que, no final de semana, converte-se em ponto de encontro dos habitantes do lugar.

Nas ruas já se observa certa agitação. Lembro-me que as primeiras viagens feitas ao local fizeram-me acreditar que ali só moravam jovens e crianças, despertando-me o desejo de ver os velhos e velhas, portadores da memória do lugar. Sentia falta da presença das mulheres no mosaico da vida cotidiana, personagens que, efetivamente, só emergiram no decorrer do tempo. Minha primeira imagem foi de um espaço totalmente “sitiado pela juventude”. A pujança de vida, materializada na presença das crianças e dos jovens, contrasta, entretanto, com o aspecto de abandono do local. As ruas esburacadas parecem intransitáveis, o lixo e o mato amontoam-se em suas margens. Vejo uma cidade totalmente desprovida de cuidados, dando vazão à imagem do abandono pelos poderes públicos<sup>63</sup>.

Já Mazagão Velho é um lugar carregado de poesia. Ali o tempo corre lentamente, embalado pelo canto dos japins que fazem seus ninhos – verdadeiras obras arquitetônicas – nas imensas mangueiras que enfeitam a frente do pequeno vilarejo, margeado pelo rio Mazagão. Ao chegar, os visitantes são brindados com uma sinfonia que invade a alma e encanta os olhos. Recentemente, a Vila recebeu de volta as ruínas da Capela de São Tiago, construída pelos seus primeiros habitantes, em reverência ao padroeiro trazido da África.

No contexto do município, o pequeno distrito de Mazagão Velho é considerado o ponto de onde as práticas culturais e religiosas emanam com mais força, constituindo a marca identitária da comunidade local. Um aspecto revelador da expressividade dessas práticas na

---

<sup>63</sup> Em conversas informais com os moradores ouvi vários relatos sobre corrupção nas administrações municipais, desvios e mal utilização dos recursos públicos. A prefeitura ficou impedida, por diversas vezes, de receber repasses constitucionais em razão de irregularidades na execução de convênios, objetos de parcerias com as instituições do governo federal.

construção da identidade do município de Mazagão é o *ciclo santoral* formado por dezessete festas religiosas<sup>64</sup>, realizadas no decorrer do ano.

Tais festas são estruturadas articulando elementos do sagrado e do profano. Com efeito, constituem-se em instâncias de construção, organização e expressão do universo de símbolos e significados que conformam a vida coletiva. A realização das festas de santo gera grande mobilização na comunidade, pois envolve desde a organização das novenas até a arrecadação de doações para a preparação de leilões que ocorrem após as celebrações litúrgicas. Organizar as festas exige, portanto, a atuação de um grupo que deve promovê-la, convocar outros participantes, divulgar seu significado.

A Igreja de Nossa Senhora da Assunção - em torno da qual a vila cresceu - é um marco histórico importante e ponto central das inúmeras *celebrações religiosas* realizadas durante todo o ano, dentre as quais merece destaque a festa de São Tiago. De fato, dentre todas as festas religiosas da Vila de Mazagão Velho, a Festa de São Tiago, realizada há 227, é, sem dúvida, a mais importante, não somente pelo número de pessoas dos diferentes municípios e localidades do Estado do Amapá que participam das celebrações, mas também, pelo seu significado na formação da identidade daquele grupo comunitário.

Durante a festa, a Vila transforma-se em palco e revive as batalhas entre mouros e cristãos. Ela é uma celebração das lutas na antiga Mazagão africana (Marrocos), onde os mouros (negros) expulsam os portugueses (brancos) e tomam posse da cidade. Curiosamente, na representação das batalhas em Mazagão Velho, os brancos - representantes dos cristãos - são os vitoriosos e os mouros, os derrotados. Essa inversão aparece até mesmo nas imagens sacras, guardadas na igreja de Nossa Senhora da Assunção. No altar uma impressionante imagem em que São Jorge está em posição de enfiar uma lança em um mouro negro.

Essa festa compõe-se de uma série de cerimônias com *encenificação*<sup>65</sup> e dramaturgia diferentes. Tais representações reconstroem uma história, uma epopéia, fatos decorrentes de ações heróicas. As cenas da representação teatral e dos rituais religiosos ocorrem nos dias 24 e 25 de julho. Na realidade, as festividades se iniciam desde a madrugada do dia 16 de julho, quando os moradores despertam com os fogos de artifício e ao som secular dos sinos que caracterizam as festas católicas populares. Nesse dia o Arauto<sup>66</sup> sai às ruas, no

---

<sup>64</sup> Dentre as festas realizadas durante o ano pelo povo de Mazagão Velho estão as comemorações a São Sebastião, Divino Espírito Santo, Nossa Senhora da Piedade, Nossa Senhora Aparecida, Nossa Senhora da Conceição.

<sup>65</sup> Termo aqui usado para generalizar as ações contidas nas cenas dos diversos episódios do espetáculo. É a construção, pelos atores populares, das cenas do drama.

<sup>66</sup> O Arauto é uma das principais figuras da Festa de São Tiago. É ele quem anuncia, com toques de tambor (caixa), o início das cenas e cerimônias.

meio da tarde, anunciando a transladação da imagem de São Tiago. E à noite comecem as novenas, com ladainhas cantadas em latim, no interior da única Igreja do lugar, construída nos anos 20 do século passado.

No ciclo da festa, é no dia 24 de julho, a partir das 4:00h da manhã, que se intensificam as comemorações. A Alvorada Festiva ocorre com a explosão de fogos e disparos de espingarda (com pólvora seca), num barulho ensurdecedor. Nesta madrugada, ainda com dia escuro irrompe, entre os fogos, uma multidão vinda dos diversos salões de festa do arraial, em direção à residência da “figura”<sup>67</sup> que representará São Tiago, nos próximos dois dias. A rua fica tomada por um cortejo que traz à frente dois *rufeiros* - tocadores de tambor ou caixa - tocando ritmos que se ouvirão constantemente no decorrer da festa. Adentram as casas dançando o *Vominê*<sup>68</sup>, uma espécie de dança de salão em que só os homens dançam em círculo e evoluem dando dois passos à frente e uma parada, cantando uma música desprovida de melodia. De fato, mais parece um grito guerreiro, é quase uma fala, de uma só nota musical<sup>69</sup>. Ao longo desse dia, tem início a dramatização com a entrega dos “presentes envenenados” enviados pelos mouros aos cristãos<sup>70</sup>.

O ponto alto da festa ocorre no dia 25 com a realização do círio. Neste dia, após a alvorada, os rufeiros vão convocar as “figuras” para o Círio, acompanhados de mouros e cristãos. Eles convocam primeiro o *Menino Caldeirinha*, em seguida, *São Jorge* e, finalmente, *São Tiago* para dirigirem-se, em cortejo, à capela. Na saída do círio, São Tiago faz o juramento levantando a espada e gesticulando o sinal da cruz<sup>71</sup>. Durante o cortejo, São Jorge conduz a bandeira cristã - branca com bordados cor de ouro com duas espadas cruzadas em vermelho. Os cavaleiros caminham em fila indiana: cristãos à direita e mouros à esquerda.

<sup>67</sup> Esta denominação é dada as principais personagens da batalha entre mouros e cristão, representadas na encenação por atores populares da comunidade de Mazagão.

<sup>68</sup> Também chamado “Vamonê” ou “Vaminê” e grafado “Vamonez”, “Vomonez”. Nunes Pereira in “O Sahiré e o Marabaixo”. Ed. Fundação Joaquim Nabuco, 2ª edição, Recife, 1989. O autor informa que a expressão significa “Vamos neles”. O termo merece ser discutido: Ir aonde? Ao baile? À luta contra os mouros?

<sup>69</sup> *Eh! Eh! Eh! Vominê, Vominê, Vominê! / Eu quero, eu quero, eu quero / Eu quero uma bolachinha*. Após o canto e a dança, as mulheres da casa servem o café da manhã aos brincantes. Este serviço é obrigação tradicional dos familiares ou donos da casa onde reside o ator que representará São Tiago, também chamado “figura” de São Tiago.

<sup>70</sup> A dramatização da Festa de São Tiago inicia com a entrega dos presentes dos mouros aos cristãos. Reza a lenda que, cansados de tanta guerra contra os cristãos portugueses radicados na cidade de Mazagão (hoje El Jadida, no Marrocos), os muçulmanos resolveram viver em paz. Para tanto, na tentativa de agradar seus antigos inimigos, enviaram-lhes presentes: jóias, braceletes, adornos e muitas iguarias. Mas estes presentes faziam parte de uma cilada moura: estavam envenenados. Desconfiados, os cristãos examinaram os artigos e confirmaram a suspeita. Realizaram então uma contra-ofensiva: guardaram uma parte dos alimentos e a outra jogaram furtivamente na granja onde os mouros recolhiam seus animais.

<sup>71</sup> Em seu juramento ele diz: *Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, juro pela cruz de minha espada que defenderei a fé cristã contra os inimigos, que só a colocarei na bainha, quando der por fim esta batalha, com a nossa vitória*.

São doze mouros e oito cristãos. Entre eles, um mouro carrega uma bandeira vermelha com espadas cruzadas em branco. A procissão termina com a realização de uma missa campal em frente à igreja matriz. No final do dia, a festa se encerra com a batalha final entre mouros e cristãos e a anunciada vitória de São Tiago<sup>72</sup>. Toda essa encenação é assistida por milhares de pessoas sob forte emoção e encantamento<sup>73</sup>.

Por fim, o terceiro espaço de realidade diferenciada é o Distrito do Carvão. Essa localidade caracteriza-se como o pólo de efervescência política e organização comunitária do município. Nas duas últimas décadas, os movimentos sociais experimentaram um expressivo fortalecimento naquela região. Esse crescimento articula-se à luta política dos trabalhadores rurais e dos ambientalistas da Amazônia, cuja expressão maior é o líder seringueiro Chico Mendes. A criação, em 1985, do Conselho Nacional dos Seringueiros – CNAS representa um marco na organização daquela comunidade que, juntamente com diversos segmentos das populações tradicionais, defendiam a construção de uma política agrícola e desenvolvimento que considerasse as especificidades culturais e ambientais dos povos amazônicos<sup>74</sup>. Outro importante momento de fortalecimento da organização dos atores locais foi criação do GTA – Grupo de Trabalho Amazônico durante a Eco 92, realizada no Rio de Janeiro.

A inserção militante de uma vanguarda política de moradores nestas instâncias de organização contribuiu para a realização de significativas ações voltadas para a melhoria da qualidade de vida das comunidades da região. Dentre estas destaco a criação das Escolas Família Agrícola do Carvão e do Maracá<sup>75</sup> e o estabelecimento da reserva de Desenvolvimento Sustentável do Maracá. As escolas, criadas por iniciativa da própria comunidade, através de sua organização em associações, trabalham com um referencial pedagógico diferenciado das escolas da rede pública de ensino, aliando à formação técnica, especificidades culturais, produtivas e ambientais do lugar.

*A pedagogia da alternância* – como é denominado o instrumental técnico-pedagógico adotado - organiza o processo de ensino/aprendizagem de modo que os educandos

---

<sup>72</sup> Trata-se na realidade de uma batalha constituída de seis episódios: descoberta do Atalaia entre os mouros; morte do Atalaia; armadilha dos cristãos para os mouros; o rapto das crianças cristãs; um corpo por um estandarte (a troca); tomada do estandarte – batalha final.

<sup>73</sup> Monografia intitulada “*Mouros e Cristãos em Mazagão Velho: práticas culturais e mudanças*” apresentada ao Curso de Especialização em Desenvolvimento sustentável e Gestão Ambiental do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – NAEA da Universidade Federal do Pará em setembro de 1999.

<sup>74</sup> Uma análise mais aprofundada dos movimentos sociais na Amazônia e de sua luta em defesa da construção de política de desenvolvimento compatíveis com as especificidades locais pode ser encontrada nas formulações do Prof. Carlos Walter Porto Gonçalves (2001), no livro *O desafio da Sustentabilidade: um debate socioambiental no Brasil*, organizado por Gilney Vianan, Marina Silva e Nilo Diniz..

<sup>75</sup> No Amapá, foi constituída no final da década de 1990 a Rede de Associações das Escolas Família Agrícola que reúne as EFA’s do Pacuí, Perimetral Norte, Carvão e Maracá.

passem quinze dias na escola e quinze dias em casa, acompanhando as atividades produtivas realizadas por suas famílias e testando os saberes e conhecimentos discutidos nas aulas. A criação da reserva representou passo relevante para a garantia do uso racional dos recursos naturais fundamentais à manutenção da vida daquelas populações. De fato, a organização comunitária representa um caminho que se desenha na busca de melhores alternativas de desenvolvimento na defesa e permanência das práticas culturais e religiosas da comunidade local.

Reconheço a importância dessas iniciativas fruto da organização da comunidade local para ampliar as alternativas de trabalho, as possibilidades de permanência dos homens e mulheres que vivem na floresta, e o acesso a novas formas de produção compatíveis com as especificidades ambientais. No entanto, identifico sérios problemas que dificultam o incremento de atividades econômicas na região. Na verdade, as atividades produtivas desenvolvidas na localidade têm contribuído para aprimorar práticas de convivência sustentável com a biodiversidade. Todavia, sua capacidade de incrementar a renda das famílias é, ainda, muito incipiente.

Em síntese, o Distrito do Carvão representa e, ao mesmo tempo, inspira novas possibilidades de transformações, de mudanças que articulam em seu interior elementos do tradicional e da cultura urbana emergente. De fato, percebo que este novo é uma via de transformação, que ainda não tem impactado de forma mais efetiva no conjunto da vida da comunidade, contribuindo para romper o saudosismo e a inércia daqueles que insistem em viver de um passado distante.

Mazagão é esse universo de diversidade, como a própria Amazônia. Escolhi esse espaço como campo de pesquisa porque compreendo que a riqueza das práticas culturais que caracterizam o local incide de forma diferenciadas sob a atuação dos diferentes sujeitos sociais. Assim, acredito que a atuação das parteiras ganha contornos muito particulares no contexto espaço-temporal de Mazagão. Esse município tem um expressivo número de parteiras em atuação além de possuir uma associação organizada e em atuação. Esse é um aspecto importante para esse estudo, pensar o fazer das mulheres parteiras tradicionais inseridas em um contexto sócio-histórico caracterizado pelas formas de sociabilidades amazônicas.

Foi nesse cenário de impressionante beleza natural e marcado pela força de manifestações culturais e religiosas que me deparei com universo de saberes-fazeres das parteiras da floresta e cujo encontro inspirou a sistematização aqui esboçada.



---

**CAPÍTULO III**  
**MULHER, CULTURA E TRADIÇÃO: um recorte no**  
**universo amazônico**

### 3.1. Natureza e Cultura: convergências gestadas nos saberes e fazeres das mulheres amazônicas

*Daí surgiram divinas parteiras  
Mulheres guerreiras  
Enviadas por Deus  
Com suas rezas, ervas caseiras  
E a missão verdadeira  
De ajudarem os seus*

Analisando a produção teórica sobre as mulheres amazônicas tenho, de imediato, a impressão de que a relação natureza e cultura não vem ocupando lugar destacado nas formulações recentes. Essa relação é tratada, em geral, de modo implícito e tangencial.

No âmbito específico do estudo dos saberes e das práticas das parteiras tradicionais amazônicas, a relação natureza-cultura ganha lugar de centralidade, por duas razões fundamentais: Em primeiro lugar, o saber-fazer das parteiras constitui prática social consolidada e legitimada em contextos espaços-temporais específicos, em que natureza e história conjugam-se como dimensões inteiramente imbricadas, não dicotômicas, ainda que permeadas por tensões, contradições e especificidades. Um olhar apurado sobre essas dimensões reverte-se de grande importância porque ambas incidem de forma peculiar sobre a construção do feminino no contexto particular das comunidades tradicionais amazônicas, na medida em que adensam experiências individuais e coletivas de conteúdos qualitativamente diferenciados, pois orientadas por outra racionalidade que extrapola o racionalismo formalista e instrumental.

Essa abordagem deve ser conduzida com gestos teóricos cautelosos, evitando generalizações absolutizantes que esvaziem a pluralidade de experiências femininas construídas em um espaço tal diverso como a região Amazônica. Preocupa-me igualmente que a reflexão sobre natureza e cultura não se restrinja ao campo da epistemologia. Este pode constituir-se ponto de partida, mas precisa ampliar-se, percorrendo dimensões concretas dos elementos da identidade feminina, de suas experiências e dos sistemas de significados que ordenam suas práticas.

De fato, pensar as dimensões da natureza e da cultura como instâncias convergentes nos fazeres/saberes das mulheres amazônicas é uma tarefa complexa, que deve ser conduzida com cuidado, evitando referendar posturas epistemológicas e práticas políticas equivocadas e simplistas que corroboram para uma visão do feminino com essencialmente

natural, perspectiva, em grande parte, responsável pela construção de um sistema de desigualdades e de violências de gênero. A trilha de análise que construo, nesta investigação, caminha na direção oposta a essas posturas epistemológicas.

Na verdade, afirmar natureza e cultura como campos convergentes nos saberes/fazer das mulheres amazônidas, não implica, por exemplo, adesão aos princípios do “eco-feminismo” – campo teórico-político que preconiza a primazia da singularidade das experiências femininas diante da natureza. Numa crítica a essa perspectiva, Bila Sorj lembra que *a ênfase na dimensão natural do feminino deve ser tratada com muita cautela porque foi justamente ao redor desta idéia que se construiu um sistema de discriminações e exclusões, não apenas com relação ao gênero como também à raça e a vários povos* (SORJ, apud WOLFF, 1999:20).

Em sintonia com a reflexão construída por Bila Sorj, ao defender cautela com as abordagens de caráter naturalizantes, proponho uma via analítica que articula duas dimensões diferenciadas, porém, em estreita comunicação. A primeira dimensão a ser considerada para situar os conhecimentos e as práticas das mulheres que vivem nas comunidades tradicionais da Amazônia refere-se à compreensão de que os saberes/fazer humanos - aí incluídos os conhecimentos e as práticas pertencentes às mulheres - são produzidos sob determinadas condições objetivas e subjetivas, configurando construções históricas e sociais.

A segunda remete à necessidade de inserir os saberes e as práticas das mulheres amazônidas na complexa teia de relações sociais de gênero<sup>76</sup>. Minha escolha torna necessário um parêntese para explicitar minha compreensão acerca do conceito de *relações sociais de gênero*. O entendimento das possibilidades analíticas abertas por esta categoria – fundamental à construção desta investigação - é claramente demarcado nas formulações de Pacheco<sup>77</sup>. Para ela,

*a) O conceito explica as identidades e papéis masculino e feminino como construção histórica e social, sujeita portanto à mudanças. Essa construção tem uma base material e não apenas ideológica, que se expressa na divisão sexual do trabalho.*

*b) As relações de gênero são hierárquicas e de poder dos homens sobre as mulheres; através dessas relações começamos a apreender o mundo.*

<sup>76</sup> O conceito de gênero foi formulado pelo movimento feminista, constituindo expressivas contribuições para a explicação teórica das múltiplas formas de opressão das mulheres.

<sup>77</sup> A autora formular a sistematização aqui apresentada inspirada nos estudos de Farias e Nobre (1997:31-32), destacados no artigo Agricultura Familiar: sustentabilidade ambiental e igualdade de gênero. In **Perspectivas de Gênero: debates e questões para as ONG's**. Recife: GTGênero – Plataforma de Contrapartes Novib / SOS Corpo Gênero e Cidadania, 2002.

c) *As relações de gênero estruturam o conjunto das relações sociais; os mundos do trabalho, da cultura e da política se organizam a partir dos papéis masculinos e femininos.*

d) *Gênero contribui para superar as dicotomias entre produção e reprodução, entre privado e público e mostra como mulheres e homens estão ao mesmo tempo em todas as esferas.*

e) *A análises de gênero deve ser indissociada das análises de classe, raça, idade, vida urbana e rural e momento histórico (2002:141).*

Retornando à via analítica proposta, destaco, em relação à primeira dimensão, que situar a construção dos saberes/fazerem das parteiras no interior de determinadas condições objetivas/ subjetivas, historicamente construídas, descola a análise para outras perspectivas, que ajudam a romper os determinismos presentes em diversas abordagens. Partindo desta compreensão, é possível avançar no entendimento de que as condições objetivas – aqui compreendidas para além condições dadas para os processos de produção de mercadorias – nas quais homens e mulheres encontram a possibilidade de produção/reprodução de suas vidas, tanto nas esferas material quanto espiritual, são marcadas pelas especificidades espaciais e ambientais nas quais vivem.

Trazer esta afirmação para o contexto da região amazônica, significa dizer que suas comunidades tradicionais desenvolvem formas peculiares de organização produtiva e social que se diferenciam de contextos urbanos industrializados, promovendo interações entre homens, mulheres e o ambiente com conteúdos e formas diferenciadas<sup>78</sup>.

Nestes contextos particulares, evidencia-se com maior expressividade o estreitamento das fronteiras entre o mundo natural e as construções culturais/sociais. As formas de vidas, de organização social e produção dos saberes sobre o mundo não reproduzem a ordem dicotômica e fragmentária que preside a moderna racionalidade cientificista. De fato, esta constitui uma chave analítica importantíssima para conduzir ao reconhecimento de que *a crença de que nossos conceitos abstratos de “coisas” e de “eventos” isolados são realidades da natureza é uma ilusão (CAPRA, 1999:103).*

Na verdade, a idéia de um mundo naturalmente fragmentado e dual – tão cara às chamadas ciências naturais – tem sido alvo de profundos questionamentos. A realidade, o mundo real não é formado a partir de fragmentos isolados, ela – a realidade – é constituída e, ao mesmo tempo, constitutiva de uma totalidade complexa e contraditória, síntese de múltiplas interações. Para ilustrar minha concepção, retorno às elaborações de Capra, ao afirmar que

---

<sup>78</sup> As formas particulares de relação das populações tradicionais amazônicas com os recursos naturais foram tratadas, de modo mais detalhado, no capítulo anterior.

*Na vida cotidiana, não nos apercebemos dessa unidade de todas as coisas, em vez disso, dividimos o mundo em objetos e eventos isolados. Essa divisão é, por certo, útil e necessária, para enfrentarmos com sucesso nosso ambiente de todos os dias; contudo, essa divisão não é uma característica fundamental da realidade. Trata-se, na verdade, de uma abstração elaborada pelo nosso intelecto afeito à discriminação e à categorização (CAPRA, 1999:103). .*

No sentido apontado pelo autor, é necessário compreender que esta forma dicotômica de pensar/conhecer a realidade tornou-se hegemônica no mundo ocidental com a consolidação da ciência moderna. No entanto, esse paradigma dominante não é a única forma de apreender a realidade, mesmo que se apresente como o único aceito e legitimado social, político e cientificamente. É preciso lembrar, também, que este modelo de ciência está vinculado aos processos de consolidação do capitalismo e do desenvolvimento de suas bases produtivas. Este sistema preconiza, em sua gênese, a necessidade do domínio da natureza, de sua domesticação e da mercantilização de seus potenciais.

Sobre a temática são ilustrativas as formulações do sociólogo Boaventura de Souza Santos (2002). Inspirada em suas elaborações, analiso a relação/distinção entre natureza-cultura a partir da perspectiva ôntica, sem desconsiderar suas devidas conseqüências epistemológicas. Em seus estudos, Santos, evidencia como a ciência moderna constrói e consolida uma episteme na qual a natureza é colocada em oposição à história e à cultura. Assim, a natureza é apresentada como algo exterior e em oposição ao humano, vista como instância a ser dominada no processo de desenvolvimento da economia. Sobre esse conjunto de questões, é emblemática a formulação do autor apresentada a seguir:

*Enquanto a distinção entre **sujeito** e **objeto** é uma distinção epistemológica que supostamente tem conseqüências ônticas (realidade, mundo real), a **distinção entre natureza e cultura/sociedade é supostamente uma distinção com conseqüências epistemológicas**. No entanto, as trajetórias das distinções epistemológicas e ontológicas nos últimos cem anos são muito divergentes. **Enquanto a distinção epistemológica se consolidou e aprofundou com o desenvolvimento tanto das ciências naturais como das ciências sociais, a distinção ôntica atenuou-se** à medida que o desenvolvimento tecnológico foi transformando a natureza num artefato planetário. Com isto, a cultura passou de artefato intrometido num mundo de natureza à expressão da conversão da natureza em artefato total. Aliás, é possível argumentar que esta transformação só foi possível porque a natureza enquanto objeto de conhecimento foi sempre uma entidade cultural e que, por isso, desde sempre as ciências ditas naturais foram sociais (SANTOS, 2002:85). [grifos meus]*

Não obstante aos processos de aproximação entre as esferas da natureza e da cultura, particularmente no plano real, percebo que, de fato, as dualidades construídas no

plano epistemológico – pelos modelos de inspiração instrumental - ganham “expressão concreta e existência real” no contexto da vida coletiva, fazendo com que os sujeitos passem a viver e organizar a vida cotidiana a partir de dicotomias e de ambivalências.

Em verdade, não tenho a pretensão de aprofundar tais questões nos limites desta dissertação. Recorro a elas e às elaborações dos autores como recurso que irá ajudar-me a promover a desconstrução, no plano analítico, das visões que advogam a primazia do feminino no diálogo entre a humanidade e a natureza. Como é possível observar, a partir do debate com os autores, a dicotomia entre estas duas instâncias (natureza/cultura) apresenta-se, primordialmente, como uma construção epistemológica que referenda um modelo hegemônico de conhecimento, essencial à reprodução da ordem societária capitalista.

Deste ponto de vista, demarcar as interações entre natureza e cultura gestadas nas convergências de saberes e fazeres das mulheres amazônicas não implica reivindicar uma suposta dimensão essencialmente natural do feminino. Este esforço significa, de outro modo, descortinar racionalidades antagônicas às hegemônicas, nos circuitos de produção de conhecimento.

É interessante notar que a razão instrumental capitalista, consolidada como razão masculina – fundada na hierarquização das relações entre os gêneros - *atribui lugares subalternos e inferiores às mulheres, aos seus saberes e as suas práticas.*

*Em um tempo em que lembrar à humanidade sua dimensão natural significava atraso e reacionarismo, identificar as mulheres como mais próximas da Natureza significava diminuí-las, colocá-las, de certa maneira, aquém do Humano, monopolizado pelos homens, situá-las em um plano inferior de desenvolvimento, o que necessitava a necessidade de tutela e controle. O lugar inferior ocupado pelas mulheres na relação com os homens teve, ao mesmo tempo, como causa e efeito, numa circularidade perfeita, a identificação por todos – inclusive pelas mulheres – do Feminino com animalização, com atração descontrolada pelo prazer, com ameaça ao princípio da realidade que supostamente, funda a civilização pelo viés do controle instintual e do primado da Razão (OLIVEIRA, 1999:16).*

Também, ao longo da história, diferentes discursos e práticas sociais aproximam o feminino do irracional, do sensível, do intuito, instâncias desqualificadas em relação ao mundo e à racionalidade masculina. Esse trabalho de naturalização da inferioridade feminina, não é obra do acaso, mas fruto de uma longa construção sócio-cultural. Como lembra Bourdieu (2002) *aquilo que, na história, aparece como eterno não é mais que o produto de um trabalho de eternização que compete a intuições interligadas tais como a família, a igreja, a escola.*

As formulações de Bourdieu lançam luzes importantes para a análise das práticas de saúde e cuidado desenvolvidas pelas mulheres amazônidas, particularmente, àquelas circunscritas à esfera da chamada medicina popular, em particular, o parto domiciliar realizado pelas parteiras. Tais práticas, embora, tenham sua eficácia reconhecida pelas comunidades tradicionais, sofrem recorrente desqualificação no âmbito dos discursos e das práticas médicas. Estes discursos fundamentados no saber erudito não reconhecem os saberes de base popular, atribuindo-lhes lugar de inferioridade/sublatenidade, posto que os conhecimentos populares não têm inspiração nos princípios de objetividade da ciência moderna.

### **3.2. Saber-Fazer Feminino: construção de formas peculiares de sociabilidade nas comunidades tradicionais amazônicas**

No primeiro tomo do livro *Mulher e Modernidade na Amazônia*, a professora Maria Ângela D’Incao faz uma significativa provocação a suas leitoras. Ela pergunta:

*teria a mulher, na Amazônia moderna, situações de vida tão discrepantes daquela do restante do país que merecesse uma análise particular? Pautada no modo como a Amazônia se insere na economia nacional e global, a maneira como a modernidade se manifesta, na região e onde presenciamos uma vida social tecida pro diferentes grupos, em distintos tempos referenciais e diferentes expectativas (1997:354).*

Partilho da ousadia da autora ao assegurar que, de fato, as condições de vida das mulheres amazônicas discrepam em relação àquelas das mulheres de outros lugares do país. Nesta Amazônia plural e heterogênea, vivem mulheres com experiências diversas e inserções sociais e econômicas bastante diferenciadas. Na verdade, a inserção das mulheres na dinâmica econômica e sócio-cultural das comunidades da região não é um processo linear. Esse processo é permeado por contradições, tensões e especificidades inerentes a cada contexto histórico determinado.

Assim, a tarefa de desvelar os fios que tecem a sutil relação entre os saberes/fazeres das mulheres e as formas de organização sócio-comunitárias peculiares às comunidades tradicionais da Amazônia coloca a exigência da demarcação de uma questão fundamental. Senão vejamos: da mesma forma que não é possível falar numa Amazônia unitária e homogênea, não é possível conceber que as mulheres amazônidas, seus saberes e suas práticas, também, se constituam de forma homogênea. Na verdade, as mulheres da

Amazônia são plurais, diversas, assim como, seus saberes e fazeres, marcados pelos contextos particulares onde vivem. Considerar essa diversidade permite reconhecer que as mulheres extrativistas de Mamirauá partilham experiências diferenciadas das quebradeiras de coco babaçu, no Maranhão e/ou das trabalhadoras rurais do Meio Tocantins.

No interior de cada contexto, em particular, as dimensões sociais de gênero articulam outras dimensões estruturantes da vida cotidiana dessas populações, tais como: o trabalho no extrativismo, na pesca, na agricultura - no caso de Mazagão, espaços da produção e de satisfação das necessidades materiais; as práticas culturais e religiosas; o convívio comunitário. Todas estas esferas de construção e exercício da sociabilidade são entrecruzadas pelas relações de gênero. De fato, uma análise conseqüente não pode prescindir de olhar sob as complexas relações sociais entre os gêneros, particularmente do lugar e dos papéis sociais atribuído às mulheres.

As relações de gênero são iminentes a este estudo, caracterizado por adentrar o universo feminino, buscando desvendar os significados dos saberes e fazeres circunscritos ao corpo da mulher, à gravidez e ao nascimento. Remonta a saberes/fazeres relativos à sexualidade feminina e a sua vida reprodutiva. Assim, tomo a categoria gênero, como referência analítica, em dimensões teóricas e políticas, buscando compreender como as relações entre homens e mulheres aparecem expressas nas experiências de vida e trabalho das mulheres amazônicas, particularmente as parteiras tradicionais.

Analisando inúmeros estudos/pesquisas que tratam das condições das mulheres nas sociedades amazônicas, em particular no cotidiano das populações tradicionais, identifico, em muitos deles, relatos importantes sobre o lugar ocupado pelas mulheres no interior das relações sócio-comunitárias.

Em seus estudos sobre a participação das mulheres na produção agrícola familiar na Amazônia, Santos (1997) destaca que, na esfera produtiva, o trabalho feminino é marcado pela subvalorização e pela invisibilidade, postura que articulam um conjunto de fatores que negam sua efetiva contribuição para a economia familiar. Aliam-se a essa perspectiva, discursos e práticas que, via de regra, consideram o trabalho das mulheres no espaço doméstico como não trabalho, identificando-o como mera atividade de manutenção da esfera da reprodução do grupo familiar. Mesmo quando participam das atividades produtivas como a pesca, o extrativismo e o trabalho no roça, as mulheres desempenham atividades consideradas subsidiárias, de menor peso no jogo comercial e econômico, sendo geralmente consideradas ajudantes, desempenhando um papel de complemento do trabalho masculino. O trabalho das

mulheres, nestes grupos, está direcionado para *as tarefas de subsistência e para o cuidado com o grupo doméstico* (D'INCAO & COTTA JÚNIOR, 2001).

Seguindo as pistas analíticas indicadas por Santos (1997), identifico que as mulheres, nas pequenas comunidades rurais do Maranhão, rompem esse círculo de subvalorização e invisibilidade quando adentram em atividades consideradas eminentemente femininas. Segundo a autora,

*Elas [as mulheres] se projetam quando desempenham outros papéis, como parteiras e benzedoras, repensáveis pela saúde, vida e morte. Na maioria dos casos, as rezadeiras, que muita das vezes se confundem com as parteiras, são também as guardiãs dos documentos e História do grupo* (SANTOS, 1997:115-116).

De fato, existe uma rígida divisão sexual do trabalho, no interior das pequenas comunidades rurais. Não se trata de defender posições ideológicas que advogam a ausência das mulheres em certas atividades produtivas, pois muitos estudos mostram com eloquência a contribuição das mulheres à produção agrícola na região, mas de reconhecer que, no interior destas atividades, foram delimitadas barreiras que definem até onde vai o trabalho das mulheres. Tais barreiras têm contribuído para manter a ação das mulheres restrita às esferas de menor expressão econômica.

Em relação à construção de uma identidade é preciso situar a atividade das parteiras como trabalho essencialmente feminino, demandando análise de como se expressam às relações de gênero<sup>79</sup>, no interior de suas práticas. Desse modo, é necessário questionar, também, quais os papéis historicamente reservados às mulheres no âmbito da vida comunitária. Para melhor explicitar esse ângulo de análise considero necessário inserir a atividade das parteiras no marco das relações sociais de gênero, historicamente construídas no contexto das populações tradicionais amazonidas. Certamente, um aspecto revelador da conformação dessa prática social está vinculado ao próprio significado assumido pelo trabalho feminino nas sociedades e grupos tradicionais.

Assim, compreendo que as mulheres só conseguem obter destaque quando atuam em áreas identificadas com o feminino e consideradas extensão do trabalho doméstico. No caso da parteira e da rezadeira, cuja atuação está delimitada ao campo do cuidado,

---

<sup>79</sup> Utilizo o termo relações de gênero para designar uma compreensão das relações entre masculino e feminino para além dos aspectos biológicos. Compreendo que as relações de gênero são construções históricas e sociais que determinam os papéis e os lugares de mulheres e homens na sociedade. No bojo da sociedade capitalista, o patriarcalismo e a divisão sexual do trabalho determinaram uma inserção subalterna das mulheres no conjunto da vida social (Saffioti, 1994).

majoritariamente, direcionado às mulheres e às crianças, o espaço conquistado no contexto comunitário é, muitas vezes, marcado por contradições, pois as interdições e proibições para que participem plenamente de outras instâncias, confronta-se com sua condição de guardiã da vida e da saúde comunitárias.

Em verdade, às mulheres cabe cuidar da reprodução material; seus fazeres estão, portanto, circunscritos ao interior da casa. Mesmo quando inseridas em tarefas ligadas à esfera produtiva, as mulheres não participam da totalidade do processo, estando inseridas em atividade subsidiárias e de menor relevância, no âmbito da agricultura familiar. Seguindo a mesma via de análise de Motta-Maués (1994) observo que o lugar de sujeição destinado às mulheres é fundado em uma ambigüidade que ora a apresenta como fonte de vida (capaz de gerar e dá a luz) ora como fonte de morte (portadora de força destruidora e de poder).

Nesta pesquisa confronto-me com uma contradição essencial: as mulheres, no contexto das comunidades tradicionais, ocupam um lugar social subalterno. Esse lugar de subalternidade é referendado por crenças e rituais que opõem os papéis sociais e sexuais de homens e mulheres e naturalizam a condição de inferioridade das mulheres e o protagonismo do masculino. Essa reflexão centra-se em constatações empíricas e analíticas. Ao mesmo tempo, compreendo que as mulheres amazônicas, particularmente as parteiras, vêm construindo espaços de resistência, campos de lutas, fissuras que se contrapõem a essa lógica.

Os esforços de ruptura com os elementos de sujeição, construídos no seio da ordem societária estão relacionados com a organização dos saberes e fazeres das mulheres no contexto da vida comunitária. No caso das parteiras tradicionais ousou dizer que em determinados contextos essas mulheres atuam como guardiãs da memória coletiva, portadoras de um legado de valores que funda concepções de mundo e orientam a relação com a natureza, particularmente com a biodiversidade amazônica.

### **3.3. Mulheres-Parteiras no Redesenho de Perfis sob a Inspiração da Flora Amazônica: mulheres e plantas na trama do partejar**

Resgatar a trajetória das parteiras de Mazagão é, para mim, mais do que narrar fatos e curiosidades sobre modos de vida, estranhos aos hábitos característicos da vida urbana. Assumi esse desafio, inspirada no desejo de revelar personagens, dar rosto e voz a mulheres que vivem “invisibilizadas” nas brenhas da floresta, organizando os seus fazeres no ritmo do curso dos rios e do brilho das luas. De fato, quero conhecê-las, desvendar o seu universo

simbólico, compreender os significados que envolvem suas práticas cotidianas e as relações comunitárias nas quais estão inseridas. A meu ver, o tradicional ofício do partejar consubstancia uma forma de organização social e comunitária e, como tal, é permeado por valores como solidariedade, cumplicidade, respeito, encarnando relações de cooperação e partilha e relações de conflito e disputa de poder.

A apresentação das mulheres parteiras - com as quais mantive permanente diálogo durante minha permanência no campo - é o ponto de partida no percurso deste exercício etnográfico. De fato, minha pretensão é conferir rosto, voz e vida a essas personagens singulares que marcam a cena das comunidades amazônicas. Para tanto, decidi encarná-las em plantas amazônicas, expressando essa simbiose mulher/natureza que caracteriza a sociabilidade feminina na Amazônia, com forte incidência na vida das mulheres parteiras. Assim, redesenhei perfis a partir das características próprias das ervas que povoam o universo do partejar. Para cada parteira, escolhi, justamente, a erva de uso mais freqüente em seu trabalho e/ou com características que evocam o seu modo de ser.

São quinze perfis das parteiras que constituíram o grupo de informantes que, nos seus depoimentos permitiram-me adentrar no universo deste ofício, analisando saberes e práticas.

### **Perfis de Mulheres Parteiras Inspirados na Flora Amazônica**

#### **1. Manjerona**

(*Origanum majorana L.*) Planta cujas folhas, flores e raízes produzem óleos essenciais de aroma marcante e poder relaxante.

Aqui representa mulher que traz no rosto a expressão do ser negra.

Presença forte, marcante, sorriso aberto e encantador.

Olhar negro que inebria e ilumina.

Exemplo de luta e dedicação ao trabalho.

Alia o ofício de partejar com o cuidado com a alimentação das crianças que estudam na pequena escola da comunidade, tornando seu fazer cotidiano uma extensão do ajudar a nascer, do ser parteira.

**2. Arruda** (*Ruta graveolens L.*) Erva de cheiro forte... Na simbologia popular, significa a proteção contra diversos males. O uso medicinal está associado ao seu poder antiinflamatório e sedativo.

Parteira forte e destemida.

Suas mãos finas e delicadas

trazem as marcas da sabedoria herdada da mãe - também parteira –

e da experiência de partejar os sobrinhos e netos,

que pela força deste ato tornam-se, ao mesmo tempo, seus filhos e filhas.

**3. Alfavaca** (*Ocimum basilicum L.*) Planta de jardim, de flores brancas e perfume aromático. Possui folhas numerosas, agudas e obtusas. É conhecida popularmente como mangericão, largamente utilizado na culinária e na medicina popular amazônicas.

É tempero e alimento para o corpo e a alma.

Jovem senhora, mulher encantadora, de simpatia e generosidade singulares...

Exerce com prazer e desenvoltura o ofício de partejar, tradição das mulheres de sua família.

Este ofício permitiu-lhe colocar no mundo 631 crianças, fazendo-a “*mãe de umbigo*” de muitas das crianças e jovens do lugar onde vive.

**4. Pimenta Malagueta** Planta que produz fruto de sabor picante e quente. Na cultura popular, é conhecida por seu poder afrodisíaco.

Mulher menina, peralta, brincalhona, alegre e ardente.

Faz da vida uma doce e bela brincadeira de criança. Às margens de um Igarapé, no interior da floresta, fez-se parteira, partilhando com outras mulheres gestos de solidariedade, afeto e cuidado.

**5. Copaíba**

(*Copaifera officinalis*) Árvore grande e forte. Madeira nobre, abundante em flores e frutos. Produz óleo de poder antiinflamatório e cicatrizante, muito utilizado pela homeopatia.

Parteira da Foz do Rio Mutuacá que faz da fé sua fortaleza. Mulher de força, alegria, orgulhosa da profissão do partejar, carinhosamente abraçada há vinte e nove anos.

**6. Mamona**

Planta arbustiva de verde intenso. Seus frutos produzem óleo utilizado no tratamento de inúmeras doenças de origem digestiva, na produção de cosméticos e mais recentemente na produção de combustível.

Mulher jovem, mas com longo percurso trilhado no ofício de partejar.

Com sabedoria demonstra grande respeito pela experiência e pela tradição...

Conhece as ervas e seu poder de cura.

**7. Canela**

Picante, doce e quente... Fortalece e harmoniza. As parteiras a utilizam como estimulante e para o controle de hemorragias.

Parteira que carrega as marcas indeléveis da lida diária na roça, a doçura de ser mãe de onze filhos de barriga e a leveza da paina da samaumeira.

**8. Babosa**

(*Aloe Vera L. Burm. F.*) A babosa é planta arbustiva, de folhas carnosas e perenes, cujo suco é emoliente e resolutivo.

Parteira idosa, experiente, reverenciada e respeitada em seu lugar.

Tem no olhar a doçura e a leveza de quem viveu intensamente seu ofício.

Mantêm em torno de si “*os filhos de barriga e de umbigo*” e uma legião de sobrinhos e netos a admirá-la, aprendendo com suas histórias e seu exemplo de vida.

**9. Erva-Cidreira**

(*Melissa officinalis L.*) Erva aromática de poder calmante e revitalizante. De flores amarelas que fornecem néctar para mais puro mel. Possui propriedades rejuvenescedoras.

Mulher de luta, solidária e de muita fé, ancorada na tradição e na religiosidade africanas. Traz no corpo e no olhar as marcas dos quarenta e quatro anos dedicados ao ofício de “*aparar*” meninos e meninas. Dedicou a vida a ajudar a sua comunidade na cura das mais diversas doenças.

**10. Alfazema**

(*Lavandula officinalis*). Tonifica, purifica, acalma. Essas características a tornam elemento, facilmente encontrado nos rituais das religiões de matriz africana.

Mulher idosa, de fala mansa e voz rouca. A trajetória de 79 anos de vida traz as marcas da sabedoria, da generosidade e das contradições do ser parteira.

**11. Violeta**

É perfume, cor, magia...

Parteira negra, mulher mágica.

Alia o poder dos santos, dos orixás, das caboclas, das pretas velhas com a coragem da mulher amazônica, fazendo da fé gesto de amor e caridade.

**12. Flor de Laranjeira**

Símbolo de pureza.  
Flor de cheiro forte, aroma doce... De sua planta, folhas e frutos são frequentemente utilizados no combate a inúmeras doenças.

Parteira sábia que aprendeu com o “*ser-saber-fazer*” de outras tantas mulheres de sua família e companheiras de caminhada religiosa. Possui o dom da solidariedade, do carinho e do afeto.

**13. Andiroba**

Árvore grande, de madeira nobre e de frutos que produzem o mais popular óleo medicinal da Amazônia. O azeite de andiroba é recomendado para diversos tipos de inflamação. A extração e a comercialização deste óleo é uma alternativa econômica para as mulheres da região.

Mulher marcante na grandeza, força, alegria...

Parteira que sintetiza saberes para percorrer os caminhos do corpo e da alma das mulheres de Mazagão.

Do saber ao fazer-se no dom de vida no cotidiano de sua arte-ofício.

**14. Malva do Reino**

(*Malva sylvestris L.*) Erva de pequeno porte, cheiro forte muito utilizada na ornamentação de jardins. Seu uso medicinal está relacionado ao tratamento de problemas respiratórios e pulmonares.

Parteira tímida, conduzida pela fé ao ofício do partejar.

Na comunidade, segue os passos da igreja e de suas lideranças religiosas.

**15. Valeriana**

Popular calmante natural, utilizado como sedativo no combate à insônia.

Mulher simples, calma e generosa. Guardiã da fé e dos espaços religiosos de sua comunidade. Fez-se parteira as margens do Rio Preto e carrega até hoje a missão de pegar vidas nas mãos.

**16. Verônica**

Planta utilizada no tratamento das “doenças de mulher”. É importante ingrediente das garrafadas recomendadas pelas parteiras no pós-parto.

Parteira que traz nome, no corpo e na alma as marcas de sua fé.

Mulher alegre, doce, espontânea e comunicativa.

Faz do partejar um exercício de fé, solidariedade e compromisso comunitário.

**17. Alcachofra**

Flor e fruto, alimenta e cura. É utilizada pela parteira nos momentos que antecedem o parto, para espertar a mulher e ajudar a criança a nascer.

Parteira que conjuga saber tradicional e conhecimento técnico. Jeito desconfiado, palavras fortes e olhar crítico. Parteira jovem, que carrega a experiência de mulher que inicia muito cedo sua trajetória no partejar.

Ao delinear os perfis das mulheres parteiras, entrevistadas durante o trabalho de campo, estabelecendo a relação entre elas e as plantas da flora amazônica desejo contribuir para recompor – no plano analítico – os nexos que conformam a relação entre natureza e cultura, dimensões estreitamente relacionadas nos espaços de sociabilidade feminina na Amazônia. Esse elemento demarca a singularidade do saber-fazer das parteiras tradicionais, expressando uma racionalidade pautada na recomposição da totalidade entre o natural e o cultural, material e o transcendente.

De fato, no percurso investigativo, busquei descobrir o que confere às mulheres-parteiros um lugar de destaque no seio das relações comunitárias. Inicialmente, pensei estar diante de *mulheres comuns*. E, em alguma medida, as parteiras são mulheres comuns as comunidades amazônicas, com as marcas do seu contexto e do seu tempo. A vida cotidiana das parteiras tem uma delicada harmonia com os fazeres de todas as outras mulheres que vivem nas comunidades tradicionais. Elas são donas de casa, trabalhadoras rurais, pescadoras, extrativistas, artesãs. Dedicam boa parte de seu tempo aos cuidados com os filhos e os demais membros da família. No entanto, a convivência com elas mostrou-me que elas portavam algo que lhes atribuía um lugar singular nas relações societárias.

Chamou-me atenção a força e a posição que essas mulheres ocupam no contexto familiar. Em geral, fazem parte de núcleos familiares grandes: são mães de muitos filhos, nascidos de parteiras; vivem com seus companheiros e, algumas delas, ao ficarem viúvas, reconstruíram relações com outros homens. De fato, estas mulheres têm grande capacidade de recomposição de seus laços afetivos nos momentos de separação ou viuvez. Algumas passaram por diversos relacionamentos e, diante da perda dos parceiros, por morte ou por separação, apressaram-se em recompor os vínculos afetivos e sexuais.

É interessante compreender como as mulheres parteiras se colocam em relação aos companheiros. Muitas informam não aceitar uma condição de subordinação ou inferioridade e exigem que os companheiros dividam as responsabilidades nos cuidados com a casa e com os filhos. Entre os sobrinhos, netos, e *filhos de umbigo* são respeitadas. Em

minhas andanças, observei que o *filho de umbigo* ao encontrar-se com a parteira pede a bênção. Essa relação de respeito e reverência se estabelece, inclusive, entre as parteiras mais jovens e as mais idosas. Na estrutura familiar, são verdadeiras *fortalezas*, esteio moral e conselheiras a orientar a trajetória de todos os membros.

A posição das mulheres amazônicas nos jogos afetivos e sexuais parece estar relacionada com as próprias condições materiais de vida e subsistência, num contexto ambiental e produtivo onde a “força física masculina” constitui elemento importante para a realização de determinadas atividades, por exemplo, a caça que em certas comunidades é eminentemente masculina. No entanto, a despeito da presença masculina na realização de atividades que garantam a reprodução material do grupo familiar, as mulheres amazônicas assumem a condição de provedoras e chefes de família, conquistando destacado lugar de poder e autoridade.

Uma parteira de Mazagão Velho que tive a oportunidade de conhecer em minhas andanças pelas terras amazônicas é um exemplo claro dessa posição de mulher-chefe de família. Viúva há muitos anos – esta mulher - dirige uma família constituída, basicamente, por homens. Neste grupo, todos seguem suas orientações: ela indica a forma como os negócios da família devem ser organizados, que culturas devem ser produzidas, onde os recursos devem ser investidos. Os filhos já casados continuam morando em local próximo e rendendo obediência à mãe. Esse não é um caso excepcional, parece apontar uma tendência indicada por Maluf<sup>80</sup> ao afirmar em seus estudos que *a mulher aparece como um laço essencial na existência da unidade familiar* (1993:45). Incidindo o olhar especificamente sobre o *status* de poder e autoridade conquistados pelas mulheres que ficam viúvas, afirma a autora: *Ela mantém o grupo familiar em torno de si, reunindo inclusive os filhos homens casados. É uma das ocasiões em que a mulher adquire uma autoridade legitimada pelo grupo familiar e pelos vizinhos* (1993:45).

Em verdade, a estrutura da organização familiar nas localidades estudadas revela particularidades que indicam a influência da cultura indígena. De fato, configuram-se diferentes arranjos familiares, relativizando a estrutura padrão de família nuclear. Algumas parteiras constituíram famílias com arranjos peculiares: núcleos familiares formados por mães, filhos, netos e um novo companheiro; outros, compostos por mães e filhos, e também, aqueles constituídos por avós, netos e agregados. De comum, em todos eles, percebo a

---

<sup>80</sup> Maluf, Sônia. *Encontros noturnos: bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.

centralidade da mulher parteira na organização da reprodução material e organização dos vínculos afetivos<sup>81</sup>.

De fato, uma marcante característica das parteiras é a coragem. Elas não têm hora para trabalhar, as condições de tempo não lhes amedrontam. Saem de casa a qualquer hora do dia ou da noite, sob chuva ou sol, na companhia de adulto ou criança, percorrendo longas distancias a pé ou a remo.

Em geral, a profissão de parteira não é a única atividade a que se dedicam, embora se destaque em sua importância e seja, seguramente, a que lhes confere maior identidade. Ainda assim, elas aliam o ofício de parteira a outros afazeres: o trabalho na roça; a produção de farinha; o extrativismo vegetal e animal, como a extração de óleos. Deparei-me, também, com parteiras de uma geração mais nova, com idade em torno de cinquenta anos que são funcionárias públicas, atuando na rede pública de saúde, na condição de auxiliar de enfermagem. Estas trabalham nos postos de saúde das localidades onde moram e afirmam auxiliar médicos e enfermeiras obstétricas na realização de partos. Reforçam que só atuam como parteiras nos partos domiciliares, sendo que, nas unidades de saúde atuam apenas como auxiliares.

Entre as entrevistadas apenas três parteiras, não estão atuando no exercício do ofício do partejar. Dentre estas, encantou-me a posição de *Alfazema*, parteira de 79 anos que nem mesmo as limitações na audição e na visão lhe tiraram a autonomia. Viúva e mãe de apenas um filho, vive sozinha em sua casa, assumindo as responsabilidades por todas as tarefas domésticas. Ela tornou-se especialista em partos difíceis, tendo se recusado, durante muito tempo, a aceitar a *sina* de parteira. Contou-me que, no início do exercício do ofício, um vizinho a procurou dizendo: *Ah, eu vim aqui lhe buscar pra senhora chegar lá em casa que a minha mulher ta com uma dor, não sei o quê. Eu disse: mas meu senhor eu não sei de nada não. O senhor está enganado comigo. Vá procurar uma parteira pra assistir sua mulher.*

As demais entrevistadas continuam atuando, mas algumas afirmam que o volume de trabalho é, hoje, bem menor, reconhecendo que o parto domiciliar perde, a cada dia, mais espaço para os partos nas unidades de saúde. No depoimento de *Flor de Laranjeira*, esta tendência em privilegiar o parto hospitalar aparece nitidamente. A parteira da localidade do Carvão assim declara: *Hoje, faço bem poucos partos, sabe por que? Agora, as mulheres quando dói a barriga, já vai pra Mazagão. Eu acho é bom que a doutora empurra logo elas*

---

<sup>81</sup> Sobre família e sociabilidade na Amazônia sugiro consultar as elaborações de Wolff, Cristina Scheibe. *Mulheres da Floresta: uma história: Alto Juruá, Acre (1890-1945)*. São Paulo: Hucitec, 1999.

*pra Santana*<sup>82</sup>. *Mas quando é na hora da necessidade que me procuram, eu, ainda, faço com todo o prazer. É um serviço que eu gosto demais.*

Um outro traço característico dessas mulheres é a profunda religiosidade. Aquelas, com as quais conversei, declaram ser praticante das religiões que escolheram. Predomina, entre elas, a religião católica, mas encontrei-me com mulheres evangélicas e umbandistas. Entre as católicas e as umbandistas é comum o ofício de partejar conviver com outros serviços, de natureza mística, prestados à comunidade, tais como: *benzer*, *costurar rasgadura*, *fazer puxação*, entre outros. Já as evangélicas limitam sua atividade, exclusivamente, a *pegar menino* e desenvolver o acompanhamento da *buxuda* durante a gravidez.

As entrevistadas são, na maioria, não letradas, sendo que apenas quatro realizaram, pelo menos, o primeiro grau e uma delas, agora, aos 50 anos, ingressou na Universidade, cursando pedagogia. Dentre elas, apenas quatro não participaram dos cursos de formação de parteiras, oferecidos pelo *Programa Parteiras Tradicionais*, embora todas tenham afirmado fazer parte do referido programa. A rigor, o ofício do partejar exercido por estas mulheres não é reconhecido oficialmente como profissão na área de saúde. Assim sendo, não é possível incluí-las no sistema de saúde para efeito de pagamento de seus serviços. Nos quadros abaixo apresento sinteticamente o perfil dessas mulheres:

---

<sup>82</sup> Município vizinho, limítrofe, separado pelos rios Matapi e Vila Nova. Segundo maior em população do Estado. Centro urbano relativamente desenvolvido, dispondo de serviços mais completa que atende as localidades situadas no sul do Amapá.

**Perfil das Parteiras Tradicionais Entrevistadas - Quadro 01**

Identificação	Idade	Tempo de Trabalho	Número de Partos	Religião	Nível de Escolaridade		Em Atividade	
					Sem Instrução formal	Nível de Escolarização	Sim	Não
Erva Cidreira	63	44	Não sabe	Umbanda	X		X	
Alcachofra	50	34	380	Católica		Ensino Fundamental	X	
Alfazema	79	Não sabe informar	Não sabe	Católica	X			X
Arruda	57	27	27	Católica	X		X	
Alfavaca	50	29	631	Católica		Ensino Fundamental incompleto	X	
Malva do Reino	61	30	40	Católica	X		X	
Manjerona	55	29	170	Católica		Ensino Fundamental incompleto	X	
Pimenta Malagueta	57	29	74	Católica	X		X	
Copaíba	70	29	151	Evangélica		Ensino Fundamental incompleto	X	
Flor de Laranjeira	67	50	200	Católica	X		X	
Verônica	56	20	10	Católica		Ensino Fundamental incompleto	X	
Babosa	78	45	51	Católica	X			X
Mamona	49	20	34	Católica		Ensino Fundamental incompleto	X	
Canela	54	20	05	Católica	X		X	
Andiroba	50	37	306	Católica		Graduação em Pedagogia (incompleta)	X	
Violeta	70	56	Não sabe	Católica		Ensino Fundamental incompleto		X
Valeriana	72	40	Não sabe	Católica	X		X	

**FONTE:** Pesquisa de campo realizada no período de janeiro a abril de 2004

**Perfil das Parteiras Tradicionais Entrevistadas - Quadro 02**

Identificação	Desenvolve Outra Atividade			Participa do Programa Parteiras Tradicionais		Recebe Bolsa Família Cidadã		Participou de Curso de Formação de Parteira Tradicional	
	Sim	Não	Qual	Sim	Não	Sim	Não	Sim	Não
Erva Cidreira		X		X			X	X	
Alcachofra	X		Auxiliar de enfermagem (funcionaria pública) Hosp. De Mazagão Novo	X			X		X
Alfazema		X		X			X	X	
Arruda	X		Trabalhadora rural	X			X	X	
Alfavaca	X		Auxiliar de enfermagem (funcionaria pública) Posto de saúde de Mazagão Velho	X			X	X	
Malva do Reino		X		X			X		X
Manjerona	X		Merendeira de Escola da Comunidade (funcionária pública)	X		X		X	
Pimenta Malagueta	X		Trabalhadora rural	X			X		X
Copaíba	X		Trabalhadora rural	X		X		X	
Flor de Laranjeira	X		Trabalhadora rural	X		X		X	
Verônica	X		Trabalhadora rural	X		X		X	
Babosa		X	Trabalhadora rural	X		X		X	
Mamona		X		X		X		X	
Canela	X		Trabalhadora rural	X			X		X
Andiroba	X		Auxiliar de enfermagem (funcionaria pública) Hosp. De Mazagão Novo	X			X	X	
Violeta		X		X		X		X	
Valeriana		X		X		X		X	
<b>TOTAL</b>	<b>10</b>	<b>07</b>		<b>17</b>	<b>0</b>	<b>08</b>	<b>09</b>	<b>13</b>	<b>04</b>

**FONTE:** Pesquisa de campo realizada no período de janeiro a abril de 2004



---

**CAPÍTULO VI**  
**SABERES E PRÁTICAS DAS PARTEIRAS**  
**TRADICIONAIS: desvendando redes**  
**de significados**

#### 4.1. Fazer-se Parteira: querências do destino

*São mães Luzias no meio do mundo  
Com um desejo profundo  
De cumprirem seu dever  
Pedem proteção para São Raimundo  
E o destino de quem vai nascer*

Os diálogos e vivências partilhadas com as parteiras levam-me a afirmar que essas mulheres adentram a trama desse ofício por *querências do destino*. Na realidade, elas relatam começar a desenvolver essa atividade “por acaso”, em situações limites em que precisam ajudar outras mulheres a dar a luz. Assim, percebo que as parteiras não planejaram inserir-se nessa “profissão”,<sup>83</sup> como, em geral, ocorre com a inserção das mulheres em outras atividades. Elas são chamadas a esse exercício pela urgência do inadiável ato do nascimento. Chamado ao qual não se furtam de gestos de solidariedade e afeto. O relato de Alfavaca expressa fortemente este aspecto da iniciação e motivação. Ela diz:

*Sabe como foi pra me fazer parto? Nesse tempo a gente morava no interior, então meu marido trabalhava tirando madeira, com um senhor chamado Budi. O nome dele era esse mesmo: Budi. Ele tinha um parente que trouxe uma senhora de nome Maria, então ela estava gestante do primeiro filho, eu também. Tinha me casado há pouco tempo e fui pra lá com meu esposo. Eles foram tudo pro mato tirar madeira e eu fiquei com ela, só que ela dizia que ia ter o nenê no outro mês, não era no mês de março. Ai quando eles saíram pro mato, todo mundo. Nós ficamos eu e ela. Ela dizia pra mim que doía, tava doendo, umas dores, e nós tava tratando uns peixes. Eu sempre dizia pra ela mana deixa que eu cuido. Ela não maninha deixa eu te ajudar. Quando nós vimos a bolsa estourou, só que eu não tinha nada a saber o que é. Ela disse maninha espocou um negócio em me, ai eu disse: he menino! Corri, atei a rede e ela não quis se deitar. Ela se segurou nos punhos da rede e disse: maninha meu filho ta nascendo. Eu disse: o quê que eu posso fazer? Ai eu corri pra lá com ela ajudando ela. Eu disse: mana te deixa devagar, ai a criança foi nascendo e eu fui pegando. Depois que eu peguei, fiquei doidinha que ficou as placentas, que eu não sabia o que era. Aí, eu disse: mana eu não sei, ainda tem um negócio dentro. Ela disse: me ajuda mana ver se tu tira, ai eu garrei, tirei. Aquilo ficou que era o cordão umbilical, eu não sabia o que era. A vovó sempre dizia que o cordão umbilical a gente mede quatro dedo e cortava. A minha avó, a minha tataravó eram parteiras. Eu garrei, cortei, fui no punho da rede, tirei*

---

<sup>83</sup> Utilizo as aspas para indicar que essa é uma afirmação particular, vez que a atividade da parteira não é recolhida oficialmente como profissão.

*um pedaço de fio - nesse tempo tinha aquelas varanda de rede - garrei tirei uma varanda, cortei. A gente tinha azeite de andiroba coloquei, cortei com uma faca, era uma faca de amolar. Aí mandei se agazaiar, disse olha mana tu te deita, deixa eu ver se eu vou gritar pelo teu esposo, pra ver se ele vem pra te levar, porque eu não sei se ta certo. Tava com medo da criança morrer, né. Demorou, aí tinha um senhor que era muito experiente, seu Antonio Cavalcante, ele disse: que tava tudo certinho. Ela só tinha que resguardar. Ele já tinha feito o parto da mulher dele, disse ta certinho. Minha filha, ta certinho. Isso aqui é só ela tomar os remedinhos dela caseiro e ela vai ficar ai. Daí eu comecei a fazer, de lá eu já fiz o da minha irmã, fui fazendo da comunidade, a comunidade já não me deixou. (Alfavaca, parteira da comunidade de Mazagão Velho).*

De fato, Alfavaca não fez uma escolha consciente e deliberada ao adentrar nesse ofício, mas diante da necessidade premente não exitou em ajudar, acolher a mulher que estava parindo. Naquele momento, ela recolheu a memória de outras mulheres de sua família, invocou o legado da avó, da bisavó, das tias, para lembrar o que e como deveria ser feito. Essa característica do partejar leva-me a considerá-lo um ofício muito peculiar. Ele só se mediatiza pela força da memória de um saber-fazer, legada de outras na experiência de partilha da convivência cotidiana entre mulheres que dividem a identidade de ser mulher e ser mãe.

A inserção das mulheres amazônidas nesta atividade conduz a percepção de que a memória funda-se em lugares, extrapolando as dimensões espaço-temporal para se converter em memória afetiva fortemente ancorada no imaginário mítico, em experiências de vida partilhadas por tantas mulheres nas esferas da organização da vida privada. Não estou negando ou minimizando a importância das dimensões espaço-tempo na conformação da memória coletiva. Entretanto, quero enfatizar, apoiando-me nas pistas analíticas deixadas por Maurice Halbwachs, posteriormente retomadas por Connerton, as quais indicam que a memória é socialmente construída e, como tal, está fortemente vinculada a um sentimento de pertença social. Na perspectiva defendida pelo autor, *é através da pertença a um grupo social - notadamente o parentesco, as filiações de classe e de religião – que os indivíduos são capazes de adquirir, localizar e evocar as sua memórias* (CONNERTON, 1999:41).

As práticas e os saberes das parteiras constituem, de modo muito especial, formas particulares de expressão da memória social das mulheres que assumem o legado de cuidar e, em sentido mais amplo, ajudar na promoção da saúde de mulheres e crianças. Está prática – expressão material de uma memória do cuidar próprio das mulheres – assume forma material em

contextos sociais concretos que envolvem relações entre pessoas, lugares, acontecimentos que fundam as diferentes esferas da vida material e simbólica dos grupos sociais.

De fato, a forma como essas mulheres se tornam parteiras tem relação com o fato de pertencerem a um grupo com o qual partilham pensamentos, sentimentos e valores comuns e próprios a formas particulares de vida. No caso da parteira, tais laços se instituem entre mulheres de uma mesma família ou de uma teia de vizinhança e compadrio. Isto parece explícito no depoimento de Arruda sobre as circunstâncias em que realizou o primeiro parto, ela contou-me:

*A filha do meu vizinho estava com dor e não tinha parteira e mandaram me chamar em casa e eu fui e fiz o parto dela, o primeiro filho dela. O primeiro parto que eu fiz foi esse.*

*Contanto que a minha mãe fazia os meus partos, eu já era mãe de muitos filhos, mas a minha mãe fazia os meus partos e eu não botava reparo com era cortado o umbigo. Isso eu contei no dia que eu estava fazendo a capacitação eu contei isso lá e até acharam graça de mim. Que primeiro tem que amarrar o umbigo pra depois cortar e eu peguei, cortei pra depois amarrar. A minha mãe disse: não minha filha não é assim a gente amarra primeiro, mede dois dedinhos e amarra e depois mede mais dois dedinho pra cortar. Aí foi assim que eu fui fazendo. Aí minhas cunhadas, minha mãe que era parteira delas sempre ela me chamava pra ajudar ela a fazer parto e eu ia, acompanhava minha mãe e aí eu fui tendo experiência aí eu comecei quando a minha mãe não podia, eu fui fazendo os partos das minhas cunhadas que a maioria dos meus sobrinhos fui eu quem pegou dos meus netos já fui eu quem pega e fora os dos outros (Arruda, parteira de Mazagão Velho).*

De fato, elas adentram a vida de parteiras levadas pela necessidade de ajudar, mas o perfil das entrevistadas revela que a maioria delas vem de famílias de parteiras. Portanto, essas mulheres vivenciaram momentos tácitos de iniciação. Chamo de momentos tácitos porque não era comum entre mulheres mais idosas e as jovens, de uma mesma família, a discussão aberta sobre concepção e nascimento, isso implicaria falar sobre sexualidade o que era considerado um tabu. Mesmo assim, é possível identificar formas particulares de transmissão dos saberes e das técnicas do partejar.

O relato emocionado oferecido por Andiroba revela a beleza e a afetividade dos processos de iniciação nesse fazer ancestral. Ela disse:

*A minha vida como parteira começou quando eu tinha 12 anos de idade. Fui dá uma ajuda a minha mãe quando o meu irmão estava nascendo. Eu sempre começo contando essa história porque ela marcou a minha vida, ajudar a fazer*

*essa obra de caridade para uma pessoa muito especial que é a minha mãe. Eu balancei, fazia só o que ela mandava, o que ela pedia. Eu não sabia nada, na verdade eu nem menstruava ainda. Fica difícil começar um trabalho desse e dizer que foi o primeiro parto, foi a primeira vez que me achei na necessidade de acudir, ajudar alguém. A partir dessa data eu passei a ajudar minha mãe com as parceiras dela, as colegas dela que estavam parindo, as minhas cunhada e assim sucessivamente (Andiroba, parteira de Mazagão Novo).*

Fazer parte de famílias onde o partejar constitui uma tradição, possibilita a essas mulheres um contato direto com essa atividade, visto que ela costuma se realizar num certo clima de partilha não só entre a parteira e a parturiente, mas também, com outras mulheres mais jovens que auxiliam suas mães ou suas avós. O depoimento abaixo é exemplar dessa constatação.

*Eu morava no interior. Minha avó era parteira e eu a acompanhava. Todas as vezes que minha avó estava esperando nenê nós íamos pra casa do meu avô. Então a minha avó que era parteira ia dando as dicas. Quando eu completei 16 anos fui obrigada a fazer um parto. Obrigada porque estava no inteiror e minha vizinha estava gestante. Os nenês dela sempre pesavam de 4 quilos acima e ela tinha todos em casa. Ela passou ruim e mandou me chamar. Aí eu fui pra lá. Foi o meu primeiro parto (Alcachofra, parteira jovem e experiente de Mazagão Novo).*

Esse ofício permite que a parteira acompanhe mulheres com as quais têm vínculos familiares mais estreitos como: mãe, irmãs, primas, tias, cunhadas, sobrinhas; no momento do nascimento de seus filhos, ajudando no nascimento de irmãs, primos, sobrinhos. O nascer, aí ganha outro significado, pois além de fazer-se no espaço da casa, lugar familiar para a mãe e para a criança recebida por alguém, na companhia da família com o auxílio de alguém com quem são partilhadas relações de afeto, carinho e solidariedade. Nessas condições, tanto a gestação quanto o nascimento são considerados processos naturais, normais. Em outras palavras, o parto e o nascimento, quando realizados nessas condições, são menos traumáticos e dolorosos para as mulheres e crianças que chegam ao mundo pelas mãos de uma mulher que faz parte de seus vínculos familiares ou comunitários. Assistir à própria mãe ou à irmã no momento em que está dando a luz, além de uma grande emoção permite uma troca de carinho, cuidado, afeto e privacidade. Deste modo, essa prática de nascer pela mão de parteira é importante para a manutenção de vínculos sociais organizados sob valores característicos das relações entre os povos tradicionais. É significativo enfatizar, como afirmam Bessa e Ferreira que

*A realização do parto no domicílio é uma atividade predominantemente feminina, onde ambas, a parteira e a mulher em trabalho de parto, possuem características em comum e a mesma identidade – ser mulher e ser mãe. Essas características aliadas a outras, como viverem na mesma comunidade e compartilharem as mesmas dificuldades e alegrias, fazem desse processo de assistência à mulher, um trabalho que se dá num clima de comadrio e amizade entre a parteira e a mulher assistida (1999:40).*

Essa dimensão de prática desenvolvida no contexto de vínculos familiares e afetivos é relevante para o entendimento dos múltiplos significados do partejar. Essa prática é, ao mesmo tempo, desenvolvida por mulheres e a mulheres dirigidas, portanto sofre as inflexões do próprio significado do trabalho feminino, como prática situada no âmbito da produção e da reprodução da vida material e do mundo simbólico. As parteiras afirmam essa atividade como profissão, consideram-na de grande importância para a vida coletiva e, embora não o façam de modo inteligível, indicam que essa atividade está inserida no conjunto do trabalho social desenvolvido na comunidade.

Assim, aliado às características já apontadas, devo acrescentar que as parteiras de Mazagão consideram-se portadoras de um *dom divino*. Elas recebem o ofício do partejar como uma missão de fazer o bem e ajudar. É *esse dom* que lhes atribui poder, que lhes proporciona o domínio das técnicas e o conhecimento do poder curativo das plantas usadas. O depoimento abaixo é exemplar, neste sentido:

*Minha avó e minha mãe eram parteiras e acredito que isso é uma hereditariedade. É um **dom dado por Deus**, porque ninguém sentou na cadeira de escola pra aprender fazer parto, apenas a experiência de uma parteira passada de uma pra outra, esses conhecimentos. E na época eu não tinha conhecimento de saúde, de nada. Era apenas uma adolescente e acompanhei a minha mãe a fazer o parto da minha cunhada, o primeiro filho do meu irmão. A gente quase que matou ele com um prato que tinha aqui. Tinha que fazer uma zuadinha pra ele tornar, porque ele também nasceu com o circular de cordão. A gente chamava na época laçada do cordão umbilical, e ele nasceu sem respirar, sem chorar. Pra parteira Alzira o choro da criança, do bebê, é como se ele tivesse sorrindo. É um sinal de vida, é um sinal de que tem fome, é um sinal que está vivo. Então quando o bebê não chora a gente tem que fazer qualquer meio para que esse bebê venha a chorar, e foi o que aconteceu, na hora tinha que bater alguma coisa para despertar. O prato quebrou no pequenozinho. Quase nós mata o meu sobrinho (Andiroba).*

A relação com o sagrado constitui uma dimensão fundamental do ser parteira. Assim, não é possível pensar esse fazer fora dessa mediação. A identidade da parteira é construída na

mediação entre o cuidar e o curar, entre o doar-se de corpo e alma e agir num momento fundamental: o nascimento.

A parteira compreende o dom como missão, ou ainda, como graça espiritual. Considero que elas se percebem como portadoras de um bem espiritual ou poder religioso, recebido de Deus, que lhes confere capacidade de realizar um grande bem a muitas mulheres e crianças. A parteira vê-se como portadora de força e autorização divina para auxiliar as mulheres no momento do nascimento. Em determinadas falas, identifico uma espécie de ambivalência na ocasião em que a parteira se refere ao dom recebido. Elas não percebem o dom de forma estrita como algo inato, intuitivo que as acompanha, pois ressaltam esse dom como elemento que as predispõe ao aprendizado, como algo que deve ser aprimorado, no convívio efetivo com parteiras mais experientes, geralmente pertencentes à sua família. Esta ambivalência, que coloca em estreita aproximação dom e iniciação, é evidenciada na fala de Copalba.

*Deus mim deu esse dom, pra eu aprender e tenho pegado tantas crianças. (Copalba).*

*É a providência de Deus porque ninguém é médico, a gente faz aquilo que Deus manda. Tenho feito, tenho me dado bem, graças a Deus. Nunca aconteceu nada na minha mão com nenhuma parturiente. Com os poderes de Deus. Isso é um dom que Deus me deu. Eu confio num Deus de poder, em Nossa Senhora do Bom Parto e São Raimundo que é protegido por Deus. Foi Deus quem me deu esse dom (Erva Cidreira).*

As parteiras com as quais me deparei compreendem sua atividade como uma missão, legado divino, dom doado por Deus para cuidar, servir. Percebem-se herdeiras e, ao mesmo tempo, portadoras desse poder de intervir no momento do nascimento, contribuindo para amenizar a dor, o sofrimento. Até mesmo as parteiras inseridas em cursos de capacitação, com formação técnica e, inclusive, aquelas que se tornaram profissionais da área da saúde atribuem seu saber e sua intervenção como parteira a um *dom divino*.

Em verdade, a parteira considera-se uma alguém que recebeu uma doação divina e deve, portanto, doar-se na mesma medida através do trabalho, da ajuda, do cuidar. Aqui vejo manifesta a *tríplice obrigação* dar-receber-retribuir, a parteira que recebe a doação divina deve convertê-la em dádiva posta à disposição do grupo social no qual está inserida e por ele essa dádiva deve ser retribuída. Essa enunciação feita pelas parteiras em suas falas funda uma chave

analítica que pode ajudar tanto na compreensão desta prática, quanto no entendimento do lugar social ocupado por estas mulheres.

Para compreender essa problemática foi-me necessário buscar inspiração teórico-analítica nas formulações de Mauss, especificamente, em seus estudos sobre dom, dádiva e retribuição. Além de suas fecundas contribuições a compreensão do *enigma do dom*, ele indica caminhos fecundos para o desenvolvimento do próprio fazer sociológico, na medida em que *se inspira numa compreensão sensível e imaginária da realidade* (MAUSS apud MARTINS, 2001:02).

Retomar a tarefa de pensar o fazer das parteiras à luz das formulações maussianas, implica em explicitar elementos propostos na análise do autor que inspiram a reflexão aqui condensada. Inicialmente, reporto-me à concepção de Mauss sobre a sociedade, para ele, instituída primeiramente por uma dimensão simbólica; simbolismo, precípuo da organização da vida social, existente em estreita vinculação com a obrigação de dar, receber e retribuir. Esse vínculo estruturante da vida social é expresso pela parteira como característica fundamental de sua prática.

Para Mauss a dádiva constitui um sistema social genuíno, ela não se restringe a objetos materiais, mas inclui, também, visitas, festas, comunhões, e um grande número de serviços. A vida social é marcada por um constante dar-receber e os bens, simbólicos ou materiais, que circulam influem na definição do lugar social ocupado pelos diferentes atores. Deste modo, os vínculos sociais estão condicionados pela forma como os bens circulam em uma dada sociedade.

Nesse sentido, a concepção de Mauss acerca do simbólico como elemento estruturante da vida social oferece-me indicações fecundas. Ora, para o autor, as dimensões da vida social podem, também, ser entendidas a partir da observação e análise de fatos considerados irrelevantes ou completamente naturalizados no cotidiano das relações sociais. Tais fatos indicam a forma como os bens materiais e simbólicos circulam no interior daquela formação social.

Segundo Martins, a originalidade de Mauss reside na compreensão de que *a sociedade aparece primeiramente como uma dinâmica simbólica e ambivalente, sendo sua forma original a de um círculo de doações, recebimentos, devoluções de bens entre os homens (mulheres) e entre esses e a natureza* (2001:09). Na concepção do autor a *realidade concreta é*

*um fenômeno total paradoxal*, onde se articulam o simbólico e o material, o individual e o social, o sagrado e o profano.

O significado do fazer das parteiras tradicionais não pode ser buscado apenas em sua dimensão objetiva e material. Não desconsidero a importância dessas esferas para o entendimento desse fazer, contudo, considero que sua compreensão exige ir além. O partejar constitui um ato de partilha, uma ação onde múltiplos elementos são trocados. A parteira coloca à disposição da mulher e da criança o seu saber, sua técnica e sua força, mas também seu afeto, sua fé e suas rezas.

Na realidade, as trocas materiais são muito pequenas tendo em vista que o partejar é raramente mediado por um pagamento em moeda ou objetos<sup>84</sup>. As parteiras de Mazagão informam que cobrar pelo serviço não é comum entre elas. Referem-se aos objetos recebidos em retribuição aos partos realizados: como agrados. Estes agrados podem ser oferecidos na forma dos mais diferentes objetos: gêneros alimentícios, animais domésticos, objetos de uso pessoal e, em determinadas ocasiões, dinheiro.

Em seu depoimento Babosa deixa claro que: *nunca cobreí, me davam o que eles queriam me dar, né. Nem me davam, me davam dinheiro, me davam uma besteirazinha* (Babosa). Na fala de Verônica percebo que, de fato, a posição em não cobrar pelo serviço prestado parece constituir um imperativo ético para as parteiras de Mazagão. Pedir dinheiro pelo parto realizado não é visto como uma postura correta, sobretudo quando o parto realizado é de alguém da família. Ela conta que:

*Nunca cobreí, as pessoas me davam negócio de galinha, quando queriam me dar galinha. Numa viagem minha irmã me deu uma porquinha, uma leitoazinha me deu. Perguntou se eu queria, eu disse olha eu não tô fazendo por pagamento. Ela disse: ah, mana tu desculpe eu não tenho o que te dar. Eu disse: eu não quero nada, quero que teu filho sobreviva e tu também, não pensas que eu vou te cobrar que eu não te cobro. Á eles me davam galinha, me davam porquinha, essas besteira eles me davam, farinha, açúcar, as vezes não tinha, eles me davam essas coisas, nunca pedi dinheiro, nunca fiz um parto por dinheiro.*

---

<sup>84</sup> Essa questão do pagamento pelo parto realizado vem sofrendo algumas mudanças na ótica das parteiras de Mazagão, sobretudo, a partir do debate em torno da instituição oficial da profissão de parteira. Neste momento, vou direcionar o meu olhar para a forma como historicamente essa relação de pagamento ou retribuição foi instituída e no capítulo final da dissertação tecerei algumas considerações sobre o partejar e a mediação do dinheiro.

Uma vez considerado dom sagrado, o ofício do partejar não pode comportar pagamento, pois o sagrado não pode ser vendido, mas apenas trocado. É nesse sentido que solicitar pagamento em dinheiro não é visto pela própria parteira como algo ético. A cobrança e, de igual modo, o pagamento só são aceitos quando relacionados a outros serviços prestados. Somente neste caso o pagamento é visto como aceitável e normal. Alcachofra argumenta que:

*Elas cobram, eu acho que não é nem pelo parto, mas pelo trabalho que elas têm após. Porque elas no interior, por exemplo: a mulher dá a luz a um bebê, aí elas vão fazer todo aquele processo do parto, todinho. Faz a retirada da placenta, cuida da mãe e do bebê. Aí elas ficam indo a casa daquela pessoa até oito dias. Elas vão, elas dão banho na criança, elas fazem o curativo do coito umbilical. Muitas delas até fazem o almoço para a mãe, lavam a roupa. Então, eu acho que é justo elas pedirem uma gratificação, não é verdade? Porque nós não estamos sendo pagas para fazer tudo aquilo. As meninas que recebem uma bolsa, elas são pagas pra fazer um parto. Só para aquele ato, só para aquela hora. Agora depois eu acho que o pai e a família devem contribuir. Eu penso assim.*

Outra situação peculiar, diretamente relacionada com a questão do pagamento ou retribuição ocorre quando a família da mulher que será assistida compromete-se em dar determinada gratificação à parteira que fará o parto. Neste caso, o compromisso assumido deve ser rigorosamente cumprido. Pimenta Malagueta diz que se houver a promessa ela não dispensa o compromisso e cobra o que lhe foi prometido.

*Não senhora, eu recebi qualquer gratificação que me dessem, nunca cobrei um parto, tá essa daí que viveu muitos anos perto de nós eu nunca cobrei um parto, agora só tem uma coisa se o pai me prometer olhe eu vou lhe dá tal coisa, a senhora venha buscar tal tempo, quando chega aquele tempo eu vou buscar né, chega lá ele não tá, não mais eu quero eu não mandei ele prometer né (risos) não é verdade eu não mandei ele prometer né, é verdade porque eu faço e não cobro nada, mas se a senhora me promete. Olha tal dia a senhora venha pegar tal coisa aqui, chega naquele dia eu vou lá, se não tiver eu tenho o direito de cobrar, é eu cobro (risos) eu cobro.*

Em determinadas situações a parteira além de não receber qualquer gratificação pelo serviço realizado ainda dispõe-se a contribuir com a família que se encontra em dificuldade. Ela torna-se, então, uma organizadora da solidariedade comunitária e promove campanhas de arrecadação de alimentos, roupas para o recém nascido e para a própria mãe. No momento, em que realiza um parto estabelece-se um vínculo de afeto e responsabilidade entre a parteira e

aquela família. Elas não cansam de referir-se às crianças que ajudaram a colocar no mundo como filhos ou afilhados. Durante a conversa com Alfavaca pude identificar claramente essa preocupação em ajudar para que a mãe e a criança permaneçam bem após o parto.

*Nunca ganhei nada, ao contrário, eu que ajudo elas coitadinha. Tem muitas que não tem nem o que comer, na hora né maninha. Às vezes eu venho buscar aqui em casa, às vezes eu saio fazendo coleta, como uma vez nós fizemos aqui com o Sargento Gabriel. Cansei de sair pedindo pra pessoas me derem um paninho uma fraldinha pra ela, eu tenho cansado de fazer tá aí elas tem de prova de ver, a única coisa que eu ganhei durante esses meus parto todinho que eu já fiz, foi uma época que davam umas bolsa de alimentação, essas bolsa nós ganhamos, não foi? Parece que foi dois ou foi quatro meses. Não foi? Tu te lembra?*

Pensando o sistema de trocas que se estabelece a partir do partejar analiso que de tudo que é trocado o mais importante coloca-se no plano dos vínculos sócio-afetivos, implica a instituição desejo de gratidão, uma consideração que aproxima não somente os sujeitos envolvidos nesse processo (parteira-parturiente-criança), mas também suas famílias e estrutura uma imagem social da parteira naquele lugar. Tais vínculos instaurados, primeiramente, no âmbito da vida privada extrapolam essa esfera penetrando nas redes relacionais que conformam a totalidade da vida coletiva. Segundo *Flor de Laranjeira*, o mais importante não é a gratificação, mas a consideração da família da parturiente. Ela diz: *Não recebia nada. Aí, quando me dava um agrado, eu ficava feliz por aquilo. Um monte não me dava nada, mas tinha aquela grande consideração, todo tempo não esquecia minha pessoa, né. E era só isso.*

Ponho-me a pensar sobre a pequena afirmativa feita por *Flor de Laranjeira* e pergunto-me que sentido e significações ela inspira que podem conduzir à compreensão da inserção das parteiras no jogo das relações comunitárias. A multiplicidade de sentimentos que envolvem essa prática conforma relações muito profundas. Nesse sentido, o mais importante, tanto para a parteira como para a parturiente não são os objetos ou valores materiais que eles possuem; o gesto mais significativo compreende os laços de gratidão e afetividade estabelecidos entre as parteiras, as mulheres assistidas no parto e suas famílias. Um exemplo: a recorrente prática de dar o filho que acaba de nascer para ser afilhado da parteira que fez o parto, ou ainda, a obrigação definida pelos pais da criança de que ela deve pedir a benção à parteira que lhe fez o parto, pois esta é sua *mãe de umbigo*.

Diante dessa perspectiva acredito que entre parteira e parturiente ocorre, na verdade, um processo de compartilhamento da maternidade, de tal modo, que a parteira é percebida como alguém que ajudou a parir aquela criança. Essa constatação reorganiza as bases interpretativas do lugar social de poder que a parteira pode desfrutar em sua comunidade. Esse não é o único elemento a considerar, mas, sem dúvida, ele tem grande centralidade. Voltarei a essa questão mais adiante, interessa-me, agora, retomar a análise do processo do tornar-se parteira, buscando apreender como essa atividade vem se renovando, ou seja, em que medida as mulheres e jovens das comunidades onde essa prática é realizada se colocam em relação a sua continuidade.

O parto domiciliar feito por parteira é, ainda, uma prática muito comum, embora, venha se (re)significando, guardando ainda fortes características de um fazer tradicional. Lembro que esse fazer é transmitido de geração a geração através da oralidade, de narrativas que contam as proezas de parteiras consideradas muito experientes. Apesar do crescimento do número das chamadas parteiras técnicas e do relativo investimento em promover a formação das parteiras, tais ações não são suficientes para minimizar ou obscurecer a particularidade do partejar que se reproduz como prática social de cuidado e cura a partir da transmissão oralizada.

Embora, exista o reconhecimento do significado social, bem como, da beleza do ofício desenvolvido pelas parteiras, essa não é uma atividade que fascina ou seduz jovens que vivem nas comunidades tradicionais da Amazônia. A resistência em seguir a trilha das mulheres que ajudam a nascer deve-se, em minha opinião, às condições de trabalho enfrentadas e à total inexistência de garantias sociais ou trabalhistas para a profissional parteira.

Em estudo realizado sobre as parteiras dos povoados rurais do Tocantins<sup>85</sup>, no Pará, Pinto (2002) trata com maestria essa questão, destacando que atualmente, muitas jovens – filhas, netas, bisnetas ou parentes de parteiras – revelam habilidade para essa atividade, mas declaram não desejar seguir o mesmo caminho, embora reconheçam a importância da atividade para a vida das populações tradicionais. Aqui, tomo emprestado um trecho do depoimento de uma de suas informantes ao ponderar sobre as dificuldades e inseguranças dessas “profissão”, para ilustrar minha reflexão sobre a continuidade dessa prática. Em sua fala a jovem diz:

*Um dia desses quase que eu pego o filho de uma amiga minha aqui, não tinha parteira no momento, a tia Raimunda tava pro Baião. Quando deu a dor ela me*

---

<sup>85</sup> Refiro-me a *Vivências Cotidianas de Parteiras e “Experientes” do Tocantins*, publicado na Revista Estudos Feministas, ano 10, 2º Semestre de 2002.

*chamou, levamos pro Baião e, no barco quando dava a dor ela me chamava e, eu ali, se fosse a hora mesmo eu ia aparar a criança, por que eu acho que eu tenho essa herança. Mas graças a Deus se chegou no Hospital a tempo. Eu te digo que é uma missão muito bonita; eu acho! Mas eu não quero essa vida pra mim. Eu vejo essas parteiras, benzedeiras, curadeiras aqui do Umarizal, Bailique, que só trabalham, não têm descanso algum; andam distância por esse centro, passando fome e tudo. No final da vida acabam cegas, doentes, cansadas e teimando viver com essa aposentadoria de merda, que os velhos recebem do governo, depois de uma vida toda de trabalho. É bonito, é pra fazer só o bem pro outros; mas eu não quero pra mim. Quero mesmo é dormir a noite inteira na minha rede; não ter que acordar no meio da madrugada, no meio da chuva, do frio. Deus me livre! Agora, eu beijo as mãos de pés dessas nossas pretas velhas aqui, que receberam quase todo esse pessoal daqui! O pessoal sente uma dor qualquer, aqui, lá estão elas fazendo chá, curando a dor, é bonito, elas têm coragem! Se aventuram a andar horas e horas no meio desse mato e, muitas vezes são obrigadas a fazerem partos complicados mesmo. São nossas valentes guerreiras! (Entrevista concedida por uma jovem de vinte anos de idade, do povoado de Umarizal, à pesquisadora Benedita Celeste de Moraes Pinto).*

Identifico, entre parteiras entrevistadas, uma preocupação com a continuidade dessa prática, ameaçada pela recusa das mais jovens em inserir-se nessa atividade. Manjerona revela essa preocupação quando diz:

*Eu já pedi pra uma menina daqui, que ela tem coragem também pra me acompanhar, mas ela foi embora. É uma sobrinha minha, ela dizia: titia quando a senhora for fazer um parto me leva. Eu dizia levo porque eu não sou eterna e um dia eu posso tá doente ou morrer, mas aí ela foi embora e as outras não têm coragem de fazer.*

Na comunidade de Mazagão Velho uma parteira respeitada revelava que a dificuldade de promover a iniciação de novas parteiras é uma problemática a ser enfrentada por todas que atuam nessa área. Ela destaca dois fatores que dificultam o envolvimento de mulheres da comunidade nessa prática: além do medo, da falta de coragem para encarar essa tarefa ela não identifica entre as meninas do lugar uma que tenha dom para o partejar. Essa inquietação foi revelada por Alfavaca que faz a seguinte constatação:

*Não, não tem na minha família nem um que queria ser parteira, não tem. Já teve, mas antes de mim. Agora **nenhuma tem coragem**, elas não têm **dom** pra isso. Às vezes eu conversando com elas, eu digo olha eu vou começar levar vocês pra assistirem fazer parto, porque mais tarde eu não vou poder fazer e*

*vocês já ficam no meu lugar, como eu achei que a tia Olga fez isso comigo, porque a tia Olga me deu muita força pra mim ficar, tu vai ser parteira, tu já fez um parto só, quem faz um parto só tu vai ser parteira, tu vai ver, quando a tia Olga terminar ela vai entregar o certificado de parteira pra ti, e ela falou numa boa que aconteceu mesmo.*

É interessante notar que o desinteresse das mulheres do lugar confronta-se com o processo de “valorização” da atividade da parteira tradicional. A “descoberta” ou “redescoberta” pelos agentes institucionais não me parece suficiente para motivar a formação de novas parteiras, pois como já foi dito aqui, a partir da fala daquelas com as quais conversei, fazer-se parteira ocorre via de regra por querência do destino.

Sem desconsiderar essa dimensão, acredito que, além das condições de trabalhos precárias enfrentadas pelas parteiras o processo de desvalorização do parto natural em detrimento do parto hospitalar, constitui-se fator de desinteresse para o ingresso nessa atividade. As próprias parteiras admitem que o interesse pelo parto domiciliar vem diminuindo. A redução das dificuldades para acessar os serviços médicos aumentou a corrida pelo parto hospitalar e, em determinados casos, aguça o desejo do parto sem dor, fazendo aumentar o número de cesarianas realizadas.

#### **4.2. Pegando Vida nas Mãos: a parteira e o ritual do partejar**

A realização do parto é o momento mais importante para a parteira, independente de todos os outros serviços prestados à comunidade esse é o que lhe confere identidade. Dele depende o respeito e a consideração conquistada diante da comunidade. Se o parto for um sucesso, a ela está reservado o respeito; se apresentar problemas a parteira pode estar diante da desmoralização pública. Esse é, também, um momento de rara beleza, de materialização do saber, do poder da oração, da solidariedade e do afeto e, não raras vezes, de disputas de poder-saber e conflito entre parteiras.

Para a compreensão desse momento é importante destacar de início que o rito do partejar, na verdade, inicia bem antes da hora em que a *buxuda*<sup>86</sup> apresenta as dores de parir. Na realidade, percebo que as mulheres da floresta desenvolveram uma forma particular de pré-natal

---

<sup>86</sup> Termo utilizado pela parteira ao se referir à mulher que está com vários meses de gravidez próximo do nascimento da criança.

que consiste num acompanhamento realizado pela parteira durante os nove meses de gravidez, não necessariamente, a mesma parteira que irá realizar o parto. Este pré-natal inclui uma série de visitas realizadas pela parteira onde é verificada a posição da criança, são indicados remédios para limpar o sangue, é feita a puxação da barriga para amenizar o incomodo provocado pelo incorreto posicionamento da criança no útero.

Essas visitas são constantes e muito recomendadas, até mesmo, às mulheres que não pretendem parir nas mãos de parteira. Esse é um momento de aproximação, de construção de afinidade, onde parteira e parturiente instituem vínculos de confiança e afetividade que irão contribuir para a realização de um parto tranqüilo. Se esses laços não se estabelecem, há tempo para mudanças, e a busca de outra parteira.

É verdade que nem todas as mulheres passam por esse processo de acompanhamento e muitas vezes o encontro entre parteira e parturiente se dá somente na hora do parto. Mas nessas pequenas localidades a *buxuda*, sua mãe e, muitas vezes o pai da criança procuram identificar a parteira com certa antecedência. Em muitos casos, a parteira fica vários dias na casa da grávida esperando as dores do parto, como mostra o depoimento de *Pimenta Malagueta*:

*Em maio do ano passado, a mãe não soube prever a data do mês, ai o marido dela veio me buscar no dia dezessete de maio. Eu passei o resto de maio todinho, junho todinho e, ela só teve a criança no dia três de julho. Eu fiquei todos esses dias na casa dela, esperando.*

*Tem uma moça que amanhã vai entrar no mês pra ganhar bebê. Ele, o marido dela, já veio atrás de mim. Eu disse a ele que eu tava com esse trabalho pra cá, quando for sexta-feira eu já tenho que tá lá. Ele vai me esperar na parada do ônibus que é pra mim ir pra lá com ele, pra ela ganhar bebê ela (Pimenta Malagueta, parteira de São Sebastião do Laranjal do Maracá).*

No relato apresentado observa-se que a parteira manteve-se afastada de sua casa por vários dias à espera da hora do nascimento de uma criança. Durante esse período, sua casa e seus filhos estiveram sob os cuidados dos vizinhos ou dos filhos mais velhos. Inegavelmente, no partear a parteira espera, juntamente com mãe, pelo bebê que vai chegar. Elas dividem as dores e emoções dessa espera para receber uma nova vida. Diante de tal constatação, cabe questionar o que leva uma mulher a deixar sua casa, seus filhos para esperar durante tanto tempo, com uma gestante, o nascimento de uma criança?

A rigor, quando é chamada a acudir uma mulher com dor de parir, a parteira não reluta, independente da hora ou da distância que precisa percorrer. Ao chegar à casa da gestante, a primeira medida é verificar a posição em que se encontra a criança, através de exame feito com o toque das mãos a parteira apalpa e massageia a barriga da parturiente até identificar como está o bebê.

O início do rito do partejar é marcado, também, pela organização do rito religioso expresso nas preces e orações feitas pela parteira. Algumas costumam fazer suas preces nos quatro cantos do quarto, outras escolhem um lugar específico e ficam por alguns minutos em silêncio ou balbuciando palavras e frases indecifráveis. Após esses minutos de concentração o corpo da parturiente torna-se o foco das preces e benzeduras. A parteira pode rezar sob a barriga, nos quadris, na cabeça, segurando a mão da grávida.

Verificada a posição em que está a criança e observado que ela se encontra em posição normal, a parteira verifica se há dilatação, ou seja, se já existem condições adequadas para o nascimento. É preciso ficar atenta às contrações e às dores. Caso a criança se encontre em posição de nascer e a mãe não tenha dilatação nem contrações que ajudem na “expulsão” do bebê, a parteira precisa tomar medidas que estimulem o aumento das dores e das contrações.

Sobre o posicionamento da criança na hora do nascimento e o trabalho de *pegar menino*, Alfavaca diz:

*Pra fazer um parto a pessoa tem que ter muita coragem e fé em Deus, porque o parto é uma coisa muito, é assim misteriosa. Eu tenho a impressão que tem muito mistério, até porque assim já pensou a gente toda fechadinha pra nascer uma criança de 4kg as vezes, como eu já fiz até de 4,5 kg. Sei lá, eu acho que a gente tem que ter muita coragem muita experiência pra ver se a criança vem bem, quando ela (a parteira) vai pra frente de uma mulher quando ela vai ganhar nenê, eu acho que senhora tem que se concentrar muito e se pegar muito com Deus, porque a senhora tem que reconhecer se a criança ta certa, se ela vem de lado, se ela vem de cabeça, se ela vem de pé ou se ela ta laçada, né. As piores coisas é se ela vem de bumbum, eu já fiz assim de pé, eu já fiz assim ela bota um bracinho depois torna a voltar pra poder conseguir puxar a cabecinha sabe e mais o pior é quando ela vem de bumbum, porque a senhora tem que voltar a bundinha da criança pra conseguir pegar os dois pezinho e poder ela nascer. Essas daí são as piores, principalmente, quando é o primeiro parto como agora esse último, a criancinha veio, só que ela era bem pequenininha foi rapidinho o parto dela, só que veio muito complicado ela veio sentada ainda veio com enlaçamento, os pezinho dela estava por de trás da orelha e a laçada tava em cima da cabecinha dela. Já pensou pra deslaçar assim? É preciso ter muita fé em Deus, mas graças a Deus tudo dá certo, nessas horas assim Deus me ajuda tanto que eu tenho muita fé em Deus. Eu*

*acho assim que tem um mistério, muito mistério, nem todos os partos são iguais.*

Esse momento inicial, como relata Alfavaca é fundamental e inclui, ainda, a preparação do local onde será realizado o parto. É importante notar que as casas amazônicas, principalmente nas localidades ribeirinhas, apresentam uma arquitetura diferenciada: são as palafitas, casas construídas em madeira, de piso suspenso para impedir que sejam inundadas pela água durante os períodos de chuva ou, mesmo, nos momento de subida das marés. É comum, nestas casas, não existir divisão entre os cômodos, portanto, o local destinado a dormir pode confunda-se com outros espaços como sala e cozinha, o que parece não constituir um grande problema.

No quarto, a parteira, com a ajuda de outras mulheres da família da gestante, deixa a disposição vários pedaços de pano que serão utilizados com a mãe e com a criança; água quente; azeites de plantas da região, comumente andiroba e copaíba. Quando o parto ocorre à noite é preciso manter por perto lamparinas, velas ou lanternas. Na fala da maioria das parteiras com que estive o rosário e, para algumas a *brebi*, é tão importante quanto qualquer outro instrumento. Eles garantem a conexão com o divino, sem a qual consideram impossível realizar um parto com segurança.

Interessante perceber que a preparação do local, onde será realizado o parto depende da posição em que a mulher deseja parir. No parto domiciliar a parturiente tem a possibilidade de escolher a melhor forma para dar a luz. Essa é uma preocupação ressaltada por algumas das parteiras entrevistadas, elas julgam que definir a posição mais confortável predispõe a mulher para um parto mais tranqüilo. Segundo Verônica,

*Você não pode é forçar a mulher ter o bebê sem ela se sentir bem. Por acaso qual é o lado que tu se sente melhor? Você não pode é forçar. O que é que tu se sente melhor pra ter o teu bebê? Ela vai dizer qual é o canto que seja de coca, que seja deitada, que seja na rede, ela é que sabe o melhor que pode nascer o bebê. O povo fala há tu tem que nascer assim, tu vai ter que ter o nenê assim, porque assim que é melhor. Não, ela que sabe qual é o lado, tem que tá atento o negócio tem que tá atento pra não ter problema com o bebê.*

Essa é uma questão fundamental, pois envolve respeito com a mulher que vai parir. Nestes tempos em que a industrialização do parto representa cada vez mais a perda de controle e da autonomia da mulher sob o processo de nascimento, me parece relevante mostrar qual a

concepção que orienta a atuação da parteira. Na realidade, a parteira não se coloca como uma estranha, fora das relações afetivas e sociais nas quais aquela mulher está inserida. Ela é alguém com quem a parturiente divide um cotidiano de vida e cultura, sendo assim, ela não assume a posição de dizer o que é certo e o que é errado, o que pode ou não pode ser feito, mas ao contrário ela é responsável por organizar uma ambiência que garanta à mulher que vai parir, melhores condições para o parto. Nesse sentido, concordo com Odent ao dizer que *uma parteira é originalmente uma figura materna* que inspira segurança e aconchego (2003:112).

A rigor, nos momentos que antecedem o nascimento - quando a mulher se encontra em trabalho de parto – a parturiente vivencia um certo isolamento através do qual distancia-se da realidade circundante, passando a um estágio de consciência alterado. Esse processo exige que a mulher possa sentir-se segura com sua privacidade resguardada para viver com tranquilidade esse instante tão carregado de emoção<sup>87</sup>.

Para as mulheres que desejam parir deitadas, a parteira prepara o local, geralmente, no chão, pois nas comunidades do interior da Amazônia é rara a existência de camas. Considerando as peculiaridades arquitetônicas, a “cama”, por vezes, é feita sob o assoalho. Ali a parteira estende um pano ou *encerado* e, em seguida, prepara um apoio onde ela, a buxuda, deve apoiar os quadris. Uma parteira contou-me que a preparação do local é fundamental para o nascimento da criança, segundo a experiência dela, sem isso a mulher não consegue parir. Ela viveu a seguinte situação quando foi chamada a uma casa para ajudar uma mulher que estava em grande sofrimento, cuja parteira que a assistia não estava conseguindo realizar o parto, sozinha. Alfazema, disse-me que ao chegar e observar a situação falou a outra parteira:

*Vem cá! Como é que tu quer que essa mulher ganhe essa criança? Olha o sistema da mulher, ela tem criança na cama, mas primeiramente a gente faz uma rudia de pano que é pra mulher descansar isso dela (os quadris) em cima daquela rudia. Quando der a dor a criança tem aquele caminho pra sair. Mas ela deitada certo em cima da tauba, cadê o caminho para essa criança? Não tem caminho nenhum, está tudo tapado, embora que dê a dor a criança não pode. Não tem caminho nenhum pra sair (Alfazema, 79 anos, parteira de Mazagão Novo).*

---

<sup>87</sup> O parto realizado nas maternidades, hospitais e casas de saúde em geral não possibilita essa segurança e privacidade, pois, nestas condições o parto é realizado, via de regra, por pessoas com quem a mulher que vai parir não possui vínculos. Por outro lado existe um estranhamento com o local onde ocorrerá o nascimento.

A partir das mudanças operadas pelo Programa Parteiras Tradicionais, além dos objetos já mencionados, no local do parto podem estar disponíveis inúmeros instrumentos que compõem o “kit parteira”. Atualmente, aquelas que fizeram os cursos de formação e receberam o referido kit utilizam instrumentos como: *esteto de Pinard*, luvas, lanterna, balança e outros. Entretanto, aquelas que não dispõem desses novos instrumentos continuam atuando apenas com os elementos disponíveis na casa da parturiente. Sobre o uso dos instrumentos necessários ao partejar, Pimenta Malagueta, que não fez o curso de parteira, portanto, não recebeu o kit diz:

*Só agora, de certo tempo pra cá, é que essa aqui (referindo-se a outra parteira que está próximo no momento da entrevista) tem mim dado luva, metro pra medir a criança né. Aí, eu meto a luva na mão na hora do parto, aí eu já tenho esse preparo. Mertiolate todo preparo eu tenho. É sim, diante não, diante eu não tinha, fiz vários partos só mesmo com a mão limpa.*

A introdução de determinados instrumentos na prática das parteiras tradicionais é muito recente e, ainda, não chegou a todas as parteiras de Mazagão, muitas continuam atuando do modo “tradicional” e algumas delas declaram que preferem trabalhar assim. Esse processo de incorporação, de novas técnicas e novos instrumentos, não é tranquilo, há resistência das parteiras.

Após os primeiros exames para identificação da posição em que se encontra a criança, definida a melhor posição para a mulher parir e uma vez preparado o local para a realização do parto, a parteira pode lançar mão de massagem, conhecida como puxação é que tem a função de auxiliar no deslocamento da criança para a posição mais adequada ao nascimento, ou de uma fricção feita à base de ervas e óleos da flora local, ou ainda, oferecer chás e outros remédios caseiros que ajudam a mulher no trabalho de parto<sup>88</sup>. Nesse momento, a parteira pode contar com a colaboração de integrantes da família da parturiente. A mãe, a sogra, as filhas, as sobrinhas ajudam nesses procedimentos e ficam à disposição para auxiliar a qualquer momento. Essa contribuição é limitada, pois a grande responsável pela condução do parto é a parteira. Ela controla, organiza, realiza todos os procedimentos e, se necessário, aciona as mulheres da casa para realizar tarefas subsidiárias.

A participação da família se dá, majoritariamente, através das mulheres, os homens têm pouco envolvimento. Eles não participam diretamente das etapas do processo do partejar, em

---

<sup>88</sup> Os remédios caseiros e as ervas utilizadas pelas parteiras e suas respectivas indicações serão apresentados mais adiante.

geral, são chamados a intervir quando o parto apresenta problemas que exigem a remoção da mulher para outra localidade em busca de atendimento médico especializado.

O partejar constitui trabalho desenvolvido majoritariamente por mulheres, fato que se deve a duas razões fundamentalmente: a primeira, refere-se, ainda, a uma dimensão moral marcante na origem dessa atividade, que preconiza que o corpo feminino deve permanecer escondido, encoberto; a segunda, também de cunho histórico, relaciona-se ao fato do trabalho feminino realizar-se predominantemente na esfera da reprodução, do cuidado desenvolvido na esfera privada.

Os procedimentos adotados na hora do parto são definidos pela parteira, quando possível no processo de acompanhamento realizado durante a gravidez. Sobre essa questão, Andiroba fala:

*Bom quando eu começo a fazer um parto eu converso com a gestante, se ela quer realmente parir em casa, como ela ta acostumada a parir, porque tudo isso a gente leva a posição de parir, como ela gosta de parir, como ela está acostumada a parir. Porque de que me adianta eu colocar uma grávida numa posição que ela nunca pariu, uma posição que ela não ta se sentindo confortável, então eu converso com ela? Eu já vou ficando, já estou sabendo como é a posição que ela mais gosta de parir, que ela já ta acostumada a parir. Quando dá a dor elas vêm me avisar, às vezes eu to sentada na mesa pra comer, deixo meu prato e vou pra fazer o parto. E elas, quando eu chego lá eu já to sabendo como é o procedimento. Coloco ela lá, eu examino ela, ela ta morrendo de dor, eu faço aquela massagem de carinho ajudando, massagear as cadeira que dói muito, a parte da pente, a parte pélvica que dói muito eu vou ajudando ela. Quando está na hora de parir, ela já está lá na posição de parir eu deito ela, ou sento ela na cadeira, ou sento ela no banquinho, assim como elas estão acostumada, uma coisa que ela se sinte bem. Aí, eu fico esperando o bebê nascer, porque na verdade a gente diz assim fazer um parto não, é aparar o bebê, porque quem faz o parto é Deus, ai a gente se coloca ao lado dela, por exemplo, aquele líquido não cair na gente, não cegar, não deixar nem uma lesão, porque a gente não sabe nada que a pessoa tem né. Eu vou aparo o bebê, quando o bebê nasce coloco um pouco perto dela ou em cima dela ou já para que ela possa sentir aquele afeto da mãe.*

Esse depoimento revela os procedimentos para um parto tranqüilo, onde parteira e parturiente já se conhecem e tiveram tempo para decidir os passos a serem seguidos. Mas nem sempre o partejar se realiza sob relativa tranqüilidade. São inúmeros os relatos das dificuldades vivenciadas por parteiras e parturientes no momento do partejar.

É importante notar, que durante o parto os sentimentos, gestos e emoções são os mais diversos, pois como já foi relatado por uma parteira *nem todos os partos são iguais*. Quando a criança está em boa posição e a mãe, em perfeitas condições para o parto, então é tudo bem. *Flor de Laranjeira* lembra que fazer parto *é uma luta que se luta com três vidas: a da criança, a da mulher e da parteira*. Na mesma direção, Andiroba complementa:

*quando os partos são maravilhoso, é tudo um sorriso. Agora, é triste quando um dos partos dá muito trabalho. Quando a gente não supera a perda da criança. É uma tristeza pra parteira porque a parteira, nessa hora, é reconhecida mãe da criança que acabou de nascer.*

Os momentos de dificuldade são traduzidos como momentos de dor, de insegurança e de medo da morte para mulheres e criança, e também, para parteira que senão corre o risco de morte física, pode experimentar “*morte simbólica*” pela perda da confiança e da credibilidade que a comunidade, nela deposita.

Observei que esses momentos podem resultar em conflito entre parteiras. O depoimento de Alfazema, que se tornou uma especialista em partos considerados de grande dificuldade, revela as contradições vividas pela mulher, a criança, a família e a parteira. Ela contou-me, com riqueza de detalhes, um evento muito curioso vivido por ela e outra parteira do lugar. Ela narra:

*Olha aqui, nessa estrada entre Mazagão e Camaipi, teve uma mulher, minha mana, nesse dia eu fiquei receosa porque eu nunca (...) E também graças a Deus nunca morreu uma mulher de que diga a fulana ganhou nenê. Quem foi a parteira? Foi a fulana e ela morreu. Não senhora, graças a Deus, morre a criança, mas a mãe não. Ai eu estava encarreirada. Era mais tarde que isso. Esses dois moleques da Rosa estava lá comigo. O Lucinho e esse um, tudo pequeno. O Lucinho tava maior e o Bena tava assim que nem eles. Ai eles estava brincando e eu estava ensaboando uma roupa. Tinha feito um mingau de tapioca com bacaba. Eu disse: olha meus filhos o mingau já está pronto, vocês querem beber? Deixa eu espremer essa roupa.*

Neste trecho do depoimento, além de descrever aspectos peculiares do cotidiano da vida e do trabalho das mulheres das pequenas comunidades tradicionais de Mazagão: o trabalho doméstico e o cuidado com as crianças; os hábitos alimentares baseado nas frutas da região; Alfazema enfatiza sua condição de parteira que nunca passou pela experiência de acompanhar, no parto, uma mulher que tenha perdido a vida. Sua fala prossegue, ela diz:

*Ai eles estavam brincando, a estrada passa assim.*

- Vovó!

- O que é?

- Vovó lá vem um homem!

- Ah, vem pra cá com negócio de homem.

- É vovó, ele vem pra cá. Ele vem pra cá.

- Não sei fazer o quê.

*E eu cuidando da roupa.*

- Vovó lá vem o homem!

- Deixa menino.

*Aí eu me levantei, olhei.*

- Não sei quem é.

*Aí ele veio, veio até que chegou assim perto. Eu estava em pé.*

- Benção, dona Raimunda!

- Deus te abençoe!

*Ai eu reconheci. Eu disse:*

- Zé, que tal?

- Tá bom!

*Tava com uma cara assim a modo de choro.*

- O que ta pegando, Zé?

- Não, dona Raimunda.

- Tua mãe já ganhou nenê?

- Já.

- Já?

- Já.

- E o que é?

- Eu não sei nem lhe dizer o que é, nasceu morto.

- Nasceu morto? Por quê?

- Não sei.

- E a parteira?

- Ta lá.

- E o que foi que aconteceu?

- Não sei.

- Ah, dona Raimunda ela até mandou dizer pra senhora que é pra senhora fazer o favor de chegar lá, rápido.

- Mas eu, não. Não vou, não. Eu não sou parteira, meu filho. A parteira dela é a Maria, mas não eu. Porque se ela quisesse que eu assistisse ela, ela tinha me falado antes porque eu já estava prontinha, mas assim eu não vou, não! Vou nada!

No momento em que é solicitada para ajudar a solucionar os problemas enfrentados durante o parto da vizinha, Alfazema demonstra descontentamento com o chamado, deixando claro que estaria disposta a contribuir caso tivesse sido escolhida como parteira. De início, recusa-se a aceitar o chamado, depois comovida com a situação de perigo e dor vai até a casa de sua vizinha. Ela revela que

*Ai eu fiquei pensando e disse:*

*- Eu vou vê o que ta pegando!*

*Nessa época eu fumava, ai eu enchi um danado de cachimbo, peguei uma caixa de fósforos e uma faca. Eu disse:*

*- Meus filhos fiquem aqui um instantinho que a vovó vai ali, mas não demora.*

*Olha vocês não vão pra estrada e nem vão pro igarapé.*

*- Não, vovó, ninguém vai!*

*Saí e fui embora.*

*Cheguei. A mulher tava dentro de uma rede que tava em tempo, a modo até de pegar fogo. O sol quente, embaixo de um mosquito, dentro de uma rede.*

*Minha rica irmã, a mulher estava encarnada, vermelha, vermelha, vermelha... lavada de suor.*

*- Que tal Maria?*

*- Ah, dona Raimunda!*

*- Mas, Maria, o que tu estás fazendo? Aonde é que tu estás trabalhando? Olha a tua obrigação é lá dentro do quarto com ela, não é aqui fora. Então o teu serviço, a tua obrigação é lá junto com ela, porque tu lá, tu ta sabendo o que está se passando com tu aqui, tu não ta sabendo de nada. Como é que tu larga ela lá e vem embora pra fora e não ta sabendo nem o que é?*

*- Não, dona Raimunda, eu saí ainda agora, não sei o que, pê, pê, pê...*

*Eu entrei.*

Ao chegar à casa da “parturiente” e observar as condições de realização do parto e o procedimento da parteira, Alfazema age com crítica e rigor com a conduta da mesma, lembrando que seus procedimentos e sua conduta ética eram inadequados com a postura de uma parteira. Diante de uma situação de dificuldade, a mulher que está parindo não pode ser abandonada, todas as suas reações precisam ser avaliadas para o entendimento do seu estado de saúde. Neste momento, ela se volta inteiramente para a mulher, buscando compreender o que está ocorrendo com ela, assumindo uma postura de investigação ela começa a conversar e examinar a mulher, procedendo da seguinte forma:

*- Que tal?*

*- Parece que estou aqui só esperando as horas.*

*- O que? Raimunda, tu não quer sair dessa rede?*

*- Dona Raimunda, eu queria.*

*- Pois nós vamos sair já!*

*Fiz a cama com um buraco assim, mandei ela deitar. Ela deitou, puxei, endireitei. Ela já tinha tido um. Eram dois. Tava com outro dentro da barriga. E ela nem... Não tava nem sabendo que era outro. A graça que é que, quando eu cheguei, ela queria que eu cortasse o umbigo.*

*- Eu cortar o umbigo? Não, senhora! Não fui eu quem assisti! A parteira é tu, tu que tens obrigação. Eu não tenho obrigação.*

*Tava morta, já nasceu morta. Ela nasceu com o pescoço trançado com o imbigó, com a corda do imbigó e ela não soube destrançar, deixou a criança morrer. E essa outra (criança) aí eu endireitei.*

Diante da situação, a parteira chamada a ajudar recusa-se a realizar um procedimento que represente responsabilidade sobre algo que ela não realizou, chamando a parteira que assistira os primeiros momentos do parto para responsabilizar-se pelo que fez ou deixou de fazer. A partir daí, ela assume o controle da situação, promovendo grande mobilização entre as mulheres da família. Em sua narrativa ela destaca:

*Eu chamei a filha dela:*

*- Maria?*

*- Senhora!*

*- Vem cá. Tem ovo?*

*- Tem, sim senhora.*

*- Vai buscar um pra mim.*

*Ela correu pra lá e chegou lá trouxe um ovo. Chegou, eu fiz um burquinho, joguei aquela clara fora e disse:*

*- Toma, engole essa gema de ovo!*

*- Tem vinho?*

*- Tem.*

*- Me dá aqui um pouco. Amorna um pouquinho.*

*Fiz a cama, ajeitei.*

*- Maria, tu já puxaste ela depois dela ganhar nenê?*

*- Não...*

*- Eu digo: eu muito me admiro é de ti. De ti Maria, de tu ser uma parteira e de tu não está conhecendo. Ela não teve a placenta, porque é dois.*

*- Ah, Dona Raimunda, é dois?*

*- É sim, é duas crianças. Ela só pode ter a placenta quando ela ganhar o outro.*

Avaliadas as condições da mulher e identificado o problema Alfazema questiona os conhecimentos de sua colega parteira. Sua postura, diante da colega, explicita que o poder, assim como o respeito obtido pela parteira, é decorrente de seu saber, de sua capacidade de conhecer e identificar soluções para as diferentes problemáticas apresentadas na hora do parto. Após instantes de dor e aflição Alfazema conduz o nascimento da criança que se encontrava em posição muito perigosa. Assim, ela narra o desfecho deste caso:

*- Eu puxo, tu acompanha.*

*Minha querida, veio de bunda! A bunda da moleca. Oh, minha Nossa Senhora do Bom Parto seja comigo, peguei na perninha dela. Eita! Uma moça que é*

*uma enorme! Se ela não tivesse mandado me chamar, tinha morrido ela e tinha morrido a mãe. Tinham morrido as três.*

Essa história é ao mesmo tempo trágica e comovente. Expõe as disputas e contradições que podem se estabelecer entre parteiras, mas, sobretudo, revela coragem e solidariedade de uma mulher que desafia todas as dificuldades para prestar uma ajuda fundamental a outra que tem sua vida em risco. Durante a narrativa de Alfazema cheguei a pensar que ela, de fato, não tinha atendido ao chamado de Raimunda. Tive essa sensação ao constatar a importância que a parteira dá ao fato de ser a parteira convidada a assistir o nascimento de uma criança. Ser convocada para ajudar num momento de maior gravidade, quando o parto apresenta complicações pode ser tomado com uma ofensa, como bem expressa Alfazema, ou ainda, pode representar a exposição ao risco de que a mulher ou a criança venha a perder a vida sob sua responsabilidade. Esse é, sem dúvida, o maior temor de qualquer parteira.

Ao longo da narrativa percebo que a ousadia de atender ao chamamento é transvestida, após a constatação da gravidade da situação, em coragem para assumir a condução e intervir no problema identificado. O risco do parto está colocado não só pelo fato de uma criança já ter nascido sem vida, mas era preciso considerar, também, o estado físico e emocional daquela mulher e enfrentar o fato de uma criança ainda a nascer em uma posição complicada e perigosa. Mas como disse a própria parteira furtar-se a intervir naquela situação poderia significar, por negligência, permitir a morte da mãe e das duas crianças. Assim, mesmo correndo riscos Alfazema dispõe-se a ajudar no nascimento de uma criança que, hoje, segundo ela tornou-se uma mulher.

Considero representativa a autoridade da parteira mais experiente para questionar, criticar e até mesmo condenar a postura de uma parteira cuja habilidade e responsabilidade não está em sintonia com a forma de proceder afirmada pelo conjunto das parteiras. Alfavaca questiona o saber, a responsabilidade, o poder, a capacidade de discernimento de uma parteira que, segundo ela, além de não revelar perícia para o exercício do seu ofício assume uma postura negligente e descuidada. Ela é incisiva ao afirmar que o lugar da parteira é ao lado da mulher que está para parir. Não existe nada que justifique seu afastamento, ela deve manter-se próxima, observando cada reação, buscando explicação e solução para os problemas e as dificuldades apresentadas.

De fato, a parteira mais idosa e com mais experiência assume certa autoridade diante das mais jovens. Nesse momento, não chega a se instaurar um conflito explícito, mas fica evidente a existência de uma disputa de saber e de poder na condução de parto que apresenta dificuldades.

Retomando a descrição dos ritos do partejar quero voltar à intervenção da parteira nos primeiros momentos de realização do parto. A rigor, após os primeiros exames, a definição da posição, as rezas realizadas para pedir a proteção divina, os chás e inúmeros remédios caseiros tem início o parto propriamente dito. É verdade que apresentados desta forma, os momentos iniciais do partejar parecem estanques. Esses momentos se misturam, se intercalam e determinados pela dinâmica peculiar ao ritmo do nascimento.

Em determinados casos, o trabalho de parto pode durar pouco tempo e a mulher chegar a parir com relativa tranqüilidade. Em outros casos, o mal posicionamento da criança pode prolongar o trabalho de parto e o sofrimento da mulher. Neste segundo caso, a parteira lança mão de seus saberes e dos poderes da oração para apaziguar o sofrimento e apressar o nascimento. Aí ela recorrer aos chás e aos remédios caseiros, tais como: gengibre, pimenta do reino, vinho morno com gema de ovo.

Após o nascimento da criança, começa uma longa etapa de cuidados com a mãe e com o recém-nascido. Uma das parteiras entrevistadas lembra, *“logo quando eu comecei a fazer parto eram oito dias que eu passava na casa da parturiente”*. Em outro depoimento, essa questão é apresentada em detalhes:

*“Eu passava três dias caminhando pra lá, porque aquilo ali era minha obrigação. Ia banhar a criança, ajeitar o umbigo, dar remédio pra mulher. A primeira coisa que eu fazia com aquele menino quando nascia era dar uma colherinha de azeite de mamona misturada com três pingos de óleo doce pra descer o que tivesse na garganta. Graças a Deus, menino meu nunca deu problema. Graças a Deus”*. (Valeriana)

Atualmente, transcorrido o nascimento da criança e a retirada da placenta, a parteira corta o umbigo, aconchega a criança no colo da mãe e só, então, presta os primeiros cuidados à mãe e ao recém nascido. Os primeiros contatos da criança com a mãe após o nascimento é um foco de muita preocupação para a parteira, pois representa o acolhimento necessário para que o recém-nascido possa adaptar-se a um novo ambiente não tão protegido quanto o útero. Aí ela estimula a mãe a amamentar e orienta acerca dos cuidados a serem adotados. Primeiramente, ela

verifica se a criança está bem, corta o cordão umbilical faz os curativos necessários. Verônica detalha em seu depoimento os primeiros procedimentos adotados por ela:

*As crianças que nasce na minha mão, eu tiro as contração tudinho, que lá não tem a bomba pra tirar o ar sabe, o ar é chupado na boca que no interior nesse tempo não tinha, e tiro aquela baba, meto o algodãozinho tiro tudinho, assopro pra molera, penduro quando a criança sai bem mesmo não é preciso fazer, ai eu alimpo com um pano bem limpinho, com uma toalha bem limpa, com uns paninho, depois que corta o umbigo e ajeita tudo não é preciso lavar nada, assim que é os meus parto que eu faço.*

Após os cuidados com a criança a parteira volta sua atenção para a mãe. Logo, recolhe a placenta, prepara-lhe um asseio, aciona as mulheres da casa para providenciar a limpeza do local. Neste momento, é comum a parteira também realizar um determinado tipo de puxação. Segundo Erva Cidreira,

*a parteira vai puxando a mãe, endireitando, sentando nas cadeiras para fechar o corpo. Bota ela certinha assim (de lado) e fica fechando daqui, vai, vai fechando assim. Senta nas cadeiras e vai fechando. É pra fechar as cadeiras da mulher aí fica uma mulher sadia.*

O mesmo procedimento é adotado por Canela que diz: *depois dobra a mulher de lado, senta de um lado depois senta de outro ajeita, agasalha, bota na rede pra ficar quietinha ali, pra não ficar se movendo.*

Esses cuidados com o corpo da mulher são destacados pelas parteiras como algo característico do parto domiciliar que proporciona mais saúde e bem estar. A mulher que, após o parto, receber esses cuidados tem uma melhor recuperação, fica menos suscetível ao que elas chamam de doenças de barriga e tem possibilidade de desenvolver uma gravidez mais tranqüila em outro momento de sua vida.

A rigor, os cuidados com a mãe e com a criança são feitos pela parteira ao longo de até oito dias após o parto, tempo em que a parida já tem condições de assumir as tarefas com a criança e coincide também com a queda do umbigo da criança. Na verdade, o tempo dedicado pela parteira à parturiente e à criança modificou-se nos últimos anos. Segundo as entrevistadas, o costume era permanecer com a parida até o final dos trinta dias de resguardo. Durante esse período, a parteira preparava as garrafadas e banhos de asseio a base de flora amazônica

indicados para a limpeza do útero e cicatrização de ferimentos provocados pelo parto. Ela podia ainda cuidar da dieta alimentar, geralmente a base de frango, para assegurar-se que a parida não quebraria o resguardo. Nos primeiros dias após o parto, a parida é alimentada com bastante caldo de galinha caipira; na sabedoria da parteira, o caldo tem a função de recuperar o sangue perdido pela mulher no momento do parto, bem como estimular a produção do leite para nutrir a criança. *Flor de Laranjeira* conta os procedimentos adotados por ela ao longo dos oito dias em que acompanha a parturiente:

*O meu costume é de tratar também os oito dias. Eu puxo o primeiro dia, o segundo dia, no sétimo dia ai eu paro. Quando é no oitavo dias eu vou puxo a mulher, trato do umbigo da criança, tudo direitinho. É, assim, o costume da antiguidade né, porque agora não tem nada disso, mas eu faço assim. E elas já tão acostumadas, que as meninas pra ir parir pra Mazagão, sei lá pra Macapá ai de vez em quando elas correm, manda me chamar pra eu ir pro lá os oito dias. Eu vou, é assim, né.*

É importante destacar que os cuidados das parteiras não são apenas terapêuticos, elas têm uma preocupação estética com as suas parturientes. Alfavaca traz um relato interessante sobre isso, ela diz:

*Uma coisa que é antiga que ela usa é o penço. O penço a gente faz um penço assim pra ela não ficar barrigudona, sabe? Uma cinta, só que a gente faz de um pedaço de pano entendeu, a gente usa o pano, amarra os fios numa ponta e na outra são quatro ponta né, duas de um lado duas da outra. Aí a senhora torce e pode mandar ela andar, ai também não tem aquele problema de ficar com aquela barrigona, que ai ela vai cicatrizando mais rápido, ela toma um banho, acabou de tomar banho ela passa logo aquela cinta, isso ai eu não parei de usar, porque eu acho muito bom até pra pessoa andar, as vezes ela quer ta andando, ai não tem negócio de dizer vai cair alguma coisa não.*

Após o nascimento da criança a mulher pode apresentar dificuldades para *desocupar*, sofrer *dor torta* seguida de hemorragia. Neste caso, vale o conhecimento e destreza da parteira para recorrer ao procedimento mais adequado. Algumas parteiras falam em seus depoimentos, que os problemas apresentados após o parto se manifestam na *mãe do corpo*. Segundo elas o corpo feminino tem uma mãe, algo que se assemelha a um centro emanador de vida. Determinadas parteiras associam a *mãe do corpo* ao útero, afirmando que qualquer desequilíbrio ocorrido aí pode levar à morte da parturiente.

Nos processos do partejar as mudanças são muitas e constantes. Um aspecto que me parece relevante destacar aqui é a proibição de dar banho da parturiente logo após o parto. Isso mudou substancialmente e, atualmente, quase inexistente. Em outros tempos, isso seria uma coisa impensável e considerada de extrema gravidade. Sobre isso Alfavaca diz: *Deus o livre de dar um banho numa parturiente que o pessoal ignorava, ai agora não, agora é muito diferente, agora ela terminou de ter nenê eu mando elas tomar um banho.*

#### **4.3. Parteiras Brincam nos Jardins da Floresta: a alquimia das ervas**

Na cultura brasileira a chamada medicina popular ganha expressão de destaque como concepções e práticas de cura. As técnicas utilizadas pelos agentes populares de cura são diversas e ganham destaque até mesmo nas grandes cidades, onde a medicina alternativa foi, historicamente, marginalizada. Tomando como referência a região amazônica, observa-se que a relação das populações tradicionais com a fauna e a flora para uso terapêutico é há muito conhecida e estudada em diferentes ramos do conhecimento. Fala-se, com certa ênfase, do papel desempenhado por estas populações para a manutenção do estoque da biodiversidade local e, muitos estudos, chegam a advogar que a biodiversidade amazônica tal como se apresenta, contemporaneamente, é, em muito, resultado da ação humana.

A mulher parteira tradicional que vive e desenvolve sua prática nas comunidades rurais mais isoladas do contexto urbano - onde os serviços de saúde chegam de forma precária - costuma ser consultada não somente pelas grávidas. Na verdade, a parteira é procurada pelos membros da localidade onde vivem em busca da indicação de um remédio caseiro que cure a doença que lhe acometeu; às vezes a necessidade é uma reza para curar uma *panema*; em outras o desejo é que a parteira faça uma puxação e lhe costure uma rasgadura; ou pode ser a necessidade de um simples conselho sobre o trabalho ou a vida afetiva e familiar. De fato, a gama de serviços prestados pela parteira a faz ocupar diferentes lugares no contexto das relações comunitárias, além de parteira, pode ser: médica popular, benzederia, conselheira.

No que tange ao exercício da atividade das parteiras que, em minha opinião, assume um caráter de prática terapêutica empírico-mágico-religiosa, é possível afirmar que a floresta é sua “grande farmácia”. De fato, o exercício de partejar, desenvolvido majoritariamente em

localidades isoladas, está inteiramente relacionado ao uso das plantas medicinais. Estas plantas são utilizadas nos acompanhamentos realizados durante a gravidez, nos momentos que antecedem o parto, no pós-parto. E, também, após o nascimento, às crianças recém nascidas recebem os primeiros cuidados com ervas e óleos extraídos da flora local. Sobre o uso das ervas uma das parteiras entrevistadas declara: *nossa medicação mesmo procurada foi as nossas ervas medicinais, que na floresta é o que mais tem* (Andiroba).

Seguramente, o conhecimento das plantas medicinais e de seus usos faz parte do legado herdado de grupos tradicionais, particularmente, das comunidades indígenas e negras da Amazônia, seus usos se popularizaram e, hoje, elas integram o repertório dos doutores e das doutoras populares da região. Encontradas nas feiras das grandes cidades, cultivadas nos quintais, à disposição nos quintais da floresta, elas estão integradas à vida local. Em Mazagão, a sistematização desses saberes populares sobre as ervas medicinais irrompeu as fronteiras das instituições de ensino formal e, hoje, é feita na Escola Família Agrícola do Carvão que, mantém viveiros com um significativo número de espécies conhecidas e difundidas pelas parteiras da localidade.

Tão diversa como as plantas medicinais são as formas de utilização inventadas pelas parteiras. As ervas medicinais são utilizadas na forma de chá, banhos, pomadas, temperadas. Na verdade, a forma em que será utilizada depende da gravidade da situação e, pode em alguns casos considerar as preferências da mulher que será medicada. Essa é uma questão que chama muita atenção. Como a parteira é, também, “mulher parideira”<sup>89</sup>, mãe de muitos filhos, via de regra nascidos pelas mãos de outras parteiras, ela já foi submetida aos tratamentos com os mais diversos remédios caseiros, algumas procuram considerar a preferência da parturiente no momento de preparação de um remédio. Nem sempre isso é possível, dependendo do momento, das condições de realização do parto e do estado em que se encontra a mulher que vai parir. Despertou-me a atenção, o depoimento de uma parteira do Carvão, ela informa:

*Sobre chá, às vezes eu faço, quando a mulher quer. Porque tudo isso me maltrataram muito sobre chá. Às vezes, faziam aquela xaropada de pimenta, chá de pimenta do reino com vinho, me davam, meu Deus! Eu ficava com o meu estômago ruim que só. Eu pergunto se quer um chá, aí eu faço um chá de gengibre ou faço até um chá de pimenta do reino com vinho, dou, pra espertar*

---

<sup>89</sup> Expressão utilizada, popularmente, para designar uma mulher que teve muitas gestações e deu a luz a muitos filhos, fato comum nas localidades rurais e ribeirinhas da Amazônia.

*a dor, e também passo um negocio uma manteiga nas cadeiras, na barriga, que as vezes dá positivo e esperta (Flor de Laranjeira)*

Durante a gestação as parteiras fazem usos dos óleos de diversas árvores, tais como: copaiba, pracaxi, andiroba. Esses óleos são utilizados em massagens, denominadas por elas de *puxação*<sup>90</sup>. A puxação tem a função, segundo as parteiras, de acomodar a criança numa posição confortável para ela e para a mãe e preparar o posicionamento correto da criança para a hora do parto. Canela informa que *pra puxar barriga assim de mulher grávida, sempre utilizei azeite ou um óleo qualquer, que é pra barriga ficar com pele macia né, pra gente endireitar a criança* (Canela).

A puxação inicia com leves toques para a identificação da posição em que está o bebê. O posicionamento é identificado pelas batidas do coração e pela localização de determinados órgãos. Identificada a posição da criança, caso seja percebida alguma alteração, a parteira inicia a massagem com movimentos leves e delicados que aos pouco vão estimulando a movimentação da criança. Sobre essa prática algumas parteiras informam: *a gente puxava a mulher para vê como estava a criança* (Arruda). Outra diz: *eu não sei benzer, só faço puxar, mas todas que têm vindo aqui comigo, se mandar puxar sempre deu certo, graça a Deus* (Malva do Reino).

Segundo os relatos a experiência e habilidade de uma parteira para realizar a puxação podem contribuir, em alguns casos, para que uma criança nasça com vida. Arruda disse-me: *minha mãe, que era parteira, que ela era uma parteira que se a criança tivesse de pé na hora de nascer ela endireitava. Ela conseguia isso puxando com oração, puxando e fazendo a oração dela.*

Nos momentos que antecedem o parto as ervas medicinais são largamente utilizadas e, segundo as parteiras têm o poder de agilizar o nascimento e abreviar a dor das mulheres na hora de parir. Para aumentar as contrações e estimular o parto elas costumam utilizar diversos chás: pimenta do reino com vinho, gengibre, cebola, quiabo e, também, a gema de ovo, crua, em forma de gemada ou, ainda, misturada ao vinho morno. Todos eles têm função estimulante e contribuem para o aumento das contrações e têm forte efeito em estimular o nascimento. Para

---

<sup>90</sup> Essa prática, nas comunidades amazônicas, não é restrita as mulheres grávidas, embora nesses casos era tenha particularidades. Em geral, a comunidade utiliza a puxação quando sofre de dores musculares, quando sofre algum trauma nas regiões de articulação. A puxação é realizada por benzedeiras, curandeiros ou por mulheres e, em alguns casos homens, cuja única habilidade é desenvolvê-la.

apressar o parto, uma parteira disse-me que costuma realiza uma massagem na barriga da grávida com uma pasta feita à base de folha de pimenta malagueta, alho, sarro de cachimbo e fel de paca. Os ingredientes são cuidadosamente amassados e misturados até formar uma pasta cremosa e escura que, em seguida, será aplicada, na barriga da grávida, seguindo movimentos circulares. A região da pélvis, denominada por elas de “pente”, recebe particular atenção.

No caso das mulheres que já estão enfraquecidas pelas dores e pela força que precisam fazer durante o trabalho de parto, a parteira recorre ao caribé, um caldo bem quente feito com farinha de mandioca, óleo, sal, pimenta do reino, alho e tempero verde, se tiver disponível. Esse caldo é estimulante, recobra as forças, anima a mulher para continuar o trabalho de parto.

Se o parto apresenta complicações, como hemorragia, por exemplo, a parteira pode lançar mão de um preparado, em forma de chá, que contem urucum, alfavaquinha, arruda e periquitinha. Essas ervas, misturadas podem fazer estancar qualquer hemorragia rapidamente, dizem as parteiras. Ainda para tratar hemorragia, Erva Cidreira recomenda outra receita, ela diz:

*Quando vou fazer um parto, se dê uma hemorragia grande e se eu vê que não é de placenta, placenta breve e nem perigo, é porque a mulher é sangrenta mesmo, eu faço um chá. Depois do parto, eu faço o chá da raiz do capim santo, chá capim marinho com a maçã do gado. Queimo, faço aquele chazinho e dou pra ela tomar e o parto vem normal. Graças a Deus (Erva Cidreira).*

No pós-parto, as plantas medicinais são utilizadas tanto no tratamento das mulheres como de seus filhos. Nesse momento, a primeira providência são os cuidados com o umbigo da criança que depois de cortado é, geralmente, “curado” com azeite de andiroba ou azeite doce. Para tratar o umbigo do recém nascido, a parteira costuma proceder da seguinte forma, como demonstra Arruda: *a gente usava mais esse negocio de azeite, até pra curar o imbigio ninguém não curava com outro remédio. A gente pegava, ensopava um algodãozinho no azeite de andiroba e amarrava, amarrava, trançava rente o umbigo da criança que quando chegava a cair já estava sarado (Arruda).*

Os cuidados com as mulheres são inúmeros. A parteira, logo após o parto, preocupa-se em preparar os remédios que irão contribuir para o restabelecimento daquela mulher. O primeiro gesto da parteira é certifica-se que a mulher desocupou – se a placenta foi expelida -,

caso isso não tenha ocorrido ela pode recorrer aos chás que estimulam esse processo. Para esse caso, um dos mais recomendado, por elas, é o de boca de leão com alfazema.

Durante o período do resguardo, que dura em torno de trinta a quarenta e dias, a mulher deve evitar comida reimosa<sup>91</sup>, não realizar esforço físico exagerado, manter abstinência das relações sexuais e fazer uso rigoroso da medicação indicada pela parteira, que tem duas funções, basicamente: limpeza e cicatrização. Os remédios indicados são os banhos para asseio e higiene das partes íntimas e as garrafas ou temperadas. Os banhos são feitos pela parteira com diversos ingredientes, além de limpeza contribuem para a cicatrização e tratamento de doenças do útero. No seu preparo as parteiras utilizam casca de diferentes árvores, Andiroba ensina que, *todos os paus travosos como taperebá, goiaba, caju, manga, sucuuba e babatimão nós fazemos banho de asseio que é pra ajudar na higiene da mulher, como também, ajudar a cicatrização.* Nos primeiros dias a parteira costuma recomendar que as mulheres façam uso de “água inglesa”<sup>92</sup>, um preparado vendido nas farmácias da região que também tem a função de ajudar na limpeza do útero da mulher.

As garrafas ou temperadas, geralmente indicadas para mulheres, são de uso corrente na medicina popular no norte e nordeste. Seus usos, também, são diversos, podendo ser indicadas para tratamentos de doenças do útero e para limpar a barriga a fim de fazer a “mulher pegar menino”. As ervas utilizadas em seu preparo são também diversificadas assim como a forma de preparo. Podem ser feitas pela infusão das diferentes ervas em água fervente, podem ser preparadas a partir da exposição das ervas que devem ficar de molho no sereno da madrugada ou, como no caso das receitas preparadas pelas parteiras de Mazagão, pela infusão das ervas em bebida alcoólica.

Em Mazagão a garrafada ou temperada é feita com vinho ou cachaça, a depender do gosto da mulher que irá tomá-la e, também, com diferentes ervas, tais como: verônica, babatimão, alfavaca, arruda, casca de manga, sucuuba, alecrim, mel de abelha, casca de alho, salva do

---

<sup>91</sup> As proibições em torna da ingestão de determinados alimentos, no contexto de diversas comunidades amazônica, não se limitam apenas ao período do resguardo no pós-parto. Maués, no artigo *Lugar de Mulher: representações sobre os sexos e as práticas médicas na Amazônia (Itapuá/Pará)*, em que tematiza sobre a questão da menstruação, elaborando relevantes reflexões para a compreensão do significado da reima. A autora diz que *os critérios para classificar os alimentos reimosos ou mansos levam em conta três momentos: a) o alimento em si, antes de ser preparado para o consumo; b) o estado da pessoa que vai consumi-lo; e c) o modo de preparo do alimento* (1994:115). Além do puerpério a autora identifica como estados liminares, onde se estabelecem as proibições alimentares, a purga, o xamanismo, o luto e a menstruação.

<sup>92</sup> Entendo que a água inglesa é uma versão industrial ou alopática da temperada ou garrafada. Ela apresenta alguns dos ingredientes utilizados pela parteira e também tem um pequeno teor alcoólico.

marajó, pimenta do reino. Sobre o seu preparo, uso e poder curativo, duas parteiras muito experientes dizem que:

*A temperada é a gente pega a cachaça, o vinho. Quem bebe a cachaça a gente faz na cachaça. Gente põe verônica, põe a arruda, põe a casca da sucuuba, a casca da manga, aí a gente faz aquela temperada forte pra ela ficar tomando, pra secar, pra cicatrizar por dentro. Elas tão acostumadas a tomar tudinho. Eu faço aquela temperada e elas bebem, acham bom. Eu boto mel de abelha, salva de marajó, alecrim, um bocado de remédio, palha do alho. Fica uma temperada bem forte mesmo pra fazer limpeza, porque às vezes tem costume da mulher ficar com aquele corrimento com aquelas coisas. Isso não dá aqui, é bem difícil a senhora ver uma mulher daqui, do nosso interior, que tenha problema de corrimento essas coisas porque a gente trata elas só com remédio caseiro. Manda elas se assear, bota de molho a casca da manga, a verônica e a raspa da bucuba branca bota dentro de um balde com água e põe aquela pedra hume e deixa ficar lá, quando ela vai se assear, ela se asseia de baixo pra cima rapidinho que cicatriza também (Alfavaca).*

*Muitas delas já têm aquela água inglesa em casa. Outras a gente tem que fazer, que é o vinho ou um pouco de cachaça, palha do alho, barbatimão, verônica, casca do taparebá, caju e faz aquela garrafada com sena, alecrim e coloca tudo dentro lá e ela fica tomando durante o resguardo todo o resguardo dela, os 41 dias tomando aquela garrafada. Isso também ajuda pra negócio de corrimento. As pessoas que ganham os partos feitos em casa têm todo esse procedimento dificilmente essa mãe vai sofrer o problema de barriga, porque ela fica toda preparada pra receber uma outra gestação sem problema (Andiroba).*

De fato, o uso da garrafada ou temperada é generalizado entre as parteiras da região. Ela é apresentada como um dos mais importantes recursos de que se utilizam para garantir a recuperação das mulheres, por elas assistidas no parto.

Ainda sobre o uso das plantas medicinais, chamou-me atenção uma pomada desenvolvida por elas, hoje, já comercializada com grande aceitação nas ruas de Macapá<sup>93</sup> e popularizada nas localidades do interior. Conhecida como *sebo da parteira*, a pomada considerada excelente antiinflamatório é feita à base de sebo de holanda, azeite de andiroba, óleo de pracaxi, óleo de copaíba.

---

<sup>93</sup> O *sebo da parteira* é comercializado no centro de Macapá, na avenida Candido Mendes, principal rua do centro comercial. Ali, na calçada da agência do Banco do Brasil a parteira Dolores montou sua barraquinha, onde vende as pomadas por ela produzida. Ao encontrá-la fiquei surpresa, só compreendi o que se passava após ouvir as longas explicações. Esse é um acontecimento recente. Até 2002 não tinha ouvido falar do *sebo da parteira*.

Acredito que as parteiras, assim como as paridas, recorrem aos remédios naturais não porque estes são mais baratos e acessíveis, mas principalmente movidas por grande confiança em seu poder de cura. A experiência empírica comprova a eficácia destas medicações milenarmente utilizadas por diferentes comunidades. É essa crença, movida pela experiência, pela troca de saberes e alimentada pelos relatos do mais velhos acerca dos benefícios promovidos pelo uso de determinadas ervas medicinais que inspira e motiva a sua utilização, ainda hoje, pelas parteiras de Mazagão. Sem dúvida, a floresta é o quintal, o jardim, onde a parteira recolhe folhas, flores, frutos, sementes, óleos que se transformam em chás, banhos, xaropes, e tantos outros remédios caseiros usados no partejar.

### Plantas e Ervas Medicinais, Indicações e Formas de Uso no Partejar

Ervas ou Plantas Medicinais	Medicamento (remédio caseiro)	Indicação	Momento de Uso
Buchinha	Chá ou infusão	Febre	Pré-parto, parto e pós-parto
Urucum, arruda, afavaquinha, periquitinha	Chá	Hemorragia	Parto
Eucalipto	Chá ou infusão utilizados como banho para a cabeça e para o corpo	Gripe, sinusite, renite	Pré-parto/pós-parto
Abuta	Chá	Dor torta (cólica muito forte que a mulher sente após o parto)	Pós-parto
Limão, alho, copaíba e andiroba	Xarope	Gripe e inflamação na garganta	Pré-parto/pós-parto
Alfavaquilha, hortelanzinho, periquitinha	Chá	Dor torta	Pós-parto
Verônica, arruda, casca de sucuba, casca de manga, mel de abelha, salvia do marajó, alecrim, palha de alho	<b>Temperada</b> - infusão em vinho ou cachaça (depende do gosto da mulher)	Corrimento, limpeza do útero	Pós-parto
Casca de manga, verônica, bucuba branca, pedra hume	Infusão (fica de molho para ser utilizado no asseio)	cicatrizante e antiinflamatório	Pós-parto
Boca de leão e alfazema	Chá	Estimula a expulsão da placenta	Parto
Azeite doce		Cicatrizante e antiinflamatório	Pré-parto/pós-parto

Alecrim e alfavaca	Chá	Cicatrizante antiinflamatório e	Pós-parto
Gema de ovo	Crua ou em forma de gemada	Dá força e aumenta as contrações	Pré-parto
Vinho morno		Dá força e aumenta as contrações	Pré-parto
Cuminho	Chá	Relaxante	Pré-parto
Cebola	Chá	Relaxante	Pré-parto
Pimenta do reino	Chá	Estimulante, induz o parto	Pré-parto
Caribé (farinha de mandioca, água, sal, óleo, pimenta do reino, cheiro verde, chicória, alho)	Caldo	Repõem as forças, fortifica	Pré-parto/Pós-parto
Gengibre	Chá	Induz o parto, dá força	Pré-parto
Quiabo (verdura, flor, semente)	Chá	Induz o parto, dá força	Pré-parto
Babatimão, sucuba, casca do taperebá, casca de goiaba, casca de manga, casca de caju	Infusão (fica de molho para ser utilizado no asseio)	Higiene e cicatrização	Pós-parto
Babatimão, verônica, casca do taperebá, casca de manga, casca de caju, palha de alho, sena, alecrim	<b>Temperada</b> - infusão em vinho ou cachaça (depende do gosto da mulher). Deve ser tomada todos os dias durante os 41 dias do resguardo	Corrimento, limpeza, cicatrização	Pós-parto
Pimenta do reino com vinho		Estimulante, induz o parto	Pré-parto
Folha de pimenta malagueta, alho, sarro de cachimbo e fel de paca	creme para fazer massagem	Induz o parto, contribui para o posicionamento adequado da criança	Pré-parto
Azeite de mamona	Óleo	Purgante	Pós-parto
Arruda sabina, lerroi, jalapa, ruão	Purgante	Purga	
Manjerona e maçã do gado (bola retirada do boi)	Chá (assa, moí e faz o chá)	Dor torta (parida não deve saber o que tomou)	Pós-parto
Raiz do capim santo, capim marinho e maçã do gado	Chá	Dor torta	Pós-parto
Chicória, alfavaca e mel de abelha	Chá	Dor torta (cólica pós-parto)	Pós-parto

Fonte: Dados da Pesquisa de Campo, janeiro a abril/2004.

Os remédios caseiros são utilizados pelas parteiras em diferentes momentos do partear: no pré-parto, no parto e no pós-parto. Esses preparados possuem inúmeras funções e são recorrentemente utilizados na região até mesmo por pessoas que não atuam diretamente no campo da medicina popular. De fato, o seu uso já está incorporado à cultura local e, no partear são essenciais.

#### **4.4. “Profissão de Fé”: a mediação do sagrado no ofício de partear**

O partear constitui um rito sempre realizado através da mediação do sagrado. A parteira é mulher de fé, declare-se portadora de dom divino que lhe confere o poder para operar nessa atividade. Assim, o ato do partear é sempre antecedido de momentos de oração, da reza, dos pedidos de proteção e ajuda divina. No momento em que inicia um parto, ela deve recitar suas orações e pedir a intersecção dos santos de sua devoção. Nos depoimentos identifiquei que os santos mais invocados para ajudar no partear são: Santa Margarida, Nossa Senhora do Bom Parto, São Raimundo, Santas Almas, Nossa Senhora, Santo Antonio. Esta ênfase aos santos católicos deve-se ao fato das parteiras entrevistadas reconhecerem-se pertencentes a esta religião. Entre as dezessete informantes, apenas duas declaram-se integrantes de outras religiões: uma é evangélica e outra é umbandista. Deste modo, obtive nas conversas, informações relativas às preces e orações atribuídas aos ritos católicos. Em verdade, vejo a prece, no caso do partear, como um rito dentro do rito.

A rigor, essa prática não se realiza sem essa dimensão. O ato de conversar com o divino acompanha todo o partear, de tal modo que invocar o poder sagrado constitui uma forma de empoderamento da parteira. Assim, pelo poder da oração a parteira aciona poderes divinos para realizar o ato de partear e transpor as dificuldades vivenciadas no momento de realização de um parto, considerado por ela como problemático. É importante destacar que a oração, a reza e a prece antecedem a realização de qualquer parto. Assim, o partear começa e termina com ela.

Para compreender o significado assumido pela prece, nos ritos do partear, é pertinente considerar um elemento fundamental. Percebo que as parteiras referem-se ao parto como um momento de *grande mistério*, que exige grande *ciência* da mulher que se coloca na

posição de aparar menino. A rigor, o enfrentamento desse mistério não pode se dar, apenas, pela força de saberes concretos, materiais. Para responder a esse mistério, elas necessitam da mediação do *sagrado*, de algo mágico, sobrenatural, em outras palavras, de algo não humano, que pelo poder da reza – forma peculiar de comunicação com o sagrado – converte-se em ato concreto dotado de eficácia material. É necessário explicitar, ainda, que o sagrado é entendido no mesmo sentido enunciado por Godelier. Segundo o autor, *o sagrado só pode aparecer quando alguma coisa do homem (mulher) desaparece. E o homem (mulher) que desaparece é o homem co-autor, com a natureza, dele mesmo, o homem autor de sua maneira de existir, de seu ser social* (2001:259).

Realmente, a relação das parteiras com o sagrado mediatizada, particularmente, pelo uso da prece, despertou grande encanto e imensa curiosidade antropológica sobre mim, o que me levou ao encontro das formulações de Marcel Mauss (1979) acerca dessa questão. O autor define a prece como sendo *um rito religioso, oral, diretamente relacionada com as coisas do sagrado*.

Partindo da definição cunhada por Mauss, acredito que a prece constitui o elemento de comunicação da parteira com seus Deuses. Deste modo, recitar a prece é, portanto, ato evocativo da intervenção do divino. De fato, em Mauss, a prece é palavra, é ato comunicativo, é rito que expressa o conteúdo de determinadas crenças, é culto. Enquanto rito a prece converte-se em atitudes mentais enriquecidas de idéias e de sentimentos. Compreendo que a crença, a fé e a prece constituem elementos da dimensão do tradicional, fortemente incorporados e manifestos através do fazer das parteiras tradicionais.

É importante notar que a prece e os efeitos por ela produzidos devem manifestar-se materialmente produzindo uma eficácia concreta. Essa dimensão, na prática do partejar, concretiza-se na medida em que a parteira que realiza um parto evoca a ajuda divina, através de pedidos e chamados dirigidos aos seus santos de devoção para que o nascimento da criança transcorra tranqüilamente.

Outro importante elemento indicado por Mauss, ao tratar da questão da prece como rito religioso que percebo em estreita conexão com o fazer das parteiras é sua constituição como fenômeno social. Ele diz que *a prece, enquanto rito religioso, é, ao mesmo tempo, um ato individual e social*, ou seja, ela expressa uma atitude da alma do indivíduo e, ao mesmo tempo, ela se conforma como fenômeno social porque expressa, igualmente, fragmentos de uma religião. Deste modo, posso afirmar que a prece é, a um só tempo, um fenômeno social e individual tanto

em sua forma quanto em seu conteúdo, assim ela constitui um fenômeno impossível de se realizar fora de um ritual.

O ritual religioso realizado a partir da prece, no caso particular das parteiras tradicionais, é composto de uma *gesta performativa* muito particular. Creio que a imposição das mãos, os elementos utilizados, os pontos do local onde será realizado o parto que são, via de regra, escolhidos para a realização da prece, as partes do corpo da mulher tocadas no momento da oração são elementos que indicam os gestos performativos das parteiras. O depoimento oferecido por Arruda traz uma narrativa sobre uma poderosa oração realizada por sua mãe que ela descreve como uma parteira generosa, carinhosa e muito poderosa. Sobre a oração Arruda diz:

*Oração de Monte Serrado é uma oração de um santo que ela (sua mãe) aprendia, que ela sabia. Que até ela preparou essa oração, que ela colocava numa brebi, fazia aquilo tipo uma brebi e colocava num cordão. Se ela chegasse a mulher tivesse passando ruim, ela chegava lá ela (a mulher grávida) não estava na hora pra ganhar nenê, ela colocava aquilo em cima da barriga da mulher, no pescoço assim botava aquele fio em cima da barriga da mulher, era rapidinho que ela ganhava nenê.*

A parteira Arruda contou-me, também, a intervenção de sua mãe em um parto considerado de grande dificuldade em que essa poderosa reza foi fundamental. Ela disse-me,

*Ela (mãe) foi chamada uma vez pra fazer parto que a mulher, a parteira que tava partejando com essa mulher, não deu conta. Mandaram chamar minha mãe. Meu pai não queria nem que a minha mãe fosse, minha mãe disse: não, eu vou lá. Ela sempre foi uma mulher carinhosa, ela tinha muita coisa de vê uma mulher sofrendo. Ai ela foi, chegou lá a mulher tava numa rede, com a dona, o útero dela pra fora antes da criança. A minha mãe pegou, mandou botar uma cadeira, mandou o marido da mulher meter o joelho por baixo da rede, por baixo das cadeiras da mulher, pegou óleo doce passou na mão e foi levando, foi levando aquilo ali, até escapoli aquilo pra dentro pra criança vim. Quando a criança, os cunhados da mulher que estavam lá disseram que não deu cinco minutos pra mamãe livrar a mulher. A cunhada dela já estavam dizendo que ela já ia morrer. Minha mãe ajudou e fez o parto. Minha mãe usou a oração de Monte Serrado.*

As preces e orações devem ser recitadas sob determinadas circunstâncias e em determinadas partes do corpo. A parteira reza sob a barriga da buxuda, reza nas cadeiras, reza na região pélvica. Ela dirige sua oração para partes específicas do corpo feminino onde o efeito da oração deve se manifestar. É comum a parteira recorrer às orações durante a “puxação”, onde são

utilizadas, também, ervas e óleos extraídos da flora local que ajudam a colocar a criança na posição correta. Esse processo demonstra a estreita relação entre o natural e o transcendente na prática das parteiras tradicionais.

A reza - elemento de contato com o sagrado - é considerada o primeiro momento desse processo cercado de rituais e simbologias. Uma parteira relata: “*quando eu chegava, pegava primeiro na barriga, aí eu reparava como estava o menino. Se a criança não estivesse na posição correta, eu pegava o rosário e rezava em cima da barriga da mãe. Criança amarrada dentro da barriga eu soltava com o rosário, rosário prensado*” (Violeta).

De fato, as orações recitadas pelas parteiras são, via de regra, mantidas em segredo. Não é permitido, segundo a tradição, socializá-las com mulheres que não exercem esse ofício, pois isto implicaria a perda do poder da oração. Tais orações, segundo elas, são sempre oferecidas por forças divinas e lhes chegam através de sonhos e inspiração. Podem, ainda ser partilhadas por outras parteiras mais experientes em momento de grande dificuldade.

Durante o período que estive no campo, falei com diversas parteiras sobre essa questão, elas sempre demarcavam a importância e o significado das orações e da fé e, em última instância, não se dispunham a socializar os seus saberes, acerca dessa questão. Um delas disse-me: *só a parteira mesmo que pode entender senão quebra as minha força. Nem ela aí (indicando uma parteira que estava ao lado), ela também reza, ela não pode declarar* (Pimenta Malagueta). Outra me explicou que:

*Com as rezas nós temos um contato muito forte com Deus, com os Santos: São Raimundo, Nossa Senhora do Bom Parto, todos. Nós temos essas orações e a oração de Santa Margarida e muitas orações, mas nós não podemos repassar porque essas orações nós aprendemos através de sonhos e com outras parteiras. Então isso aí é um **mistério** é um **segredo** que nós guardamos, até porque quando a gente recebe uma oração dessa, nós ouvimos dizer que nós não podemos repassar para outra pessoa as nossas orações pra não perder o valor e na hora do parto ela nos ajuda muito. Nós fizemos ela (a oração), colocamos em cima da barriga da gestante, quando nós não sabemos ler e quando nós sabemos ler nós rezamos a oração na hora do parto. Quando nós começamos uma oração que a menina tá, que a nossa colega tá passando ruim nós começamos a oração e no final da oração o bebê nasce. Tem uma força muito grande essa oração* (Andiroba).

Depois de vários dias de conversas com inúmeras parteiras sem obter informações acerca das orações utilizadas durante o partejar, a amiga que me acolheu em sua casa, durante o

trabalho de campo, conduzia-me de volta à Macapá, de onde deveria partir em seguida para Fortaleza, quando algo de muito especial acontece. Durante a viagem, um certo clima de nostalgia, de saudade nos invade. Esse sentimento se amplia pela beleza do cenário daquela manhã de chuva de abril, quando a estação chuvosa começa a se despedir também. Minha amiga percebe minha frustração. Quando paramos na primeira balsa<sup>94</sup>, ela pede uma caneta e discretamente começa a escrever. Naquele momento, mesmo com chuva, decido sair do carro pra apreciar a paisagem e, também, porque tenho medo de fazer a travessia dentro do carro. Chegando à outra margem do rio, retorno ao carro e retomamos a viagem num clima de descontração. Ao chegar em casa a grande surpresa: encontro, em meio à agenda, um papel onde fora escrito um texto de uma oração dedica a São Raimundo. No final do texto, a seguinte explicação:

*Como não podia falar, resolvi escrever pra você essa oração que me foi oferecida em sonho por São Raimundo, durante um parto muito difícil. Quando estava quase sem esperança, me deitei no assoalho, na direção da porta, em frente ao trapiche, num momento que a parturiente descansou. Deitei e cochilei um pouquinho, foi aí que São Raimundo aparece em sonho e me deu essa oração. Acordei, já com aperreio das dores sofridas por aquela mulher. Faça a oração recebida e minutos depois estava com a criança nas mãos.*

Eis a oração que nos foi oferecida:

*No primeiro canto do galo  
São Raimundo levantou, seu sapatinho branco ele calçou.  
Jesus Cristo perguntou: São Raimundo, aonde vais?  
Vou chamar (diz o nome da gestante)  
Vai São Raimundo e leva esta toalhinha branca  
E bate na maré daquela mulher andando pro caminho sexta-feira da paixão  
Encontra Nossa Senhora do Desterro e pergunta a ela com que se retira o mal  
Com três pai nossos e três ave-marias, com isso se retira o mal.  
E com as palavras de Deus e da Virgem Maria e Nossa Senhora do Desterro  
Desterrai essa criança do ventre desta mulher com a Virgem Maria  
Rezar com três pai nossos e três ave-marias.*

A parteira que recebeu essa oração em sonho diz que as parteiras que não sabem ler e têm dificuldade para memorizar *escrevem a oração em um pedaço de papel e colocam dentro de uma brebi, pendura em um cordão e anda com ele no pescoço. Quando o parto for difícil, põe a*

<sup>94</sup> No sentido Mazagão – Macapá a primeira balsa que faz a travessia sob o Rio Vila Nova.

*brebi em cima da barriga e ao final da oração a criança vai nascer. Não permitir que ninguém pegue e/ou leia, pois a oração perde o poder.*

Percebo que as parteiras recorrem às orações, sobretudo, nos momento de dificuldade, particularmente, quando as crianças demoram a nascer e as mulheres encontram-se em grande sofrimento. Sem dúvida, a confiança na oração é perceptível na fala de todas elas. O depoimento de *Valeriana* é ilustrativo, ela diz: *na hora, se a criança demora um pouco a gente reza. Tem a oração que a gente reza. Olha, ta demorando a gente reza assim:*

*São Bento de águas bentas  
Deus adiante e um padre na guia  
Nossa Senhora acompanhe essa criança  
Com a Virgem Maria,  
Trazei  
São Bento de águas bentas  
Deus adiante e um padre na guia  
Trazei essa criança com Deus e a Virgem Maria*

Fundamentais aos momentos de grandes dificuldades, as orações podem, entretanto, ser acionadas a qualquer instante do processo do partear. A parteira Babosa contou-me que após o parto, quando a mulher demora a *desocupar* – liberar a placenta - elas, as parteiras, costumam orientar a parida para recitar a seguinte reza: *Ah, Santa Margarida não tô prenha, tô parida, tirai essa carne morta*<sup>95</sup> *que tem na minha barriga.* Segundo ela, essa oração deve ser recitada por três vezes pela mulher que acabou de parir. Em outros depoimentos a reza é recitada após a parturiente ingerir uma mistura de leite quente com uma gema de ovo. A parteira orienta ainda que ela passe alguns minutos soprando dentro de uma garrafa vazia, antes de fazer a oração.

Pode-se observar que a religiosidade e a mística são elementos constitutivos desse processo de explosão da vida. A relação com o transcendental constitui condição fundamental para um “bom parto”. O relato de uma parteira tradicional, que viveu durante muitos anos em Mazagão Velho, reflete com bastante propriedade essa relação: *“na hora do parto, se a criança demora um pouco para nascer a gente reza”* (*Valeriana*).

Em outro relato também é possível identificar essa dimensão místico-religiosa. A parteira afirma, *“todo o tempo quem partejava comigo era uma encantada, uma mulher. Ela fez cinco partos comigo. Eu não sei como era. Eu não sei contar como foram esses partos que ela*

---

<sup>95</sup> Antes da introdução dos termos técnicos as parteiras referiam-se à placenta como carne morta.

*fez. Não sei contar de nada. Não lembro de nada que aconteceu*” (Violeta). Essa fala me chamou a atenção porque a parteira, que se denomina católica, assume que foi introduzida, no ofício de partejar, por uma “entidade espiritual”<sup>96</sup>. Esta parteira é explícita na afirmação de que seu aprendizado se deu através dessa intervenção “sobrenatural”. Na região amazônica essa parteira é conhecida como “*parteira de dom*” que assiste sempre com ajuda de encantados, seres invisíveis portadores de determinados poderes e que auxiliam nos rituais de cura realizados pela pajelança.

Inegavelmente, as dimensões de fé e espiritualidade são constitutivas do ofício do partejar

#### **4.5. Parteira Tradicional: nem bruxa, nem fada... Outro lugar de poder**

Durante todo o percurso investigativo estive mobilizada teórica e afetivamente para captar os elementos indicativos do lugar de poder ocupado pela parteira tradicional. Em verdade, nunca tive clareza de tais elementos, tinha dificuldade de compreender se, de fato, existia uma rede de poder forjada a partir do saber e do fazer da parteira, quando imaginava esse ofício tão duramente atacado pelos avanços no âmbito da medicina moderna e, particularmente, a cobertura de atendimento ao parto industrializado na Amazônia.

Depois da vivência de campo e, já na etapa final de elaboração desse estudo, ponho-me a refletir sobre essa questão e sou levada a acreditar que o ofício das parteiras tradicionais tem vida longa. Na realidade, essa atividade tem uma imensa capacidade de se reorganizar, de ser (re)significar recolocando-se no conjunto do trabalho social fundamental à vida de sua comunidade. Isso significa, portanto, que o desaparecimento ou enfraquecimento desse trabalho não está limitado aos avanços no campo médico, pois se assim o fosse já teria desaparecido.

O ofício do partejar não é estático e, embora apresente poucas mudanças em relação a sua execução em tempos ancestrais, como toda prática social, essa atividade está sujeita a mudanças e alterações decorrentes, inclusive, das transformações históricas, observadas em cada contexto comunitário. Análises superficiais podem fazer crer que o nascimento sofre poucas alterações e mudanças ao longo da história da humanidade, entretanto, eu compreendo que os

---

<sup>96</sup> Ao longo da entrevista não foi possível aprofundar a discussão sobre a ajuda recebida dessa “entidade espiritual” e, também, qual era sua interpretação sobre esse fato. Contudo, destaco esse depoimento por considerá-lo uma pista significativa para o desenvolvimento das análises acerca do natural e do transcendente.

avanços da medicina moderna e a industrialização alteraram, substancialmente, as formas de nascer em nossa sociedade interferindo, até mesmo, nas práticas de base tradicional.

Esse destaque é pertinente para explicitar que considero o partejar uma prática social que se amplia para além de uma mera intervenção terapêutica, convertendo-se em forma particular de cuidado no nascimento e ajuda entre as mulheres. Essa prática social expressa o conteúdo de relações de cuidado e afetividade característica da teia de vida e solidariedade que unem mulheres de determinados grupos sociais.

Isto posto, direciono, novamente, meu olhar para a base de poder que sustenta essa prática. Para chegar a uma formulação coerente volto-me para as vivências de campo, para as expressões das comunidades onde estive e para a relação com os membros dessas comunidades. A partir daí sou levada a afirmar que o poder da parteira está ancorado na *confiança e no respeito* conquistado ao longo de sua atuação no ofício do partejar. Esses são os dois elementos que fundam, estruturam e consolidam o lugar de destaque que essa mulher aparentemente tosca, sem instrução e conhecimento ocupa na vida de seu grupo comunitário. Obviamente, o respeito e a confiança são conquistados pela parteira que revela saber, habilidade e perícia no exercício do partejar. Esse reconhecimento social da parteira exige que em sua trajetória a parteira tenha sido capaz de resolver partos difíceis, sem colocar em risco a vida da mãe e da criança.

Em outro momento do texto, destaquei a fala de parteiras que vêem seu trabalho como uma atividade de grande coragem. Essa imagem da parteira como mulher corajosa é, em minha opinião, muito forte para a comunidade. Essa imagem está associada à parteira tradicional que atuam há muitos anos sem reconhecimento ou apoio institucional. Está relacionada não somente com a realização dos partos, mas também, com os perigos e intempéries enfrentadas durante os deslocamentos, com as dificuldades que caracterizam a realização desse trabalho.

Percebo, ainda, que o reconhecimento da parteira tem raízes na base tradicional de sua prática. Essa atividade milenar é respeitada e reconhecida porque realizadas historicamente com determinado sucesso. O partejar institui uma forma tradicional de nascimento considerada segura e saudável e institui, ao mesmo tempo, uma forma de cuidado com o corpo feminino. Vale lembrar, como foi dito anteriormente, que tais cuidados não se restringem a uma dimensão terapêutica, eles são, também, estéticos. Desta forma, o reconhecimento social da parteira é expressão de processos e fenômenos sociais mais amplos. Em síntese, o lugar da parteira na vida

material e simbólica de seus grupos comunitários guarda conexão com uma forma de ser e de viver de tais populações tradicionais.

Compreender esse ofício e seu lugar social levou a desenvolver uma reflexão que fez chegar a dois níveis diferenciados de reconhecimento: a primeira instância de reconhecimento da parteira é verificada entre as mulheres, sobretudo as que já pariram com parteira. Nesse caso, o partejar assume uma posição particular daquela observada entre os demais integrantes da comunidade. As parteiras reconhecem que suas companheiras, assistidas durante os seus partos, são as primeiras pessoas a reconhecer o valor e a importância dessa atividade.

Esse primeiro nível de reconhecimento do trabalho da parteira é recorrentemente destacado na fala das entrevistadas. Sobre o reconhecimento que as mulheres têm pelo trabalho da parteira, *Canela*, parteira que por dezessete vezes esteve na posição de parturiente declara:

*Pelo menos nós mulher, eu acho que nós valoriza muito, uma a outra companheira, principalmente numa hora dessa né que a gente tá no perigo de vida, ai chega uma colega da gente pra acudir a gente, eu acho que é muito bom porque ali ela tá ajudando a dar uma vida, uma vida nova, porque tanto a criança como a gente ali tá numa hora muito difícil né. Eu pelo menos agradecia muito quando eu tinha, que os meus filho quase todos foram nasceram assim, em casa, só um na maternidade, tive 18 filhos todos em casa, 16, 17 em casa e um na maternidade.*

De fato, acredito que a primeira esfera de reconhecimento social do partejar é aquela que se dá entre as mulheres que, em um momento decisivo de suas vidas e da vida de seus filhos, podem contar com o apoio e a solidariedade de outra mulher. Esse gesto é inesquecível e estabelece laços para sempre entre essas duas mulheres e essa criança.

Para muitas que desenvolvem esse ofício a visão que a comunidade tem do trabalho da parteira é diversa e depende sempre do sucesso de sua intervenção no momento do parto. Em diferentes ocasiões, ela argumenta ter presenciado atitudes de outras mulheres, também parteiras, desqualificando a atuação de uma parteira que por infelicidade tenha vivenciado um momento de dificuldade quando da realização do parto. *Arruda* expressa sua discordância com esse tipo de atitude e anuncia que precisa existir mais união entre as próprias parteiras. Ela declara:

*Isso ai em minha comunidade eu não sei nem lhe explicar porque uns falam bem, outro fala mal, como aqui e lá na minha comunidade. Uns falam uma coisa, contam a verdade, dizem que a parteira tratou da mulher dele, fez tudo isso. Outros já dizem que não, que a mulher dele ficou doente, ficou isso, ficou*

*aquilo outro, assim a senhora sabe. Nunca, porque olhe, eu vou te dizer uma coisa: nem Deus agradou todo mundo, nem Deus, e assim é aqui. Porque eu vejo o que acontece como falam das minhas colegas, porque estou aqui eu estou ouvindo tarem falam das minhas colegas. Porque um dia desses teve uma senhora que ganhou nenê pra ali. Eu estava doente, o marido dela chegou até a casa da minha nora pra vim atrás de mim aqui, só que eu estava doente, estava com febre. Ai ele não veio. Eu ainda disse: porque tu não fosse lá (chamá-la) eu tinha feito nem que fosse um remédio pra ela. Ela ganhou o nenê e não desocupou. Ai ela teve que ir pra Macapá, passou mais de oito dias, passou mal mesmo. As parteiras, sempre uma quer ser mais além da outra nem, ai fica falando besteira, foi isso que aconteceu, sempre acontece, sempre é isso. Que uma quer sempre mais uma das outras.*

Considero que o lugar social e o poder da parteira tradicional são construídos nesse movimento dual, contraditório, pois *a priori* essa figura é percebida como alguém que pode ajudar num momento difícil. Entretanto, o seu desempenho na realização do parto pode reverter essa imagem e levá-la a uma condição de desrespeito e desconsideração. Assim, acredito que a imagem social da parteira difere da visão da bruxa, construída em diferentes sociedades, e historicamente apresentada como uma mulher capaz de fazer grande mal. Segundo Maluf, em um estudo das narrativas sobre as bruxas, contadas como histórias reais, na pequena comunidade de Lagoa da Conceição, localizada no litoral sul do Brasil, *a bruxa é o poder nefasto, a causa dos infortúnios e mal-estares; a benzedeira é o poder benéfico, capaz de curar e proteger* (1989:121). Ora, partilho da convicção que a parteira poder transitar entre essas duas personagens e converte-se hora em “bruxa”, hora em “fada”. A parteira não desfruta de uma imagem determinada a priori, sua inserção social está, sempre, submetida a desempenho efetivo de seu ofício e da rede de relações sociais que ela institui no grupo comunitário ao qual pertence.

**CAPITULO V**

---

**TRADICAO E MODERNIDADE: dinâmica contraditória no  
processo de (re)significações dos saberes e das praticas das  
parteiras tradicionais**

### 5.1. Programa Parteiras Tradicionais do Amapá: (re)significações, mudanças e adequações

*Juro por nosso senhor  
São as parteiras  
As enviadas de luz  
São as parteiras  
Donas do dom divino  
São as parteiras  
As companheiras de dor  
São as parteiras*

Uma estratégia encontrada pelo *Programa Parteiras Tradicionais* para conferir recompensa financeira ao trabalho dessas mulheres foi o pagamento de uma bolsa no valor de cento e vinte reais<sup>97</sup>, os recursos advêm de um programa de renda mínima: *Programa Família Cidadã*<sup>98</sup>. Dentre os critérios para receber a bolsa, destacam-se a participação em cursos de formação e a adesão à Associação de Parteiras Tradicionais. No entanto, as bolsas são em número inferior ao número de parteiras. Assim, muitas, embora atendam aos critérios, não recebem o benefício. Das dezessete entrevistadas, apenas oito recebem a bolsa, sendo que as três funcionárias públicas, em princípio, estão excluídas deste benefício. Logo, seis parteiras não têm acesso a esta recompensa financeira.

De fato, na ótica das parteiras, o pagamento da bolsa é considerado como um avanço importante, mas não representa garantia trabalhista, nem faz avançar para o reconhecimento legal da profissão. É, portanto, uma ação emergencial que assume uma conotação de benefício, sendo objeto de críticas de algumas parteiras. Sobre isso, uma delas - funcionária pública - afirma:

*Elas recebem cento e vinte reais. Eu acho que não é suficiente. E não é como salário, é uma bolsa. Quem dera que fosse, era uma coisa fixa. Isso aí, eles podem tirar a qualquer momento. Quem sabe? Então, nós temos é que melhorar alguma coisa para essas pessoas, para que elas se sintam bem e trabalhem com prazer (Alcachofra, parteira de Mazagão Novo).*

<sup>97</sup> Valor pago à época - abril de 2004 - quando finalizei as atividades de campo.

<sup>98</sup> O referido Programa de renda mínima, implementado pelo Governo do Estado do Amapá, sob a coordenação institucional da Secretaria de Planejamento – SEPLAN, busca o fortalecimento da unidade familiar, articulando os diversos serviços ofertados pelas políticas básicas setoriais, inserindo essas famílias em uma rede que permita às mesmas construir uma qualidade de vida aceitável. A meta do programa era atender a 10.000 famílias em todo o Estado, garantindo a 50.000 crianças a permanência na escola. Até o ano de 2000, foram atendidas 2000 famílias. Informações obtidas em Principais Ações do Governo do Estado para a da Valorização da Cidadania: projetos alternativos (GEA, setembro/2000).

A maioria das parteiras, com as quais convivi, destaca a dimensão positiva deste benefício. Os depoimentos de *Pimenta do Rei* e *Manjerona* sinalizam nesta direção:

*Graças a Deus, tanto foi que hoje em dia nós temos esse salariozinho. Graças a Deus, não é salário inteiro, mas pra nós é uma ajuda, graças a Deus (Flor de Laranjeira).*

*Hoje a gente ganha para fazer um parto. Às vezes a gente ia com fome, saía de casa sem comer e nem na casa da parturiente tinha nada pra dá porque todo mundo é muito pobre né. Não tinha uma xícara de café pra oferecer, não tinha nada. Agora não, a gente já tem esse dinheiro, a gente se alimenta, porque esse dinheiro das parteiras é pra gente se alimentar, não é pra tá gastando aí com coisa, comprar alimentação pra gente, principalmente pra quem não tem salário nenhum, é uma ajuda muito grande. (Manjerona)*

A bolsa representa, sem dúvida, um incremento de renda importante para essas mulheres que, via de regra, não possuem outras fontes de recursos. Em muitos lugares onde vivem, ainda, prevalecem, majoritariamente, relações de escambo. Em determinadas comunidades, a presença do dinheiro é muito restrita e oriunda do pagamento de benefícios como aposentadorias e programas de transferências de renda implementados pelo poder público. Nesse sentido, como as próprias parteiras reconhecem, a bolsa é uma *ajuda* importante, mas não se constitui, ainda, como garantia efetiva, como direito trabalhista. E o mais grave: é um benefício seletivo ao qual, apenas algumas têm acesso.

A implantação do *Programa Parteiras Tradicionais* interferiu, de maneira efetiva, na (re)configuração do perfil dessa personagem que exerce o ofício do partejar nos povoados e rincões distantes do Amapá. É necessário, pois, discutir as marcas características desse segmento de parteiras tradicionais ao longo dos dez anos de implantação do programa, tentando compreender as *mudanças* que se dão em meio às *permanências*.

Um primeiro ponto a destacar é a própria posposta de formação que ancora o programa. Esta formação desenvolve-se dentro de diferentes eixos que vão desde informações relativas ao corpo e à saúde reprodutiva até a organização política das parteiras. Especificamente, os cursos desenvolvidos com as parteiras em Macapá e nas cidades do interior seguem uma determinada dinâmica, trabalhando as seguintes temáticas:

*Ritual de abertura: terra, sol, vento, fogo, lua, as estrelas e a água; homenagem às antepassadas; linha da vida da mulher: ciclos; reflexão sobre o ciclo reprodutivo e saúde; Condição da mulher na sociedade; gênero; aquecimento e relaxamento; viagem pelo corpo; oficina de barro; leitura das modelagens; anatomia e fisiologia; ciclo menstrual – concepção; fases da gravidez e pré-natal; fixação do conhecimento corporal; cartão da gestante – gravidez de alto-risco; trabalho de parto e suas fases; complicação do parto e cesárea; história das mulheres sábias; o parto vertical – vantagens; atenção ao recém nascido; amamentação – cartão da criança; tétano; DST/AIDS; câncer cérvico uterino; câncer de mama; planejamento familiar – contracepção; climatério; organização das parteiras; avaliação; entrega do certificado e bolsa com o material de parto<sup>99</sup>.*

A rigor, essa formação recebida pelas parteiras vem representando um elemento-chave na reconstituição da identidade deste grupo, na medida em que confere a essas mulheres - mestras no ofício do partejar - um reconhecimento social, uma legitimação institucional. De fato, esta ocupação não reconhecida, nos circuitos da formação, vai ganhando visibilidade social para além dos espaços restritos das pequenas comunidades onde, tradicionalmente, as parteiras são reconhecidas e valorizadas. Os cursos, mais que uma oportunidade de acesso a conhecimentos, são um indicativo da existência social das parteiras, do seu reconhecimento pelo aparato oficial. Após o curso, a parteira sente-se mais reconhecida, afirmando que, doravante, não precisam negar sua profissão, perdem o medo de serem associadas a *bruxas* ou *catimbozeiras*. É significativo o depoimento de Andiroba:

*O reconhecimento da parteira aumentou. A gente já vê essa valorização da parteira desde 95/96 pra cá. Antes, a parteira era menosprezada, era discriminada com relação à comunidade, à população. Muitas pessoas chamavam de bruxas, corujas, feiticeiras. Até feiticeiras nós parteiras levávamos nomes. Bruxa e coruja porque, na verdade, as parteiras saíam mais era de noite que a maioria dos partos é mais de noite do que de dia. Aí as parteiras só saíam de noite com seu chapeuzinho na cabeça, seu guarda-chuva a sua sacolinha de parto. Eles não sabiam pra onde ia. Então achavam que ia fazer alguma bruxaria e por isso dava o nome de bruxa e as parteiras antigas não se identificavam porque elas tinham medo de ser apedrejada e as parteiras hoje são valorizadas graças a Deus, são reconhecidas e elas têm valor enorme na sua comunidade, elas são reconhecidas até como mãe da população da comunidade, os habitantes da comunidade. Duas coisas diferentes, porque elas eram valorizadas pelas suas colegas, parceiras mulheres. Quem paria com ela, mas pra sociedade não, hoje não.*

<sup>99</sup> Capiberibe J. Os Anjos da Floresta. In JUCA, L. & MOULIN, N. *Parindo um mundo novo – Janete Capiberibe e as parteiras do Amapá*. São Paulo: Cortez, 2002. Não obtive informações precisas acerca da carga horária e dos mecanismos de seleção e/ou mobilização das parteiras participantes dos referidos cursos.

*Hoje, é diferente. Tanto elas são valorizadas na comunidade, quanto na sociedade. A sociedade já procura hoje as parteiras para serem entrevistadas pra conclusão de curso de atividade e assim sucessivamente. E com essa valorização, as parteiras tradicionais bem antigas, elas tinham medo de dizer até que era parteira pra fazer algum curso de capacitação porque não sabiam ler, não sabiam escrever, ingênua mesmo e, por isso, ela negava dizer, que não era parteira, mas, na verdade, elas são parteiras, sim (Andiroba).*

Ao conversar com as parteiras, pude sentir o aumento na sua auto-estima, conferindo nova dimensão ao seu trabalho. O reconhecimento social está estreitamente vinculado à participação nos cursos de formação, desenvolvidos pelo *Programa Parteiras Tradicionais*. Em diferentes momentos e situações, elas fazem referência aos cursos, ao certificado oferecido e à “carteira de parteira” - uma espécie de “passaporte” para o ingresso em determinadas unidades de saúde e instituições públicas. É emblemática a forma como se referem aos cursos de capacitação, enfatizando a “mágica transformadora” em suas identidades. As falas das parteiras revelam que a participação no programa de formação gera um processo de *empoderamento*<sup>100</sup> a partir do qual sentem-se capazes de intervir em instâncias sociais antes consideradas proibidas, como, por exemplo, as maternidades. *Flor de Laranjeira* afirma:

*Se for preciso acompanhar até o hospital, vou deixar lá dentro. Vou deixar lá, vou sim senhora. Se for preciso, eu deixo lá, como eu fui uma vez deixar a minha sobrinha que a criança morreu. Ela não tinha condição, ela tava com hemorragia, e eu examinei ela não tinha dilatação nenhuma. Aí a outra minha parceira dizia: por quê que ela não tem aqui? Ela não vai ter./Mas por quê? Porque não vai ter. Aí deu certo por que chegou o Lorival, chegou o meu marido, falou pra ele e eu me empurrei com ela. Quando chegou lá pela travessia do Matapi, a criança morreu. Nós chegamos lá foi rápido. Aí eu entreguei, foi só aquele corre-corre. Operaram ela, a criança já tinha morrido, e não tinha como ela ter normal. A gente conhece, né. E assim né. Eu não tenho medo não senhora, eu levo, seja criança, seja mãe, eu levo seja onde for, qualquer coisa eu levo, **por que eu tenho conhecimento e fiz o curso**. Então, não tenho medo de levar, por que eu tenho certeza que eu chegando lá e eu disser que tá errado, e eles vão examinar e vai tá errado mesmo né.*

Inegavelmente, a formação, como via de reconhecimento institucional e valorização que vem sendo conferida às parteiras tradicionais, constitui um marco na (re)significação do seu

---

<sup>100</sup> No sentido aqui utilizado, o termo *empoderamento* significa estabelecer as condições para o exercício do poder na perspectiva do fortalecimento pela melhoria das condições de vida. Deste modo, os processos de *empoderamento* têm forte contribuição para o fortalecimento do protagonismo e incremento da organização política de determinados setores da sociedade, neste caso em particular, das parteiras tradicionais.

ofício, propiciando novas dimensões no processo de reconhecimento de sua identidade social. Nas minhas reflexões, ao longo das conversas informais com as parteiras e no momento das entrevistas, fui delimitando uma chave de compreensão: nos processos de formação, viabilizados pelo programa, o decisivo para essas mulheres parteiras não é simplesmente o acesso a determinadas informações, de caráter mais técnico, no âmbito da medicina. De fato, o decisivo é o reconhecimento público do seu saber e do seu fazer, encarnados em alguns símbolos institucionais: o certificado do curso e a carteira de parteira.

Particularmente, esta carteira significa um “passaporte social” para aquelas mulheres que eram “desconhecidas” e negadas no contexto institucional da saúde. Agora, o governo do Estado, as autoridades reconhecem o trabalho da parteira tradicional. E, nesta linha interpretativa, ouso dizer que o *Programa Parteiras Tradicionais* delimita a emergência de uma *nova parteira tradicional* ou de uma *parteira tradicional renovada*. A rigor, essa parteira tradicional, hoje, reconhecida e valorizada, difere da parteira tradicional com reconhecimento comunitário e desconhecimento institucional, na condição de personagem “desqualificada no saber e no fazer”. Resquícios dessa representação desqualificadora da parteira tradicional podem ser percebidos num artigo de uma das gestoras do programa, publicado em um livro sobre as parteiras do Amapá. A leitura do artigo e, em especial, de determinados trechos mostram que, para destacar a importância da atuação institucional junto às parteiras, a gestora termina por “desqualificar” o ofício do partejar enquanto prática tradicional:

*O reconhecimento da função social da parteira tradicional pelo Governo do Estado, foi fundamental para a diminuição da desigualdade e do preconceito, pois em nossa cultura de naturalização do trabalho feminino, onde [sic] as nossas atividades são desvalorizadas. No caso das parteiras, as atividades eram exercidas sem qualificação, proporcionando uma imagem negativa, sem criatividade e com ritmos repetitivo* (Juca & Moulin, 2002:71). Os grifos são meus.

A “nova parteira tradicional” revela-se nesta mulher que, após a formação e o acesso ao capital simbólico do certificado e da carteira, sente-se renovada, com autorização oficial para o exercício do partejar. Ao mesmo tempo, esta “nova parteira tradicional” aponta para uma quebra de padrões de definição desta personagem, revelando uma mudança de critérios: nos circuitos institucionais do programa passa-se a privilegiar como critério de definição da “parteira leiga” a formação/capacitação, em detrimento do critério genuíno da experiência, da prática, fruto

de anos de serviços prestados em sua localidade. Assim, emerge a *parteira de certificado* que se tornou parteira pela formação, mas não tem o saber prático do partejar, não se achando, mesmo, em condições de exercer o ofício. O depoimento de *Arruda* bem revela esse fenômeno:

*Eu acho é que tem muitas mulheres que podiam entregar o cargo delas de parteira porque elas não fazem parto. Nunca fizeram um parto, nunca fizeram nada e estão recebendo como parteiras. Isso é que achava que deveria ter um jeito pra isso, mas já que elas estão sendo contempladas, tá bom. A gente tira por menos essas coisas.*

*Pode ser que um dia tenha jeito. No Pioneiro tem parteira, tem quatro parteiras, mas lá só tem duas que fazem parto, as outras nunca fizeram parto.*

*Mas elas foram contempladas como parteiras porque elas fizeram capacitação. Elas fizeram capacitação e entraram no programa.*

*O curso era pra novas pessoas também que ainda não trabalhavam e que nunca tinha feito parto. Quem não trabalhava podia se capacitar. Por isso que elas estão fazendo. Agora, só que eu achei, porque nesse dia que deu a dor nessa menina lá no Pioneiro tava uma que fez a capacitação. Se eu faço um trabalho, eu fiz aquela capacitação eu estou sabendo como é que se faz um parto. Não, me mandam buscar em casa que fica aqui em baixa que eu tava lá ainda no ramal, eu tava aqui embaixo, mandou me buscar lá, era uma hora da madrugada mais ou menos, chovendo, por baixo de chuva. **Eu fui assim mesmo. Por baixo de chuva, de noite fui fazer o parto da menina.** Eu disse: e as parteiras?*

*- Ah, não elas mandaram lhe chamar.*

*Justamente as que fazem parto não estavam, estava a que nunca fez aí não se achou com coragem de fazer (Arruda, parteira de Mazagão Velho).*

É fato incontestado que o *Programa Parteira Tradicionais* mudou substancialmente o perfil da parteira tradicional do Amapá, na medida em que implodiu, *do ponto de vista quantitativo e qualitativo*, a configuração desse segmento social que se mantinha, de certa forma, resguardado nos circuitos da tradição, no interior das comunidades.

De fato, a instituição da chamada *bolsa parteira* produziu uma verdadeira corrida de determinadas mulheres que vivem nas localidades do interior do Estado e, até mesmo, nas cidades com maior índice populacional para inserir-se nesse segmento social das parteiras. Ao possibilitar reconhecimento e visibilidade pública, Programa encorajou muitas mulheres a assumir a sua condição de parteira. Entretanto, o pagamento da bolsa propiciou o ingresso nessa atividade, de mulheres que, até aquele momento, não revelavam interesse em desenvolver essa prática, constituindo-se mesmo uma estratégia de sobrevivência.

Uma das parteiras mais atuantes na organização do segmento explicita, com clareza, essa implosão no grupo de parteiras em busca da bolsa:

*Na verdade entrou pessoas que não era parteira com o intuito de ganhar o benefício parteira, a bolsa parteira. Mas depois se você for fazer o cadastramento e você tá mentindo e muitas delas ficaram com medo de responder pelo seu ato elas disseram que elas não são parteiras elas apenas quiseram entrar na associação pra ganhar o benefício o que aconteceu, passamos ela para bolsa escola e ela deixou a vaga de parteira para outra parteira, então ai ela foi receber pela bolsa escola e não pela bolsa parteira.*

Para fins de pesquisa e estudo, essa (re)configuração quantitativa do segmento de parteiras tradicionais no Amapá é difícil de ser delimitada e avaliada pela própria imprecisão dos dados produzidos e divulgados pelas instituições oficiais, responsáveis pelo referido programa.

Nesta direção, um estudo relevante é o de Jucá e Moulin (2002) sobre as parteiras tradicionais que mostra, de forma clara, o aumento vertiginoso no numero de parteiras no Estado do Amapá: em 1995, as parteiras cadastradas no Programa Parteiras Tradicionais somavam apenas 62; em 2002, esse número elevou-se para 1300 parteiras. Consultando uma publicação da Agencia de Promoção da Cidadania, também de 2002, constato este crescimento intensivo de parteiras no Amapá, embora os números não estejam coincidindo com aqueles do estudo já referido de Jucá e Moulin. Senão, vejamos:

#### **Número de Parteiras e Situação por Município no Amapá**

<b>Número de Parteiras por Município</b>	<b>Parteiras capacitadas</b>	<b>Parteiras Não capacitadas</b>	<b>Parteiras recebendo BFC</b>	<b>Total Geral</b>
Macapá	102	180	189	282
Santana	89	185	134	274
Itaúbal	9	17	21	26
Ferreira Gomes	8	14	14	22
Mazagão <sup>101</sup>	57	45	51	102
Pedra Branca	2	52	35	54
Calçoene	6	28	22	34
Amapá	22	44	52	66
Oiapoque	93	18	111	111
Pracuúba	22	14	28	36
Tartarugalzinho	64	70	56	134
Cutias	7	14	19	21
Porto Grande	6	12	17	18

<sup>101</sup> Os dados levantados na Associação de Parteiras Tradicionais de Mazagão, durante a realização do trabalho de campo, revelam a existência de 126 parteiras e 03 parteiros, no município, até abril/2004.

Serra do Navio	2	27	24	29
Arquipélago do Bailique	51	69	82	120
Vitória do Jarí	23	48	55	71
Laranjal do Jarí	86	45	109	131
<b>TOTAL GERAL</b>	<b>649</b>	<b>882</b>	<b>1.019</b>	<b>1.531</b>

Fonte: CPE/AGEMP, 2002.

O conjunto desses dados disponibilizados pela AGEMP – instituição responsável pela coordenação do Programa – revela aspectos importantes a serem destacados: das 1531 parteiras cadastradas no Programa, 1019 são beneficiadas com a chamada *bolsa parteira* do total de parteiras cadastradas apenas 649 participaram de cursos de formação, ou seja, apenas um pouco mais da metade das que têm *bolsa parteira*. Este dado mostra, de forma inequívoca, o poder de atração da bolsa na “corrida” de mulheres no Amapá para integrar o segmento das parteiras, embora muitas delas não exerçam o ofício do partejar.

Apreciando os dados em pauta, cabe destacar que os municípios que concentram o maior número de parteiras são Macapá e Santana, justamente as duas cidades do Estado onde o número de partos domiciliares é irrelevante. Logo, coloca-se uma questão: o que fazem essas mulheres classificadas como “parteiras tradicionais” em Macapá e Santana? Levanto a seguinte hipótese: as parteiras tradicionais que, de fato, são mestras no ofício do partejar, podem dedicar-se a tarefas subsidiárias ao ofício: fazer rezas e benzeduras; preparar remédios caseiros para as mais diversas “doenças de mulher”; “puxar barriga”; “costurar rasgadura”. E mais, a parteira de formação recebida, as parteiras, hoje, são requisitadas para outras tarefas no âmbito da saúde da mulher: orientação para amamentação, orientação quanto a prevenção do câncer do colo de útero, orientação quanto a doenças sexualmente transmissíveis, planejamento familiar, casos de violência doméstica<sup>102</sup>. Enfim, continuam prestando serviços relevantes no campo da saúde e do bem-estar físico e emocional das comunidades onde vivem. Já as “parteiras de certificado” que, em verdade, não têm familiaridade com o ofício, não exercem nenhuma atuação específica na área, limitando-se a uma inserção formal restrita ao recebimento da bolsa.

Ainda no contexto de Macapá, merece destaque a situação do Arquipélago do Bailique. Na realidade, trata-se de uma ilha que integra este município, local isolado. O acesso a Macapá é feito através de barco; em viagem de 12 horas. No Arquipélago do Bailique os serviços de saúde são extremamente precários. As parteiras tradicionais que ali vivem, ainda estão em

<sup>102</sup> Essa resignificação do trabalho da parteira é discutida com maior aprofundamento no capítulo IV.

plena atuação, em função de uma necessidade objetiva das mulheres da localidade; elas exercem tanto o partejar como outras tarefas no campo da saúde.

Esta situação reproduz-se em outros municípios, tais como: Tartarugalzinho a 300 km de Macapá, Vitória e Laranjal do Jarí a mais ou menos 270/280 km e Oiapoque a 590 km, na fronteira com a Guiana Francesa. Justamente em Oiapoque, considero pertinente destacar a expressiva presença de parteiras indígenas que atuam nas aldeias localizadas no município.

Adentrando no próprio exercício do partejar, cabe ressaltar que a implantação do Programa Parteiras Tradicionais não alterou, de forma substancial, as condições de trabalho dessas mulheres, permanecendo um quadro de realidade muito próximo dos tempos anteriores. Dois pontos indicam essa permanência nas condições objetivas de exercício do partejar no Amapá: o não funcionamento das casas de parto e a questão da distribuição do *kit parteira*.

No tocante especificamente às Casas de Parto, a demanda por este equipamento emerge no processo de organização das parteiras tradicionais, visando propiciar melhores condições de trabalho para o ofício do partejar. Trata-se de um espaço pequeno, acolhedor que detém a infra-estrutura básica para a realização de um parto seguro. Seguindo uma tendência do movimento nacional, as parteiras do Amapá reivindicaram a construção das Casas de Parto. Esta reivindicação foi incorporada pelo Programa Parteiras Tradicionais. Foi construída, então, pelo Governo do Estado, a primeira e única Casa de Parto do Estado em Oiapoque. Um fato inusitado é que a Casa de Parto, embora, equipada, nunca funcionou efetivamente, nunca foi realizado ali um único parto.

Outro aspecto que aponta para a não alteração substancial das condições de trabalho das parteiras tradicionais é o *kit parteira*, distribuído no momento da formação. Trata-se de um conjunto de materiais básicos para o trabalho da parteira, incluindo itens médico-hospitalares. Mais especificamente compõem o *kit*: bolsa, álcool a 70%, rolo de gaze, sabão em barra, escovinha para unhas, sabonete antibacteriano, saboneteira em plástico com tampa, linha ou fio para cordão umbilical, lápis, borracha bicolor, capa para chuva com capuz, guarda chuva em nylon, luvas, panela de pressão de 5 litros, toalha para mãos, lanterna plástica com pilhas, plástico resistente para forrar, estetoscópio *Pinard*, balança de tração com gancho, fita métrica, avental em nylon, gorro ou chapéu, tesoura sem ponta com caixa de aço inox para uso no parto, livro da parteira, bacia inox pequena.

A questão reside na reposição do material que compõe o kit, especificamente o material de duração determinada como luvas, algodão, álcool, mercúrio, fio de nylon para amarrar o umbigo. De fato, a parteira não tem garantido uma periodicidade de reposição, não existindo, ao certo, um setor responsável por esta distribuição sistemática. Muitas parteiras continuam utilizando o kit recebido há quatro anos atrás. Uma parteira assim avalia essa questão:

*Eu não sei nem em que ano nós recebemos um kit. Ficou pra parteiras, quando quisessem, por exemplo: luva, precisarem de luva, mas muitas delas não sabem trabalhar com luvas, estão nem aí. Elas não vêm buscar na unidade de saúde. Quando elas precisassem do mercúrio, quando ainda era mercúrio, agora é álcool iodado pra elas vim aqui, gaze, que a gente trabalha aqui arranjaria pra elas, mas não tem uma pessoa ou instituição responsável, sabe? Não tem. Dizem assim, faltou a gente vai a tal canto, na casa do fulano, que tenha lá um depósito, uma coisa que esteja lá esperando. Não tem a gente tem que pegar na Unidade. As parteiras por esse programa estão na AGEMP, totalmente fora da saúde (Alcachofra, parteira de Mazagão Novo).*

Este último elemento destacado por Alcachofra, merece uma reflexão: o *Programa Parteiras Tradicionais no Amapá* não integra o Sistema de Saúde, estando inserido na área da Assistência Social. De fato, este é um obstáculo considerável para a integração da parteira tradicional na estrutura de saúde local e para o seu reconhecimento pelo conjunto dos profissionais do sistema.

Sem dúvida, o *Programa Parteiras Tradicionais do Amapá* consubstancia uma dinâmica contraditória: por um lado reestrutura o perfil do segmento das parteiras, introduzindo alterações nas práticas tradicionais do partejar; e por outro, não viabiliza mudanças substantivas nas condições de trabalho, não efetivando direitos trabalhistas desse segmento. A rigor, o Programa propicia visibilidade e reconhecimento social às parteiras, mas não consegue afirmá-las como profissionais que exercem um trabalho peculiar e específico da saúde.

Focando meu olhar na parteira tradicional – personagem da cena amapaense – buscando registrar as redefinições do seu perfil a partir de um programa estatal, construí uma tipologia, delimitando, sob a inspiração weberiana, tipos-ideais de parteiras, como elemento heurístico, nas minhas reflexões.

De fato, tomei, como base empírica desta classificação, as minhas observações e os depoimentos que fui recolhendo ao longo das minhas andanças metodológicas em mazagão, campo empírico da minha pesquisa. Tomei como critério, elementos básicos no ofício do

partejar: saberes, fazeres, ritos. Aliando-os à questão da legitimidade e reconhecimento de uma mulher parteira no âmbito das relações sócio-comunitárias<sup>103</sup>.

### Classificação das Parteiras de Mazagão

Tipo de Parteira	Características	Rituais do Partejar
<b>Parteira Tradicional</b>	Parteira reconhecida pelo saber e habilidade técnica no exercício do seu ofício. A base de seu reconhecimento é a experiência e o rol de serviços prestados à comunidade local que, em geral, não se restringe a pegar menino. Ela atua, também, como benzedeira, médica popular. Os conhecimentos relativos ao seu ofício são transmitidos através de iniciação no convívio com outras parteiras pertencentes a sua família ou à comunidade.	O partejar é caracterizado por um <i>rito religioso</i> fundado em preces e orações e pela utilização de plantas e ervas medicinais.
<b>Parteira Tradicional de Dom</b>	Parteira que atua com o auxílio de um encantado ou encantada, entidade espiritual a que é atribuída a total responsabilidade pela realização do ritual do partejar. Sua aprendizagem se dá de modo intuitivo sem, necessariamente, vivenciar processos de iniciação com outras parteiras mais experientes.	O Partejar é constituído por uma série de <i>ritos mágicos e religiosos</i>
<b>Parteira Técnica</b>	Possui formação básica na área de saúde onde pode trabalhar na condição de técnica, auxiliar ou agente de saúde. Sua prática está fortemente ancorada nos conhecimentos técnicos.	Apóia-se nos conhecimentos da medicina e pode utilizar medicamentos administrados nas unidades de saúde
<b>Parteira de Certificado</b>	Parteira que foi alçada a essa condição após a realização dos cursos de capacitação oferecidos pelas instituições públicas. A comunidade não a reconhece como tal e nem possui registro histórico de sua atuação. Torna-se, portanto, parteira a partir do curso de formação, não tem experiência comprovada e não é considerada, reconhecida ou respeitada pela comunidade.	Possui conhecimento de base técnica, mas não tem experiência e ainda não realiza partos na comunidade.

**Fonte:** Dados da Pesquisa de Campo, janeiro a abril/2004.

Curiosamente, a *parteira tradicional*, categoria na qual incluo a ampla maioria das parteiras que desenvolve seu ofício em Mazagão, corresponde, no contexto comunitário, à imagem da *legítima parteira*. Os critérios definidos pela comunidade para a escolha da parteira é

<sup>103</sup> A definição aqui proposta difere em alguns aspectos da apresentada por Silva (2004) em sua tese de doutoramento. A autora classifica as parteiras em três tipos: *parteiras carismáticas* – são as chamadas *parteiras de dom*, aquelas que recebem um chamado para cumprir uma missão; *parteiras tradicionais* – são aquelas que recebem o saber e as técnicas através da família (avós, mães); e a *parteiras racionais* – são as agentes de saúde que possuem ensino fundamental, curso de formação profissional e atuam sob constante supervisão de outros profissionais.

a confiança e experiência, ou seja, a boa parteira é identificada como aquela de longa trajetória de atuação, aquela que recebeu de outras tantas parteiras experientes os conhecimentos e técnicas necessários ao exercício desse ofício, aquela cuja prática comprova o seu poder para intervir no momento do nascimento. Outro elemento fundamental na identificação da parteira tradicional é que, em certa medida, sua prática caracteriza-se como uma prática ritual religiosa. Ora, no partejar a mediação do sagrado é para ela fundamental. A partir dessa constatação e pautada nas formulações maussianas que apresentam os ritos religiosos como *atos tradicionais eficazes que se relacionam com coisas sagradas* (MAUSS, 1979:142). O rito religioso realizado pela parteira tradicional materializa-se na forma das inúmeras preces e orações realizadas antes, durante e após o partejar, as quais se atribui a eficácia da ação da parteira <sup>104</sup>.

Embora não rejeitando os conhecimentos oriundos da medicina moderna, a parteira mantém suas práticas ancoradas nos saberes tradicionais, transmitidos de geração a geração. Não constatei a pretensa “impermeabilidade” entre os conhecimentos científicos e o saber popular. Na verdade, os valores, as práticas e os saberes tradicionais não constituem um complexo estático e/ou imutável. No diálogo com as parteiras consideradas tradicionais, observei que a interconexão entre essas duas esferas de saber/conhecer não se dá de forma imediata, mecânica, não se justifica apenas pela autoridade de atores institucionais, considerados detentores de conhecimento científico socialmente reconhecido. Trata-se, sem dúvida, de um processo lento, marcado por conflitos e contradições.

Essa mulher que, historicamente atuou de determinada forma, precisa construir a partir de valores que organizam sua forma de pensar e conhecer, a justificação para incorporação de novos saberes e práticas. No relato de Babosa percebo algumas indicações das mediações necessárias à incorporação do saber médico. Sobre a questão dos novos aprendizados obtidos nos cursos de formação, ela diz: *O que eu fiz lá, tudo o que teve lá, eu sabia fazer. Não parei de fazer como fazia sempre. Tudo que eu fazia antes do curso, eu fazia quando aprendi o curso*. De fato, a incorporação de novos conhecimentos não é imediata.

Em relação à *parteira de dom*, observo que ela constitui um tipo raro de parteira que não é facilmente encontrada ou identificada naquele município. A única parteira que encontrei e identificou-se como tal tem poucas explicações para ter recebido tamanho poder espiritual. Ela

---

<sup>104</sup> Aqui apresento algumas indicações dos elementos que caracterizam a mediação do sagrado no fazer das parteiras. O aprofundamento dessa reflexão ocorreu no item denominado “*Profissão de Fé*”: *a mediação do sagrado no ofício de partejar*.

considera-se uma escolhida para cumprir uma missão divina; as razões que a levaram a tal caminho não podem ser buscadas em explicações racionais. Na realidade, elas não rejeitam a profissão, mas não conseguem compreender e, também, explicar como adentraram nesse fazer. O ritual do partejar é realizado com a parteira em estado de transe, sem consciência clara do que está ocorrendo. Isso ficou evidente no depoimento de *Violeta*, parteira de dom que começou a atuar na profissão ainda no Maranhão, onde nasceu, mas que ganhou fama como parteira no Amapá.

*Mas meu Deus, eu tinha muito medo de pegar um menino. Todo o tempo, quem partejava comigo era uma encantada, um negócio. Era sim senhora. Ela fez cinco partos, partos mesmo, mas eu não sei como era. Eu não sei contar como foi esses partos que ela fez. Não sei contar de nada.*

Os ritos do partejar realizados pela parteira de dom podem apresentar semelhanças com os realizados pela parteira tradicional. Entretanto, neste caso específico a parteira de dom vive uma experiência particular e pessoal que não obedece a ritos preestabelecidos tal como os ritos religiosos que são partilhados e possuem clara dimensão social. Os ritos mágicos, onde acredito estão incluídos aqueles realizados pelas parteiras de dom, ao contrário, são realizados em segredo, de modo isolado revestidos de um íntimo isolamento. Assim, a parteira que partejar com auxílio de uma encantada, mesmo que realize esse ato na presença de outras mulheres pertencentes à família da parturiente, mantém certo mistério sobre os procedimentos que realiza, preces que recita e outras ações que desenvolve. A rigor, a parteira é “usada como instrumento” no momento do partejar, pois quem realiza o parto é a encantada nela incorporada. Retomando o relato de *Violeta* é possível observar como ocorre o processo de incorporação.

*É o seguinte: quando a mulher tava com dor, mandava me chamar. Aí quando eu chegava lá pegava na barriga dela de um lado de outro aí o que eu fazia era minhas oração, no que eu fazia as oração ela me acertava. Também se a mulher fosse ganhar menino hoje ela (encantada) vinha e ficava logo se ela não fosse ela vinha e subia. Tal hora, amanhã tal ela voltava, na hora certa ela voltava.*

A encantada que se aproxima ou “baixa” como é comum dizer-se é invocada através de uma oração, um verdadeiro chamamento para que ela se manifeste. Ao manifestar-se ela demonstra o poder de identificar se o parto vai ocorrer naquele momento e em boas condições. Se

ela percebe que o parto não vai ocorrer ela sobe, vai embora e volta a se manifestar no momento certo.

Na realidade, não existe um consenso em torno da categoria *parteira de dom*. Em alguns estudos ela é identificada como *aquela que trabalha com a assistência de encantados* (MAUÉS, 1994:77). Para outros autores, a *parteira de dom* é conceituada com a *parteira carismática ou como a legítima parteira tradicional que não incorporou às suas práticas conhecimentos técnicos ou científicos* (SILVA, 2004:113).

A minha análise aproxima-se da perspectiva assumida por Maués (1994), pois, em minha vivência de campo, não consegui identificar diferenças substanciais entre os procedimentos adotados pela parteira tradicional e a de dom. Ambas são consideradas *parteiros legítimas*, suas práticas são menos suscetíveis à introdução dos conhecimentos técnicos advindos da medicina moderna. Evidentemente, a parteira de dom atribui sua habilidade à força divina e não considera que os saberes sobre o partejar sejam de seu domínio, pois ela já nasceu com essa capacidade, enquanto a parteira tradicional reconhece que vivenciou processo de iniciação. Ela aprendeu a realizar essa prática, foi ensinada por outras mulheres parteiras, geralmente, pertencentes a sua família. Discutindo essa questão com uma parteira de dom disse ela claramente: *sou a primeira parteira de minha família. Eu não sei por quê? Eu nunca peguei um menino, em todos esses anos eu não sei quantos meninos peguei* (Violeta).

Nem toda parteira de dom explicita sua condição, isto é, poucos sabem que sua atuação é mediada por uma entidade espiritual inservível incorporada no rito do partejar. Entre essas duas parteiras os procedimentos que ordenam o rito possuem uma estrutura semelhante em termos das orações realizadas, administração de remédios caseiros, cuidados com o corpo da mulher e assistência à criança. Sendo assim, não oponho a parteira tradicional à parteira de dom. Na verdade, as diferenças se explicitam nos fazeres adotados por estas duas e as práticas da parteira técnica.

Refletindo ainda sobre os perfis identificados, considero pertinente analisar cuidadosamente a, aqui denominada, parteira técnica. Embora, essa parteira, ainda constitua um contingente numericamente menor em relação à parteira dita tradicional, sua presença vem ampliando-se. Acredito que a categoria vem emergindo, com mais força no cenário local, a partir da implementação do Programa Parteira Tradicional. Estas são as parteiras que possuem um maior grau de escolaridade, formação técnica na área de saúde e que incorporam de modo mais

dinâmico os conhecimentos médicos. A diferença entre estas parteiras e as tradicionais pode ser notada na própria forma de falar sobre sua prática.

Um indicativo das diferenças pode ser encontrado nos procedimentos adotados e, também, no expressivo número de termos médicos utilizados por elas. Para a compreensão da questão o depoimento de Alcachofra é bastante revelador. Fazendo um contraponto entre a sua prática e a forma como a parteira tradicional procede no momento de amarrar o umbigo do recém-nascido, ela afirma:

*Quando não tem o lacre, a gente faz o lacre com aquela borracha do equipo, a gente corta com uma tesoura esterilizada, diretamente num vidro que contém 70% de álcool iodado, fechamos e só vamos tirar aquilo dali na hora de usar. Elas lá não coitadinhas, às vezes até um fio qualquer, que elas não estão nem aí se está ou não esterilizado. Elas querem saber de amarrar.*

Ainda sobre a relação entre a parteira técnica e a tradicional, na fala das primeiras, aparece uma tendência a desqualificar a atuação das segundas. Para a parteira técnica as tradicionais vivem em defasagem em relação aos avanços já obtidos pelas ciências médicas, enquanto que elas, por sua inserção no sistema de saúde, conseguem acompanhar e absorver os novos procedimentos, o uso de novos medicamentos e equipamentos. Por outro lado, as parteiras tradicionais estão distantes destas mudanças e, em alguns casos, apresentam resistências á incorporar tais inovações.

Um aspecto em comum entre todas elas é o registro nas organizações representativas da categoria, pois só podem ser incluídas nos benefícios as parteiras, devidamente, registradas. As organizações municipais de representação das parteiras são instâncias de grande força local porque têm a prerrogativa de atestar que a mulher é ou não parteira. A mulher que não está registrada na associação não pode ser incluída nos programas e benefícios governamentais. A instituição do pagamento do benefício às parteiras produziu significativas inflexões sobre as práticas dessas mulheres, sobre os seus perfis, sobre sua organização política e sobre sua inserção no contexto das relações comunitárias.

Essa exigência estimulou, de início, a criação de associações de parteiras em todos os municípios do estado. Com efeito, as parteiras construíram uma inserção importante no movimento de mulheres, ainda que, esse processo seja tutelado e controlado por instituições

governamentais. Acerca dessa questão, é interessante a análise feita por uma das coordenadoras do Programas Parteiras, ela diz:

*A organização delas é uma das partes mais frágil que ficou. Só que eu sinto que como esse projeto nasce do seio do Estado elas não construíram autonomia para atuar no movimento organizado. Essa foi uma parte do processo que a gente não deu conta. Como elas nasceram de programa estadual a gente não conseguiu fortalecê-las enquanto movimento social autônomo. Elas só conseguem funcionar se o estado estiver dando suporte para elas. E aí como elas participam de outros programa sociais elas ficam muito (...), elas não conseguem. Mas existe hoje uma forte participação delas como rede de mulheres, isso é legal, porque hoje tu consegue ter parteiras que têm uma informação e que estão inseridas dentro dos programas de rede, de combate à violência contra a mulher. Mas aí eu não sei se essas representantes conseguem hoje mobilizar a base por essas questões. Eu sei que tem representantes muito atuantes dentro do movimento de mulheres, mas não sei se elas conseguem mobilizar a base em função disso. Eu sei que a motivação delas está muito pegado na bolsa escola família que é de onde elas tiram o sustento, é onde ajuda é a bolsa que elas recebem.*

A fala da coordenadora do programa explicita as fragilidades que caracterizam o processo de organização política das parteiras, atribuindo à forte presença do Estado nesse processo. Ela assinala, também, que a intervenção política das parteiras vem se ampliando para outras esferas dos direitos das mulheres, tal fato, acredito está articulado com a própria ampliação do papel da parteira, hoje, chamada a atuar em outras ações direcionadas à promoção da saúde da mulher.

Retomando a articulação das parteiras no âmbito de suas organizações representativas identifiquei, durante as vivências no campo, que o único critério objetivo adotado para o registro da parteira na associação é que tenha realizado mais de cinco partos domiciliares. Sobre os critérios para a inclusão na associação, Andiroba relata,

*Muitas vezes a parteira vem sozinha pra pedir pra entrar na associação, se cadastrar. Aí eu peço os documentos carteira de identidade, CPF, números de partos feito pela própria parteira, números de filhos, quantas pessoas moram na sua casa, onde mora, a idade da parteira e ela me dá o total de partos que fez. Como **no nosso projeto parteira** diz que nós devemos se cadastrar na associação de parteiras com cinco ou mais partos, então se ela já chega com o número de trinta, quarenta, cinqüenta, cem partos eu tenho é que cadastrar a cota de partos tem que ser de 5 a 10 partos ou mais, né.*

Efetivamente vêm ocorrendo mudanças, além da significativa diversificação do perfil dessas mulheres. Entretanto, para a comunidade, o que prevalece como critério de legitimação é o poder da experiência e do saber comprovado na prática cotidiana. Como relatado por *Flor de Laranjeira*, uma mulher não se entrega a uma parteira sem a segurança de que ela tem habilidade comprovada para a realização do parto. Para além do saber técnico científico, o que identifica uma parteira tradicional, no âmbito comunitário, é o legado de saber e experiência que possui; é a habilidade na realização de partos considerados difíceis, é o poder conquistado pelo poder da reza e da oração.

## **5.2. O Encanto de Ser Reconhecida**

A mudança no perfil das parteiras está profundamente imbricada à reorganização de suas práticas e à incorporação de ações, até bem pouco tempo, limitadas à atuação dos chamados Agentes Comunitários de Saúde – ACS's. No percurso da investigação, identifiquei uma tendência do poder público estadual em recorrer à ação das parteiras para promover a ampliação da cobertura dos serviços de saúde, particularmente, aquelas que compõem as atividades dos ACS's.

Atualmente, a parteira vem sendo chamada a desempenhar um novo papel. Sua ação se amplia para diferentes instâncias/esferas da promoção de saúde e defesa dos direitos das mulheres e crianças. A parteira de Mazagão vem adicionando ao seu repertório e às suas práticas temáticas como a questão da AIDS e das doenças sexualmente transmissíveis – DST/AIDS; planejamento familiar, prevenção do câncer de mama e do colo uterino, desnutrição e segurança alimentar, aleitamento materno e violência doméstica. Essas temáticas compõem o conteúdo dos cursos de formação desenvolvido pelo Programa. Tais conteúdos chegam às parteiras através de outros programas governamentais que vêem essas mulheres como parceiras/aliadas para a difusão de informações. Durante minha permanência em campo, acompanhei uma atividade de formação, realizada pela equipe da Secretaria de Saúde que tratava, especificamente, da questão do aleitamento materno.

A parteira que tinha um papel social delimitado ao campo das formas tradicionais de parto e nascimento passa a desenvolver, agora, ações no campo da saúde comunitária em sentido

mais amplo, porque vinculadas às práticas da medicina moderna, com metodologias de enfoque social.

Percebo duas contradições fundamentais neste processo: a primeira refere-se ao processo de incorporação dos saberes necessários ao desempenho dessa “*nova função*”, que ocorrem em detrimento dos conhecimentos e fazeres tradicionais que são progressivamente deslegitimados e/ou esquecidos; a segunda contradição diz respeito à precarização das relações de trabalho entre o Estado e as parteiras.

Esta ampliação do papel social das práticas desenvolvidas pelas parteiras tradicionais como promotoras de saúde, adentrando em novos campos de prevenção e promoção não configura, como tal, questão problemática. Pelo contrário, é a possibilidade concreta de um avanço na saúde pública pelo aproveitamento de atores da própria comunidade. No entanto, a questão é a forma de relação de trabalho que se estabelece entre o Estado e as parteiras. Em verdade, o trabalho das parteiras tradicionais acaba encarnando uma forma de trabalho precarizado, na medida em que não faz jus ao salário devido. O Estado encontra um mecanismo de remuneração das parteiras via bolsas vinculadas a programas sociais. Estas remunerações não são trabalhadas como um direito, pois não são destinadas a todas, mas somente a determinado grupo. Nesse sentido, configura-se uma contrariedade entre o reconhecimento do trabalho da parteira tradicional pelo Estado e a sua destituição como trabalhadora.

De fato, a demanda para que as parteiras cumpram esses novos papéis sugere um reconhecimento do Estado quanto a sua liderança e importância social no âmbito das comunidades locais. No entanto, esse reconhecimento estatal é limitado e parcial, mantendo-se restrito ao plano das relações informais de trabalho, não produzindo formas objetivas de reconhecimento da profissão dessas mulheres em termos de salário e condições efetivas de exercício do ofício de partejar.

No Amapá, particularmente, em Mazagão a parteira vivencia um processo contraditório de reconhecimento, ganhando visibilidade e ampliando o espectro de sua legitimidade, sem a devida valorização como profissional no campo da saúde. E, no contexto de contradição que circunscreve o processo de legitimidade oficial das parteiras tradicionais pelo Estado, esta valorização da prática sem o devido reconhecimento como trabalhadoras no campo da saúde, parece encarnar uma dimensão de promoção social de mulheres idosas pobres das comunidades rurais no âmbito dos programas sociais de resgate da cidadania do idoso.

A perspectiva assumida pelo governo do Estado do Amapá contribui, de fato, para ampliar a visibilidade da atuação das parteiras tradicionais de Mazagão, mas é responsável, também, por constituir um tipo de “*Agente Comunitário de Saúde informal*”. Tal perspectiva, não possibilitou o reconhecimento das parteiras tradicionais como mulheres trabalhadoras, como sujeitos de direitos.

Na verdade, o fazer da parteira tradicional ganha maior visibilidade nos espaços urbanos, contribuindo para desmistificar no imaginário social, uma imagem de “mulher clandestina”, cuja intervenção poderia representar risco à vida de mulheres e de crianças. Essa dimensão de ampliação do reconhecimento social representa um aspecto relevante do Programa. Por outro lado, esse reconhecimento social ampliado não se converte em definição do lugar profissional e mesmo na legitimidade de saber tradicional.

Um outro elemento a considerar nesse reconhecimento contraditório é o fato da atuação da parteira tradicional só ser aceita e permitida - pelas instituições repensáveis pela gestão da política estadual de saúde - nas localidades onde não existam médicos ou qualquer outro profissional de saúde em atuação. Nos diálogos com as parteiras deparei-me com relatos importantes sobre esta questão, tal como o de Alcachofra que destaca essa impossibilidade da parteira tradicional realizar assistência ao parto domiciliar nas localidades onde existem médicos e outros profissionais de saúde em atuação, mesmo que a parturiente e sua família assim desejem. Diz ela:

*Eles [a comunidade] vejam o trabalho das parteiras muito bom, inclusive eles procuram, eles querem que a gente faça o parto em domicílio, só que nós não podemos fazer o parto em domicílio. Você sabe disso? Nós só podemos fazer parto em domicílio, onde não existe médico. O nome já está dizendo é tradicional. Então, a tradição nossa é de lá, onde não tem médico. Se tiver médico, então vamos trazer para o médico...*

Essa interdição à atuação das parteiras nas localidades onde existem profissionais da área de saúde expõe os limites deste processo de ampliação do reconhecimento e da legitimação estatal do ofício do partejar, revelando que tal reconhecimento fica no limite da aceitação do partejar tradicional como uma alternativa onde o saber médico não pode chegar. É, a “aceitação do possível” e não do desejável. Na realidade, o trabalho da parteira é “aceitável” em localidades onde não estão disponíveis outras possibilidades de atendimento, mas ele não constitui uma

“escolha saudável” a ser feita pelas mulheres que irão parir. Em verdade, não se reconhece o direito da mulher escolher onde e como quer parir.

Nesta perspectiva, o ofício do partejar – nos circuitos oficiais de saúde no Estado do Amapá - é tratado como atividade subsidiária, da qual o Estado lança mão para garantir sua presença, onde não consegue fazer chegar os serviços médicos especializados. De fato, o diploma de parteira e, sobretudo, o crachá consubstanciam-se em símbolos do vínculo instituído entre a parteira tradicional e o Estado, em instrumento de distinção e “legitimação” do saber e da prática da parteira.

Assim, o incentivo ao parto natural, no Amapá, fica restrito ao âmbito do discurso governamental, não se materializando em políticas públicas concretas. Essa realidade contradiz as informações publicadas pela Revista *Época*, que afirmam que no Amapá, *90% da população chega ao mundo pela mão de parteira* (Nº 97, São Paulo: março, 2000). Considero este dado questionável, tendo em vista que o parto domiciliar só é aceito em localidades não atendidas pelos serviços de saúde e, considerando também, que os maiores índices de nascimento ocorrem nas cidades de Macapá e Santana, onde está concentrado o maior número de parteiras tradicionais cuja atuação no partejar é inexistente ou quase inexpressiva.

O fato é que o *Programa Parteiras Tradicionais do Amapá* não se insere nos programas que compõem a política de promoção da saúde da mulher. Mesmo o governo do Estado tendo destinado recursos a suas ações, destacando em diferentes instâncias a sua importância, ele não foi capaz ou não teve a vontade política necessária para romper o corporativismo dos médicos, configurando esta proposta como um efetivo programa de humanização do parto e do nascimento. Os esforços nessa direção ficaram restritos às orientações dadas pela direção da Maternidade Mãe Luzia – cuja gestão é da secretaria estadual de saúde – no sentido de privilegiar o parto natural. Essa é uma explicação recorrente para a redução do número de cesarianas e, também, por denúncia de mortalidade materna e neonatal em função de erros, principalmente, na definição do momento do nascimento.

O *Programa Parteiras* nunca integrou as políticas de saúde, portanto, não chega a constituir objeto de planejamento integrado e organizado nessa área. A inclusão das parteiras nas políticas de promoção da saúde das mulheres se dá pela articulação de profissionais da saúde com as parteiras tradicionais. Essa articulação ocorre com mais frequência nas pequenas comunidades rurais do Estado sendo, em geral, fruto da iniciativa individual de determinados profissionais –

com ênfase para as enfermeiras obstétricas – que têm relações cotidianas de trabalho com auxiliares e técnicas de enfermagem, que antes de adentrar nessa atividade já exerciam o ofício de partejar. Tal perspectiva evidencia-se em Mazagão com as parteiras Alcachofra, Alfavaca e Andiroba que atuam no sistema de saúde – inclusive fazendo parto, quando estritamente necessário.

Em síntese, destaco, neste estudo, duas dimensões importantes no que tange à questão da legitimidade e do reconhecimento: a primeira refere-se à ampliação da visibilidade social da parteira tradicional, o que contribuiu para romper estigmas e estereótipos acerca de sua prática a segunda é a contribuição do Programa para o processo de organização políticas das parteiras do Amapá. Ainda que persistam elementos que indicam a tutela e o controle do Estado sob as associações que reúnem as parteiras, a organização política teve significativo avanço no processo de constituição desta categoria como sujeito político.

### **5.3. O Veredicto Médico Proibindo Usos e Costumes da Tradição**

As mudanças promovidas no perfil das parteiras tradicionais, bem como, nos espaços de legitimação de suas práticas, expressam, apenas, uma das faces do processo de (re)significação do seu ofício. No processo de “encontro de saberes”, promovido pelo Estado com a implantação do Programa Parteiras Tradicionais, o saber médico assume uma posição de superioridade que lhe atribuí a função de reorientar a prática das parteiras e ampliar os seus conhecimentos.

Na verdade, o saber médico é responsável por indicar *o que pode e o que não pode ser feito pela parteira tradicional*, constituindo um conjunto de proibições dos costumes tradicionais. Esse “encontro” constitui, portanto, como dimensão preponderante um campo para a proibição dos usos e costumes da tradição milenar do partejar. As proibições dos usos e costumes são recorrentemente relatadas nas falas das parteiras. Em determinados casos, elas fazem referências positivas a tais mudanças.

As mudanças mais destacadas como positivas pelas parteiras estão relacionadas à melhoria nos níveis de higienização dos procedimentos. A utilização das luvas, o uso das tesouras de aço inoxidável, a introdução do álcool iodado, são destacados como mudanças positivas que

contribuem para a saúde das mulheres e das crianças assistidas. Mesmo assim, as parteiras reconhecem que tais materiais não são acessíveis a todas em todos os momentos, como estão para os médicos, por exemplo. O depoimento de Verônica é ilustrativo do reconhecimento das parteiras em relação às medidas de higienização adotadas. Em sua narrativa ela diz:

*A gente trabalhava com a mão mesmo. Só as providências de Deus. O kit da parteira, muita já tem, que não tinha tem o material de cortar o cordão umbilical, que a gente cortava com aquela tesoura, uma tesoura, só fazia ferver a tesoura, e cortava. Hoje em dia, já tem coisa pra cortar o umbigo da criança, é muitas coisas, **o melhor do quer no passado**. Eu via que faziam com minha mãe também, a minha mãe cortava o umbigo da criança dela até com uma faquinha. Eu vi a parteira cortou com uma faquinhazinha, que era só Deus que livrava aquilo pra num pegar um tétano. Era uma faquinha assim que a gente cortava tanta coisa, aí uma hora ela teve o meu irmão, não teve da onde, Rosa trás a faquinha, a faquinha, aí eu só fiz pegar a faquinha passei um panozinho, lavei, passei um pano, passei um álcool e dei, só Deus que livrava, hoje em dia é tudo bom, já vem tudo coisa pra parteira trabalhar. [grifos meus]*

Em seu depoimento Verônica trata da melhoria nas condições de higiene como um aspecto positivo para a saúde das mulheres e das crianças. Outra parteira destaca a importância dessa medida para a segurança da parteira. Na opinião de Andiroba, a parteira:

*corria risco de se contaminar, ela ficava na frente da barriguda pra esperar o parto, vinha molhava toda ela, ela não tinha uma proteção, não tinha uma luva não tinha um avental não tinha máscara não tinha óculos, não tinha gorro que é o nosso bonezinho né, e era desorientada qualquer coisa ela podia tá se contaminando, hoje não, hoje ela calça uma luva, hoje ela sabe que tem que escovar as unhas nem contamina o bebê, não fuma em cima do bebê, antes era feito o parto com cachimbão no queixo era com lamparina, hoje não nós temos a lanterna, nós temos a nossa capa, nós temos nosso guarda-chuva se for preciso sair de noite pra fazer um parto nós temos todo esse material.*

O programa permitiu, segundo o depoimento de Andiroba, uma nova postura e a adoção de procedimentos simples como o corte e a escovação das unhas e, também, a não utilização do cachimbo no momento de realização do parto. Na opinião desta parteira essas mudanças dão mais segurança e conforto à parturiente.

Ainda relativas à higienização, mudanças importantes merecem destaque. Na tradição, é inconcebível à parida tomar banho logo após o parto, já a criança era banhada imediatamente. No curso do processo de “formação” das parteiras esses procedimentos formam

investidos. Os conhecimentos técnicos transmitidos através dos cursos orientam que as mulheres devem passar por banho após o parto e não somente pelo asseio, utilizado comumente e a criança só deve ser banhada no dia seguinte para não perder uma proteção natural da pele.

Outro procedimento que vem sendo abandonado, pelas parteiras que passaram pelos cursos promovidos pelo programa, é o uso dos azeites e óleos, extraídos da flora local, no tratamento do umbigo do recém nascido. Segundo as entrevistadas esse procedimento pode representar risco de doenças e infecções para as crianças, pois os azeites não são extraídos, nem armazenados adequadamente.

Dentre os procedimentos realizados pela parteira tradicional, a puxação é o maior alvo de crítica e interdição pelos profissionais da saúde. Assim, a prática da puxação vem sendo progressivamente abandonada pelas parteiras do Amapá que participam do programa governamental. Essa prática é condenada pelas práticas médicas que consideram responsável por casos de deslocamento da placenta, que podem provocar o aborto ou nascimento prematuro da criança. Essa mudança me chamou muita atenção porque repercute sobre um elemento característico da atividade do partejar, agora progressivamente abandonado.

Interessante que a puxação é uma das práticas características da mulher que parteja. Elas a utilizam com muita frequência - inclusive nos meses que antecedem o parto - e são consideradas um recurso para promover o bem-estar da gestante e da criança. Ela é uma indicação significativa da multiplicidade de relações constituídas na operação de partejar é o processo relacional que se inicia bem antes do parto, pois a parteira acompanha a gestante ao longo da gravidez. A qualquer sinal de incômodo a gestante procura a parteira para lhe “*puxar a barriga*”. Carneiro e Vilela conceituam esta operação, como,

*“Uma prática assiduamente empregada durante a assistência à gestante e à parturiente. É um procedimento em torno do qual se estabelece toda a relação entre a mulher e a parteira. Baseada no toque manual, usada desde o diagnóstico até o desfecho do parto, ela é mais que uma técnica: é um ritual carregado de poder espiritual”* (CARNEIRO E VILELA, 2002: 82).

O depoimento das autoras, destacado acima, revela a beleza e a importância da puxação. Essa prática materializa a interação da parteira com a mulher e a criança que vai nascer. Ela indica os processos de humanização que revertem o partejar, seu abandono implica aproximar esse ofício das formas de atenção ao parto, empreendidas pela medicina moderna.

No caso particular do Amapá, não identifiquei aspectos, no interior das práticas médicas, relativos à atenção ao parto e ao nascimento que tenha sofrido incidência dos saberes e das formas de atuação das parteiras tradicionais. O suposto diálogo de saberes, promovido pelo Programa Parteiras, reproduz uma profunda hierarquia, na qual o saber médico ocupa lugar de destaque a orientar e reorientar o conhecimento da parteira.

Neste processo, não se amplia, por exemplo, a concepção do parto como evento natural, ele ainda é compreendido, na rede de saúde, como “doença”. Percebo que as parteiras têm dificuldade em aceitar que o nascimento, a vida se desenrole no hospital, como se fosse doença. A parteira Jovelina, de 82 anos de idade, deu um depoimento muito interessante a esse respeito. Ele diz: *o que essa mulherada sofre na maternidade é um golpe. Aqui, se o menino acomodou de mau jeito, a gente vai e dobra. Vou puxando até ele se ajeitar, botar a cabeça no lugar. Ai não precisa cortar. Médico coitado, não saber dobrar menino.*

De fato, a parteira considera o saber do médico limitado, insuficiente para possibilitar a condução do nascimento de forma tranqüila e natural. Essa é a razão das inúmeras cesarianas, pois como o médico não reconhece o momento do parto, ele interfere, determinando a hora do nascimento, por meio da cirurgia. No universo simbólico da parteira, o parto é um mistério de mulher, pertence a mundo feminino, está fora da compreensão do masculino. Certa vez li o depoimento de uma parteira onde ela declarava que: *sou do tempo em que já tinha de ser mãe de filho para conhecer o mistério*<sup>105</sup>.

Essas contradições, próprias do encontro de saberes fundamentados em concepções tão diferenciadas, não encontram, no âmbito do Programa Parteiras, quaisquer estratégias de mediação. As instituições responsáveis por sua coordenação reconhecem a resistência dos médicos, mas não informam como essa resistência é tratada e nem como essa forma peculiar de assistência ao parto e ao nascimento vem incidindo sob o conjunto das políticas públicas destinadas à promoção da saúde da mulher.

Inegavelmente, o encontro dos saberes das parteiras tradicionais com os conhecimentos da medicina moderna, representa um intenso processo de (re)significação dos saberes e das práticas das parteiras, implicando o esvaziamento da base tradicional do ofício do partejar. Esse processo, contudo, é permeado por tensões e resistências. A parteira não absorve o

---

<sup>105</sup> Esse depoimento foi dado por Rossilda Joaquina da Silva, de 63, que vive no Quilombo do Curiaú – localizado nos arredores de Macapá – à **Revista Época** e está publicado na edição Nº 97 de 27 de março de 2000.

saber médico de forma imediata, desqualificando seus conhecimentos. Na verdade, essa incorporação pode ser entendida como uma estratégia de afirmação política e profissional, determinante para o seu reconhecimento profissional e legitimação social.

## CONCLUSÃO

Ofício milenar desenvolvido por mulheres, o partejar encarna um conjunto de saberes, práticas e ritos de base tradicional, identificados em tempos distintos e sociedades diferentes. Essa prática de saúde e cuidado, que cruza a história da humanidade tem sua base tradicional confrontada, na modernidade, pela ciência médica que institui novos saberes sobre o corpo, o parto e o nascimento - legitimados pela cientificidade.

Hoje, face à crise deste modelo de ciência - expressa em um constante questionamento acerca das fragmentações e da extrema especialização desumanizadora da medicina - emerge um alternativo movimento de humanização do parto e do nascimento. Neste movimento, os ritos tradicionais do partejar ganham destaque e são apresentados como possibilidade de instituir formas delicadas e gentis de promover o nascimento com segurança para mulheres e crianças.

Em meio aos circuitos da modernidade da ciência médica, persiste na Amazônia a prática tradicional do partejar. Especificamente no Amapá, o ofício de aparar menino afirma-se como prática reconhecida no âmbito da cultura popular, particularmente, no interior das comunidades tradicionais. De fato, o ritual do partejar está ancorado em um saber vivo que sofre alterações e mudanças em consonância com os padrões de sociabilidade, onde se realiza.

Para as comunidades que vivem no interior da floresta, o domínio da parteira sobre um conjunto de saberes e de práticas funciona como elemento de distinção de mulheres que dedicam suas vidas a realizar um ofício essencial à manutenção da saúde comunitária. Assim, pela via do saber e do exercício do partejar, a parteira tradicional conquista um lugar de poder, de destaque e de respeito no contexto das relações sócio comunitárias.

Com efeito, o papel social das partiras extrapola os limites do cuidado com a saúde. Ela se destaca como guardiã da memória coletiva da comunidade, portadora de um *dom* e de um legado tradicional que expressam as crenças e visões de mundo de seu grupo comunitário. Além de ajudar a nascer e viver com saúde, a parteira contribui para a transmissão dos valores e dos costumes de seu grupo, legando saber e poder às gerações futuras.

Assim, ser parteira, no interior das comunidades tradicionais da Amazônia, pode, então, contribuir para romper o lugar de subalternização e inferioridade em relação aos homens.

O poder/saber exercido por essa mulher contribui para que ela subverta o sistema de desigualdades de gênero que caracteriza as relações entre homens e mulheres.

Esse estudo permitiu constatar que o partejar constitui uma prática tradicional desenvolvido por mulheres, fortemente, perpassado pelas dimensões da natureza e da cultura. Neste ofício, essas dimensões articulam-se permanentemente, gerando um processo de síntese. O conhecimento que as mulheres desenvolvem sobre a natureza e o domínio de técnicas para a sua utilização nas práticas curativas e de promoção da saúde comunitária constitui elemento determinante para que assumam lugar destacado no contexto comunitário.

De fato, o trabalho das mulheres, no interior das comunidades tradicionais, é objeto de desvalorização e invisibilidade; ciclos rompidos, por aquelas que protagonizam práticas em campos considerados “essencialmente” femininos, como o cuidado e a saúde. De fato, as comunidades tradicionais possuem uma rígida divisão sexual do trabalho, que implicam, em determinados casos, proibições de uso de equipamentos e instrumentos de trabalho, como no caso da pesca.

O exercício do partejar encarnado nos saberes sobre o corpo feminino, no conhecimento das plantas medicinais e nos ritos religiosos de comunicação com o sagrado, representa um campo de poder e inserção social diferenciado das mulheres que vivem nas comunidades tradicionais. As interações entre estes saberes e os conhecimentos técnico-científicos, promovidas pelo programa estatal, gera profundas contradições para este ofício tradicional e para a parteira, pois cria bases de legitimação reconhecidas fora de suas comunidades.

O presente estudo possibilitou lançar um olhar analítico sob o exercício deste ofício a partir das experiências das comunidades tradicionais do município de Mazagão no Amapá, no contexto particular da implantação – pelo governo do Estado – do *Programa Parteiras Tradicionais*. O referido programa desenvolvido a partir de 1995, tem como objetivo promover a valorização das parteiras tradicionais, favorecendo o aprimoramento de suas práticas por meio da introdução de novos conhecimentos e procedimentos ao exercício tradicional do partejar.

As inovações introduzidas pelo Programa têm no *kit parteira* seu mais relevante símbolo. Este instrumento - a partir de então disponibilizado às parteiras que participavam dos processos de capacitação - é a expressão da modernidade e do confronto de saberes instituídos pelo Programa.

Na verdade, a percepção da relevância do programa, para a configuração atual do exercício do partejar, não foi imediata. Na trajetória de formulação do projeto de investigação, delimito a primeira versão do objeto ao campo das relações comunitárias, familiares e de vizinhança, focalizando a posição definida pelas parteiras no interior das comunidades tradicionais e as redes informais de apoio e cuidado que se organizam entre elas e as parturientes.

Foi ao longo do curso de mestrado, com o aprofundamento das leituras e no permanente processo de interlocução com a orientadora, percebi ser impossível analisar os saberes e as práticas das parteiras tradicionais sem considerar as mudanças que este programa provoca na identidade e no trabalho das parteiras tradicionais.

Neste momento, começa a explicitar-se uma via de análise que direcionava meu olhar para a configuração contemporânea do ofício das parteiras tradicionais no contexto do Programa Parteiras Tradicionais do Amapá. Essa reorientação possibilitou ir à busca da compreensão das alterações produzidas pela intervenção estatal na dinâmica do ofício das parteiras tradicionais. A partir de então, evidencia-se como problemática central da investigação o entendimento de como as parteiras, detentoras de uma tradição absorvem influências do saber médico pela via do Programa governamental. Percorrer esta trilha analítica, levou-me a desvendar as mudanças operadas e as (re)significações produzidas no interior desta prática, permitindo captar as expressões da dinâmica contraditória de tradição/modernidade no ofício das parteiras tradicionais.

Com efeito, essa mudança de rumos conduziu à descoberta central deste estudo: *o ofício do partejar, desenvolvido pelas parteiras de Mazagão é perpassado pela tensão entre tradição e modernidade, promovida pelo encontro entre o saber tradicional das parteiras e o conhecimento técnico científico da medicina moderna*. Essa tensão possui múltiplas dimensões, materializando-se em diferentes níveis e de variadas formas, transitando da identidade da parteira até os ritos que caracteriza o exercício do partejar. Para dar conta da complexidade dessa tensão entre saberes no âmbito de um tecido contraditório foi necessário fugir aos esquemas analíticos maniqueístas que poderiam conduzir ao equívoco de *satanzar a ciência e endeusar a tradição*, para desenvolver uma reflexão que permitisse compreender a dinâmica contraditória dessa relação.

Neste estudo, tradição e modernidade não são entendidas com campos antagônicos e impenetráveis, em mera relação de oposição. No convívio cotidiano com as parteiras, no interior

das comunidades de Mazagão, percebo a tradição com algo vivo e pulsante, como dimensão em movimento e transformação. Nesse sentido, o que coloca tradição e modernidade, em campos diferenciados não é o fato de uma modificar-se e a outra permanecer estática, congelada no tempo.

A rigor, as *diferenças entre tradição/modernidade, conhecimento científico/saber tradicional são determinadas pela lógica constitutiva de cada uma dessas dimensões, pelos regimes de verdades que as organizam, pelos processos de mudanças/transformações que as movimentam, pelos sistemas de transmissão e os mecanismos de legitimação instituídos por cada uma delas.*

É preciso compreender que o tradicional, não significa algo coagulado num passado distante. Ele representa uma forma particular de conhecimento fundamentado na totalidade da relação dinâmica entre o natural, o cultural e o transcendente. É, justamente, essa base que vem sendo alterada, reformulada, (re)significada por uma racionalidade dual e fragmentária que separa corpo/alma, material/transcendente.

Analisando os saberes e as práticas das parteiras tradicionais, constato múltiplas expressões dessa relação contraditória. No que se refere ao encontro de saberes, percebo que ele se dá por uma via unilateral, na qual o saber médico incide frontalmente sobre os saberes e práticas das parteiras tradicionais. No entanto, os conhecimentos médicos não se deixam contagiar por dimensões dos saberes tradicionais, ainda visto como hierarquicamente inferiores, fundados em crenças e superstições, que não inspiram confiança e nem possuem meios de validação.

Nesse processo, a parteira, portadora de uma herança tradicional, vai, aos poucos, vendo seu ofício passar por profundas (re)significações, que alteram sua base tradicional, pela incidência dos conhecimentos da medicina moderna, repassados nos cursos de formação, pelos profissionais da saúde. De fato, esse “encontro” de saberes ocorre de modo hierarquizado, assim, os conhecimentos da medicina moderna adentram nesse processo em uma posição superior, tendo com função primordial orientar o saber das parteiras, *definindo o que pode e o que não pode ser feito no cuidado com a saúde da mulher e da criança.*

Assim, quando os saberes e as práticas tradicionais irrompem os limites das comunidades tradicionais e adentram o campo da medicina moderna, pela via do programa, eles

perdem elementos do tradicional, enfraquecendo-se nessa dimensão. De fato, a modernidade toma de assalto essa prática milenar, dando o seu tom.

Entanto, é inegável que o Programa Parteiras Tradicionais - implementado pelo Governo do Estado do Amapá - contribui significativamente para o reconhecimento social das parteiras tradicionais, ampliando e modificando as bases de legitimação do seu ofício, a partir de então, profundamente condicionadas pela pertença ao programa e pela utilização de seus instrumentos de identificação da parteira, particularmente, o crachá e o diploma. De fato, o crachá e o diploma constituem elementos simbólicos e materiais de distinção das parteiras, recorrentemente acionados para demarcar sua *“nova identidade”* e seu *“novo lugar social”*.

A nova identidade da parteira está, fortemente, relacionada à sua inserção no programa governamental. Pertencer ao programa; participar dos cursos de formação; receber o diploma, o crachá, o kit e ser incluída no sistema de pagamento da bolsa são, portanto, elementos que atestam a legitimidade da parteira, ampliando o respeito de determinados segmentos sociais, externos a sua comunidade, que anteriormente não a reconheciam. *De fato, a valorização da tradição só se torna possível pela adesão às estratégias modernizadoras instituídas pelo Estado.*

Outra expressão concreta dessa contraditoriedade está na tensão entre ampliação da função social da parteira, agora, chamada a intervir em diferentes esferas da promoção da saúde comunitária e o não reconhecimento profissional da parteira como trabalhadora no campo da saúde.

O novo papel social da parteira - forjado nos marcos do Programa Parteiras - direciona sua atuação para esferas que extrapolam os cuidados com o parto e o nascimento. Assim, as novas demandas colocadas para a atuação das parteiras estão circunscritas às dimensões da promoção da saúde da mulher e da criança e, também, da saúde comunitária, em sentido mais amplo. Neste novo cenário, a parteira deve portar um conjunto de conhecimentos sobre os direitos das mulheres e das crianças, além atuar em problemáticas relativas à saúde que, até pouco tempo, não constituíam objeto de sua intervenção direta.

De início, a estratégia de chamar as parteiras a intervir em outros problemas de saúde observados no interior de suas comunidades parece-me legítima, podendo contribuir, inclusive, para maior eficácia de alguns programas do Estado, tendo em vista o conhecimento que estas mulheres têm da realidade local e os vínculos construídos no contexto comunitário. Contudo, os dados da realidade indicam que a medida adotada pelo governo do Estado no Amapá vem

contribuir para a constituição de um “*agente comunitário de saúde informal*”, sem inserção direta no sistema de saúde e, submetido a relações de trabalho informais e precarizadas.

Esse processo expressa como contradição fundamental que a ampliação do reconhecimento do papel social da parteira tradicional convive com a destituição do direito de ser reconhecida como trabalhadora da saúde. Assim, o Estado que recorre a essas mulheres para garantir sua presença, nas mais distantes localidades, não desenvolve estratégias concretas e objetivas para a proteção do seu direito ao trabalho.

Inegavelmente, as parteiras do Amapá vivenciam um processo de tensões, por um lado, sinalizam conquistas e, por outro, indicam perdas importantes. Diante desse cenário contraditório, parece fundamental fortalecer a organização política dessas mulheres, desencadeada e consolidada no processo de implementação do programa. A constituição das parteiras tradicionais do Amapá como sujeitos políticos coletivos, capazes de elaborar, discutir e negociar uma agenda que faça avançar tanto o seu reconhecimento quanto os seus direitos sociais e profissionais para o caminho mais fecundo e promissor.

De fato, as tensões identificadas no interior deste ofício tradicional, provocam inúmeros questionamentos, que não foi possível responder aqui e seguem, portanto, a exigir novas investigações. Dentre as questões que emergem, destaco: *Quais as perspectivas dos saberes tradicionais que fundam o exercício do partejar nesse amalgama com os conhecimentos da medicina moderna? Em que medida a intervenção estatal contribui para o desaparecimento dos conhecimentos tradicionais, ao recorrer aos agentes comunitários para garantir a execução e legitimação de suas ações? Quais as estratégias de resistência a serem construídas pelas parteiras tradicionais para evitar o esvaziamento da base tradicional de seus saberes/práticas?*

Essas questões indicam a necessidade de um conjunto de novos estudos e reflexões a serem conduzidos por outros pesquisadores, na perspectiva de desvelar novas contradições e apontar outros questionamentos. As possibilidades analíticas abertas no percurso investigativo que trilhei demarcam a fecundidade do tema escolhido e reforçam o caráter coletivo da produção do conhecimento.

## BIBLIOGRAFIA

ACEVEDO, Rosa & CASTRO, Edna. *Negros do Trombetas: guardiães de matas e rios*. 2ª Edição. Belém: CEJUP/UFPA-NAEA, 1998.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval M. *Nordestino: uma invenção do falo – uma história do gênero masculino (Nordeste 1920-1940)*. Maceió: Catavento, 2003.

\_\_\_\_\_. *A invenção do Nordeste e outras artes*. São Paulo: Cortez, 2001.

ALVES, Branca M. & PITANGUY, Jaqueline. *O Que é Feminismo?* (Coleção Primeiros Passos Nº 44). São Paulo: Brasiliense, 2003.

ALVES, P. C. & MINAYO, M. C. de S. (Org.). *Saúde e Doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994.

ARAÚJO, H., CANTO F., TEXEIRA, H. SILVA, A. *Mouros e Cristãos em Mazagão Velho: práticas culturais e mudanças*. Monografia. Universidade Federal do Pará. Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – NAEA. Belém, 1999.

ARIÈS Philippe. *História Social da Criança e da Família*. Trad. Dora Flaksman. Rio de Janeiro: LCT Editora, 1978.

BADINTER, Elizabeth. *Um Amor Conquistado: o mito do amor materno*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

\_\_\_\_\_. *Um é o outro: relações entre homens e mulheres*. Trad. Carlota Gomes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

BAENA, Antônio L. M. *Compêndio das Eras da Província do Pará*. Coleção Amazônica, Serie José Veríssimo. Belém: Universidade Federal do Pará, 1969.

BAQUERO, Marcello. *Reinventando a Sociedade na América Latina: cultura política, gênero, exclusão e capital social*. Porto Alegre: Ed. Universidade UFRGS, 2001.

BATESON, Gregory e MEAD, Margaret. On The Use Of The Câmera in Anthropology. In: Askew, Kelle and Wilk, Richard. *The Anthropology of Media*. Massachusetts: Blascckewll Plusblishers, 2002.

BESSA, Lucineide Frota & FERREIRA, Sílvia Lúcia. *Mulheres e Parteiras: contribuição ao estudo do trabalho feminino em contexto domiciliar rural*. Salvador, 1999.

BITTENCOURT, Luciana. *A Fotografia Como Instrumento Etnográfico*. In: Anuário Antropológico/92. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

BIRMAN, Joel. *Cartografias do Feminino*. São Paulo: Editora 34, 1999.

BORNHEIM, Gerd A. O Conceito de Tradição. In: *Cultura Brasileira: tradição/ contradição*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/FUNART, 1987.

BOSI, Ecléa. *Cultura de Massas e Cultura Popular: leituras de operarias*. Petrópolis: Vozes, 1986.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

\_\_\_\_\_. *A Economia das Trocas Simbólicas*. Trad. Sergio Miceli. 5ª Edição. São Paulo: editora Perspectiva, 2001.

\_\_\_\_\_. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. Trad. Mariza Corrêa. Campinas: Papyrus, 1996.

\_\_\_\_\_. *A Dominação Masculina*. Trad. Maria Helena Kühner. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BURSZTYN, Marcel (Org.). *Ciência, Ética e Sustentabilidade: desafios ao novo século*. São Paulo: Cortez, 2001.

CANCLINI, Nestor García. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. Trad. Heloísa Pezza Cintrão. 4ª Ed. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2003.

\_\_\_\_\_. *As Culturas Populares no Capitalismo*. Trad. Cláudio Novaes Pinto Coelho. São Paulo: Editora Brasiliense., 1982.

CAPRA, Fritjof. *O Tão da Física: um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental*. Trad. José Fernandes Dias. São Paulo: Editora Cultrix, 1983.

CARNEIRO, L.M. & VILELA, M. E. de A. *Parteiras da floresta*. In: *Parindo um mundo novo – Janete Capiberibe e as parteiras do Amapá*. Org. Juca. L. & Moulin. N. São Paulo: Cortez, 2002.

CASTRO, Edna. *Território, Biodiversidade e Saberes de Populações Tradicionais*. In: CASTRO, Edna & PINTON, Florence et al (orgs.). *Faces do Trópico Úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Belém: CEJUP: UFPA-NAEA, 1997.

CONNERTON, Paul. *Como as Sociedades Recordam*. Rio de Janeiro: Celta Editora, 1999.

COTTA JÚNIOR, H. & D’Incao M. A. *Transformações e Permanências no Espaço Feminino na Agricultura Familiar*. In. *A Mulher e Modernidade na Amazônia*. Álvares, M. L. M., D’Incao M. A & Santos, E. F. dos. (Org.), Belém: GEPEM/CFCH/UFPA, 2001.

CAMERFORD, John Cunha. *Fazendo a Lutas: Sociabilidade, Falas e Rituais na Construção de Organizações Camponesas*. Rio de Janeiro: Remule Dumará, 1999.

CLIFFORD, James. *A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Org. José Reinaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. 6ª ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1994.

DA MATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução à antropologia*. Rio de Janeiro: Rocco. 1987.

\_\_\_\_\_. *Ensaio de Antropologia Estrutural: o carnaval como rito de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1973.

DELEUZE, Gilles. *Conversações 1972-1990*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, (Coleção Trans)1992.

DEMO, Pedro. *Metodologia científica em ciências sociais*. 3ª ed. São Paulo: Atlas, 1995.

DIEGUES, Antonio C. O Mito do Paraíso Desabitado nas Florestas Tropicais Brasileiras. In: CASTRO, Edna & PINTON, Florence at al (orgs.). *Faces do Trópico Úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Belém: CEJUP: UFPA-NAEA, 1997.

D'INÇÃO Maria A. & SILVEIRA, Isolda M (Org.). *A Amazônia e a Crise da Modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994.

DULCET, Sandro R. *A Produção Simbólica da Festa do Çairé: drama, cultura e representação em Alter-do-Chão, Santarém – PA*. Dissertação de Mestrado. Belém: NAEA, 1999.

FENTRESS, James & WICKHAM, Chris. *Memória Social: novas perspectivas sobre o passado*. Lisboa: Teorema, 1994.

FATHEUER, Thomas W. *Desenvolvimento Sustentável na Amazônia?* In: *Cadernos de Proposta: o Futuro da Amazônia em Questão*. Nº 77 Julho/Agosto de 1998, FASE.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza Costa e J. A. Guilhon Albuquerque. 15ª Edição. Rio de Janeiro: Edições Graal LTD, 1998.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal LTD, 1979.

\_\_\_\_\_. *Estratégia, Poder-Saber* (Coleção Ditos & Escritos IV). Manuel de Barros Motta (Org.). Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003

FURTADO, Lourdes Gonçalves. Comunidades Tradicionais: sobrevivência e preservação ambiental. In. D’Inção, M. A. & Silveira, I. M. da. *A Amazônia e a Crise da Modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994.

FRANÇA, Daniel. *Origens e Desenvolvimento da Vila de Mazagão de Grão-Pará e Maranhão: 1770 – 1800*. Belém, 1980 (Mimeio).

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LCT, 1989.

\_\_\_\_\_. *Uma Nova Luz Sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GODARD, Olivier. O Desenvolvimento Sustentável: paisagem intelectual. In. CASTRO, Edna & PINTON, Florence et al (orgs.). *Faces do Trópico Úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Belém: CEJUP: UFPA-NAEA, 1997

GOFFMAN, Erving. *A Elaboração da Face: uma análise dos elementos rituais na interação social*. In: Figueira, Sérvulo Augusto (Org.). *Psicanálise e Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.

GONÇALVES, Carlos W. P. *Amazônia, Amazônia*. São Paulo: Contexto, 2001.

\_\_\_\_\_. Os Movimentos Sociais Diante da Reorganização Societária em Curso. In Viana, G., Silva, M. Diniz N. (Org.) *O desafio da Sustentabilidade: um debate socioambiental no Brasil*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2001.

GONDIM, Linda M. P. & LIMA, Jacob C. *A Pesquisa Como Artesanato Intelectual: considerações sobre método e bom senso*. João Pessoa: Manufatura, 2002.

GONDIM, Linda M. P. (Org.). *Pesquisa em Ciências Sociais: o projeto de dissertação do mestrado*. Fortaleza: EUFC, 1999.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Edições Vértice, 1990.

HELLER, Agnes. *O cotidiano e a História*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e Leonardo Konder. São Paulo: Paz e Terra, 7ª Edição, 2004.

JUCA, L. & MOULIN, N. *Parindo um mundo novo – Janete Capiberibe e as parteiras do Amapá*. São Paulo: Cortez, 2002.

KITAMURA, Paulo Choji. *A Amazônia e o Desenvolvimento Sustentável*. Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária, Centro Nacional de Pesquisa de Monitoramento e Avaliação de Impacto Ambiental. Brasília: EMBRAPA –SPI, 1994.

KOSS, Monika Von. *Feminino + Masculino: uma nova cartografia para a eterna dança das polaridades* ( coleção Ensaio Transversais). São Paulo: Escrituras Editora, 2000.

KUPER, Adam. *Cultura: A visão dos Antropólogos*. Trad. Mirtes F. de O. Pinheiro. Bauru-SP: EDUSC, 2002.

LANNA, Marcos. *Notas sobre Marcel Mauss e o Ensaio Sobre a Dádiva*. In: *Revista de Sociologia e Política*, Nº 14, Julho/2000.

LAPLANTINE, François. *A Descrição Etnográfica*. Trad. João Manuel R. C. e Sérgio Coelho. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2000.

LEAL, Ondina F(Org). *Corpo e Significado*. Porto Alegre: Ed. Universidade UFRGS, 2001.

LEFF, Enrique. *Epistemologia Ambiental*. Trad. Sandra Velenzuela. São Paulo: Cortez, 2001.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. São Paulo: Editora UNICAMP, 1994.

LEONELLI, Domingos. *Uma Sustentável Revolução na Floresta*. São Paulo: Viramundo, 2000.

LOUREIRO, João de J. P. *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: CEJUP, 1995.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.

\_\_\_\_\_. *Antropologia Estrutural*. Trad. Chaim KTZ E Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LINS, Daniel (Org.). *A Dominação Masculina Revisitada*. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas: Papirus, 1998.

LOYOLA, Maria Andréa. *Médicos e Curandeiros: Conflitos Sociais e Saúde*. São Paulo: DIFEL, 1983.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: CEJUP, 1995.

LUFT, Lya. *Perdas e Ganhos*. 27ª Ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

LUNA, Sergio Vasconcelos de. *Planejamento de pesquisa: uma introdução*. São Paulo: EDUC, 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção os Pensadores), 1984.

\_\_\_\_\_. *Um Diário no Sentido Estrito do Termo*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

MALUF, Sônia. *Encontro Noturnos: bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1993.

MARTINS, Paulo H. *Contra a Desumanização da Medicina: crítica sociológicas das práticas médicas modernas*. Petrópolis: Vozes, 2003.

MARTINS, José de Souza. *A Sociabilidade do Homem Simples: cotidiano e história na modernidade anômala*. São Paulo: Hucitec, 2000.

\_\_\_\_\_. *Impasses Políticos dos Movimentos Sociais na Amazônia*. Tempo Social, Revista de Sociologia da USP, 1: 131-148, I Semestre, 1989.

MATOS, Maria I. S. & SOIHET Rachel (Org.). *O Corpo Feminino em Debate*. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.

MAUSS, Marcel. *Ensaio Sobre a Dádiva*. Trad. António Felipe Marques. Lisboa: Edições 70, 1950.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Medicinas Populares e “Pajelança Cabocla” na Amazônia*. In Alves, P. C. & Minayo, M. C. de S. (Org.). *Saúde e Doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994.

MILLS. C. W. *A Imaginação Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MOTT, Maria Lucia Barros. *A parteira ignorante: um erro de diagnóstico médico?* In: *Estudos Feministas*, vol. 7, nº 1 e 2. IFCS/UFRJ e CFH/UFSC, 1999.

MORIN, Edgar & MOIGNE, Jean-Louis Le. *A Inteligência da Complexidade*. Trad. Nurimar Maria Falci. São Paulo: Peirópolis, 2000.

MORIN, Edgar. *Saberes Globais e Saberes Locais: o olhar transdisciplinar*. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.

MURARO, Rose Marie. *Textos da Fogueira*. Brasília: Letra Viva, 2000.

ODENT, Michel. O Camponês e a Parteira: uma alternativa à industrialização da agricultura e do parto. Trad. Sarah Bauley. São Paulo: Ground, 2003.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Marcel Mauss: Antropologia*. Trad. Regina L. M. Morel, Denise M. Meirelles e Ivonne Toscano. São Paulo: Ática, 1979.

OLIVEIRA, Rosiska D de. *Elogio da Diferença: o feminino emergente*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

ORTIZ, Renato (Org.). Coleção Grandes Cientistas Sociais - Pierre Bourdieu. São Paulo: Editora Ática, 2ª Edição, 1994.

OUTHWAITE, W. & BOTTOMORE, T. *Dicionário do pensamento social do século XX*. Trad. Eduardo Francisco Alves e Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1996.

PACHECO, Maria E. L. Agricultura Familiar: sustentabilidade ambiental e igualdade de gênero. In *Perspectivas de Gênero: debates e questões para as ONG's*. Recife: GTGênero – Plataforma de Contrapartes Novib / SOS Corpo Gênero e Cidadania, 2002.

PEIRANO, Mariza. *A Favor da Etnografia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

PENA-VEIGA, A. & ALMEIDA, E. P. (Orgs.). *O Pensar Complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 1999.

PINTO, Benedita C. de M. *Vivências Cotidianas de Parteiras e 'Experientes' do Tocantins*. In *Revista Estudos Feministas*, Ano 10, 2º semestre, 2002.

PORTO, Jadson L. R. Amapá: principais transformações econômicas e institucionais – 1943 - 2000. Macapá: SETEC, 2003.

QUEIROZ, Maria Isaura P. *Histórias de Vida e Depoimentos Pessoais*. In: *Sociologia*. Vol XV, Nº 1, Março/1953, São Paulo.

QUIVY, Raymond & CAMPENHOUDT, Luc. *Manual de Investigação em Ciências Sociais*. Lisboa: Gradiva, 1992.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Estrutura e função nas sociedades primitivas*. Trad. Maria José Freire. Lisboa: Edições 70, 1989.

REZENDE, Claudia Barcelos. *A Empregada na Televisão: uma pequena análise de Representações*. In: Cadernos de Antropologia e Imagem. Rio de Janeiro, 1997.

ROJANSKI, Luli. *Lugar da Chuva: crônicas do Amapá*. São Paulo: Escrituras Editora, 2001.

ROUÉ, Marie. *Novas Perspectivas em Etnoecologia: “Saberes Tradicionais” e Gestão dos Recursos Naturais*. In CASTRO, Edna & PINTON, Florence at al (orgs.). *Faces do Trópico Úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente*. Belém: CEJUP: UFPA-NAEA, 1997.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. & MUÑOZ-VARGAS, Mônica. *Mulher Brasileira é Assim*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1994.

SALES, Celecina de M. V. Et All (Org.). *Feminismo: memória e história*. Fortaleza: Ed . Universitária, 2000.

SANTOS, Myrian. *O Pesadelo da Amnésia Coletiva: um estudo sobre os conceitos de memória, tradição e traços do passado*. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. N° 23, Outubro/1993.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Autonomia das Novas Identidades Coletivas: alguns problemas teóricos*. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. N° 33, Outubro/1998.

SANTOS, Boaventura. *Para um Novo Senso Comum: a ciência, o direito, e a política na transição paradigmática. Vol 1: A Crítica da Razão Indolente: contra do desperdício da experiência*. 4ª Edição. São Paulo: Cortez, 2002.

\_\_\_\_\_. *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 3ª Edição. São Paulo: Cortez, 1997.

SANTOS Eunice F. dos. (at al). *A Mulher e a Modernidade na Amazônia*. Maria Ângela D’Inção, Maria Luiza Miranda Álvares, Eunice Ferreira dos Santos (Org). Belém: GEMPE/CFCH/UFPA, 2001.

SANTOS, Milton. *Metamorfoses do Espaço Habitado: fundamentos teóricos e metodológicos da geografia*. São Paulo: Hucitec, 5ª Edição, 1997.

\_\_\_\_\_. *A Natureza do Espaço: técnica e tempo – razão e emoção*. São Paulo: Hucitec, 2ª Edição, 1997.

SCHUMAHER, Shuma (Org.). *Dicionário Mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade, biográfico e ilustrado*. Rio de Janeiro: Érico Vital Brasil, 2000.

SIGAUD, Lygia. *A Nação dos Homens: Uma Análise Regional da Ideologia*. In: Anuário Antropológico/78. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

SILVA, Maria das G. S. N. *Parteiras Ribeirinhas: saúde da mulher e o saber local*. Tese. Universidade Federal do Pará. Núcleo de Altos Estudos Amazônicos – NAEA. Belém, 2004.

SILVA, Vagner G. da. *O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras*. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 2000.

SILVEIRA, Maria F. de A. & GERALDA, Dulce M. R. *Mulher, Corpo e Cuidado: uma ritual de encantamento para a prática da enfermagem*. Campina Grande: EDUEP, 2003.

THOMPSON, Paul. *A Voz do Passado: história oral*. Trad. Lólio Lourenço de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

THOMPSON, E. P. *Costumes em Comum*. Trad. Rosaura Eichemberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, Jonh B. *Ideologia e Cultura Moderna: teoria social na área dos meios de comunicação de massas*. Petrópolis: Vozes, 1995.

TRAJANO FILHO, Wilson. *A Troca Silenciosa e o Silêncio dos Conceitos*. In: Dados – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro: IUPERJ, Vol. 35 Nº 1, 1992.

VIANA, G., SILVA M. & DINIZ, L. *O Desafio da Sustentabilidade: um debate socioambiental no Brasil*. São Paulo. Perseu Abramo, 2001.

WHYTE, Foote. *Treinando a Observação Participante*. In: Guimarães, Alba Zaluvar (Org.) *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.

WITKOSKI, Antonio C. *Terra, Floresta e Água: os camponeses amazônicos e as formas de uso de seus recursos naturais*. Tese. Universidade Federal do Ceará. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Fortaleza, 2002.

WOLFF, Cristina Scheibe. *Mulheres da Floresta: uma história, Alto Juruá, Acre (1890-1945)*. São Paulo: Hucitec, 1999.

WOLFF, Cristina S. *Mulheres da Floresta: uma história – Alto Juruá, Acre (1890-1945)*. São Paulo: Hucitec, 1999.

ZALUAR, Alba. *A Máquina e a Revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. 2ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 2000.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.