

AS PARTEIRAS E A ARTE DE FAZER PARTOS EM PERSPECTIVAS COSMOLÓGICAS NA ILHA DO MARAJÓ¹

LES ACCOUCHEUSES ET L'ART DES PRATIQUES D'ACCOUCHEMENT DANS LES PERSPECTIVES COSMOLOGIQUES DE L'ÎLE DE MARAJÓ

Ana Maria Smith Santos

anasmiths@gmail.com

Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPA.

Eliane Miranda Costa

elyany2007@hotmail.com

Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPA.

Flávio Bezerra Barros

flaviobb@ufpa.br

Professor dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia e Agriculturas Amazônicas da UFPA. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.

RESUMO

O texto apresenta resultados de uma pesquisa de campo conduzida na comunidade Santa Luzia, localizada no rio Tauaú, região rural do município de Breves, na Ilha do Marajó-PA. Trata-se de uma etnografia sobre o ofício de fazer partos e sua relação com o modo de vida local na perspectiva das duas parteiras dessa comunidade. Esse empreendimento buscou apreender, por meio das memórias narradas pelas depoentes, a relação estabelecida entre natureza e cultura a partir das práticas e saberes construídos com a arte de fazer partos. Utilizamos como métodos a entrevista semiestruturada e conversas informais anotadas no diário de campo. A análise dos resultados, com base na teoria antropológica, possibilitou inferir que a tradicional divisão entre natureza e cultura, nos moldes da ciência de racionalidade instrumental, é insuficiente para abarcar a diversidade de lógicas que circundam a vida e as práticas dessas mães, mulheres e parteiras. Tais práticas envolvem conhecimentos tradicionais transmitidos entre gerações e imbricações cujas religiosidades não se desvinculam dos processos, pois a crença em entidades sobre-humanas se faz presente.

Palavras-chave: Conhecimento tradicional. Natureza e Cultura. Amazônia.

ABSTRACT

The text presents results of a field research conducted in the Santa Luzia community, located in the Tauaú river, rural region of the municipality of Breves, in the Marajó Island, Pará State. It is an ethnography about the job of giving birth and its relation to the local way of life from the perspective of the two midwives of this community. This endeavor sought to understand, through the memories narrated by the deponents, the established relationship between nature and culture from the practices and knowledge built with the art of childbirth. We used as methods the semi-structured interview and

informal conversations noted in the field diary. The analysis of the results, based on the anthropological theory, allowed us to infer that the traditional division between nature and culture, along the lines of the science of instrumental rationality, is insufficient to encompass the diversity of logic that surrounds the life and practices of these mothers, midwives. Such practices involve traditional knowledge transmitted between generations and imbrications whose religiosities are not dissociated from processes, because belief in superhuman entities is present.

Keywords: Traditional knowledge. Nature and Culture. Amazon.

RÉSUMÉ

Le texte présente les résultats d'une recherche de terrain conduite dans la communauté de Santa Luzia, située sur le fleuve Tauauá, région rurale de la commune de Breves, sur l'île de Marajó-PA. Il s'agit d'une ethnographie sur l'acte de l'accouchement et ses relations avec le mode de vie local, dans la perspective de deux accoucheuses de cette communauté. Cette étude cherche à comprendre, à travers la narrative des mémoires de ces personnalités, la relation nature-culture qui s'établit à partir des pratiques et savoirs construits, comme dans l'art de la pratique de l'accouchement. La méthode utilisée se base sur des entretiens semi-directifs/compréhensifs et des conversations informelles notées dans un journal de terrain. L'analyse des résultats à partir des cadres théoriques de l'ethnologie, montre que la division traditionnelle entre la nature et la culture, les modèles de pensées de la science rationnelle sont insuffisants pour couvrir la diversité des logiques qui entourent la vie et les pratiques de ces mères, femmes et accoucheuses. De fait, leurs pratiques mobilisent des savoirs traditionnels transmis de génération en génération dans lesquelles s'imbriquent des dimensions religieuses, car la croyance dans des entités surnaturelles se manifestent.

Mots-clés: Savoirs traditionnels. Nature et Culture. Amazonie.

INTRODUÇÃO

O texto apresenta resultados de uma pesquisa empreendida na comunidade Santa Luzia, localizada no rio Tauauá, região rural do município de Breves, na Ilha do Marajó, Estado do Pará. Trata-se de uma etnografia sobre o ofício de fazer partos na perspectiva das duas parteiras dessa comunidade, Dona Augustina Farias, 58 anos, e Dona Maria Graciete, 38 anos. A finalidade desse empreendimento foi o de apreendermos, por meio das memórias narradas pelas interlocutoras, a relação estabelecida entre cultura e natureza a partir das práticas e saberes construídos com a arte de fazer partos.

Nesta pesquisa, utilizamos como métodos a entrevista semiestruturada e conversas informais anotadas no diário de campo. Para realizarmos essa experiência etnográfica, inicialmente participamos de aulas teóricas e debates acerca do tema "Natureza e Cultura", bem como sobre o fazer etnográfico em campo, considerando o papel do pesquisador quanto à abordagem aos interlocutores. Empregamos o diário de campo e usamos o gravador e câmera digital, além de termos elaborado o roteiro de entrevista.

Assim, com base na literatura estudada e em conversas prévias conduzidas com as interlocutoras, organizamos nosso roteiro compreendendo as seguintes temáticas: aprendizado ou herança do ofício de fazer parto; rituais do parto; plantas medicinais; doenças tratadas; práticas de pajelança e gravidez de bichos ou encantados. Após contatos e acertos, efetivamos as entrevistas nas residências das parteiras, as quais foram gravadas de acordo com o respectivo consentimento. Ressaltamos que as parteiras foram aqui identificadas com seus próprios nomes. Primeiro, porque autorizaram; e segundo, por entendermos que o compromisso da pesquisa etnográfica não é de continuar invisibilizando esses

sujeitos, mas tornar visíveis o protagonismo de suas histórias e o da própria comunidade².

As narrativas dessas mulheres, permeadas por lembranças, emoções e divagações, exigiram das depoentes o exercício de rememoração e, nesse movimento, o esforço para dar sentido às imagens fragmentadas do passado vivido. As memórias socializadas foram configuradas no momento da entrevista, logo, influenciadas pelas condições tanto materiais como simbólicas, assim como da relação estabelecida entre entrevistadores e entrevistadas.

Nosso interesse por essa temática começou a ser construído durante as leituras e debates teóricos, o que foi ampliado com nossa inserção em campo e a possibilidade de conhecermos a história de vida de mulheres parteiras no meio rural da Amazônia Marajoara; e, ainda nessa perspectiva, entendermos a importância dessas mulheres e do ofício que exercem para o modo de vida local.

Apesar de nosso tema tratar do ofício de partejar, percebemos que a história da primeira entrevistada estava diretamente ligada à história da formação da localidade. Por isso, também colhemos nas entrevistas informações do processo de constituição da comunidade e das famílias que lá vivem. Com efeito, consideramos crucial estruturarmos esse texto partindo exatamente da história do lugar na perspectiva das parteiras para, então, podermos identificar quem são essas mulheres, como se tornaram parteiras, como cuidam das grávidas e crianças e que perigos já enfrentaram em suas jornadas.

Nesse diálogo, apoiamo-nos na teoria antropológica a partir de alguns autores, tais como De Castro (1996), Diegues (2001), Fleischer (2011), Latour (2009) e outros, que nos possibilitaram entender o parto e as parteiras como dimensões simbólicas e materiais da formação histórica da comunidade. Também pudemos inferir que a tradicional divisão entre natureza e cultura, nos moldes da ciência ocidental de racionalidade instrumental, é insuficiente para abarcar a diversidade de lógicas que circundam a vida e a prática dessas mães, mulheres e parteiras. Consideramos que tais práticas envolvem conhecimentos tradicionais transmitidos entre gerações e conexões entre natureza e cultura cujos processos não se dissociam de elementos da religiosidade, cujas crenças em entidades sobre-humanas se fazem presentes entre as interlocutoras.

COMUNIDADE SANTA LUZIA: HISTÓRIA E TRANSFORMAÇÃO NA PERSPECTIVA DAS PARTEIRAS

Santa Luzia é uma comunidade rural do município de Breves, Pará, localizada à margem esquerda do rio Tauaú e distante 12 km do núcleo urbano. O acesso se dá tanto pelo rio como pela estrada Breves-Corcovado, suas vicinais e ramais. Atualmente vivem nessa comunidade 12 famílias com aproximadamente 50 pessoas, a maioria formada por filhos, noras e netos de Dona Augustina Farias, uma das herdeiras e moradoras mais antigas. Trata-se, assim, de uma comunidade de famílias ligadas diretamente por laços afetivos e de parentescos (LEVI-STRAUSS, 1975).

Conforme as narrativas de Dona Augustina Farias e nossas anotações de campo, a história dessa comunidade começou com Dona Duca, uma senhora de 104 anos, residente no meio urbano de Breves, e que herdou a terra de seus pais. Por volta da década de 1970, Dona Duca repassou ao filho, o Sr. Bené, já falecido, as terras dessa localidade para ele morar com a esposa - Dona Augus-

tina Farias - e seus respectivos filhos. Assim, podemos deduzir que a formação da localidade em estudo teve início há mais de um século.

Desde então, esse casal passou a morar e construir a própria história de suas vidas e do lugar. Dona Augustina Farias relatou que quando chegaram à Santa Luzia, só havia mata, rio e muita água. O único meio de acesso à cidade e outras localidades era o rio. Por ele se transportavam as pessoas, os produtos extraídos da natureza e cultivados, estabelecendo, assim, as formas de contatos, de relações e transações comerciais. O rio caracterizava-se como o território que dava forma aos traços culturais das comunidades rurais. Por meio dele, as famílias inventavam e ressignificavam modos para garantir a própria existência.

Havia, desse modo, uma relação direta com a natureza no sentido natural e também social, que envolvia a apropriação dos recursos naturais e ao mesmo tempo a construção de conhecimentos sobre o rio e a floresta como elementos fundantes para a reprodução social e física das famílias. De acordo com Vianna (2008), cada sociedade expressa uma relação entre o modo de vida e a concepção que tem sobre a natureza, e a transformação de tal concepção depende das relações sociais, culturais e históricas empreendidas.

As narrativas deixam evidente que a relação estabelecida com a natureza foi aos poucos sendo transformada, tal qual compreende Vianna (2008) e, nesse movimento, destaca-se o papel da religião, a abertura da estrada e vicinais, o advento da luz elétrica e a inserção de propriedades privadas. Esses marcos ajudam a definir e explicar a transformação histórica e espacial da localidade em comento.

Observamos que a Igreja e a religião provocaram o reconhecimento das famílias e da comunidade e, principalmente, a mudança na dinâmica da vida local. Antes as famílias se deslocavam para participar das celebrações religiosas em outra comunidade e, após cobrarem do padre a transformação do lugar em comunidade, com o estabelecimento de uma igreja, instituiu-se a comunidade Santa Luzia.

Assim como a Igreja, a abertura da estrada Breves-Corcovado na década de 1970 e a criação de vicinais na década de 1990, que deu acesso à cidade, mudou a rotina do povo de Santa Luzia. Ação essa vista como positiva por nossa interlocutora, uma vez que facilitou não só o acesso à cidade, mas a própria integração entre as famílias. Porém, nem todos os moradores concordam com essa perspectiva. Para alguns, a abertura da estrada e suas vicinais trouxe benefícios, mas também problemas, a exemplo, a violência.

Outro problema observado com a abertura da estrada diz respeito a uma relação de dependência criada entre políticos locais e moradores por meio de troca de “favores”. Essa prática se estabeleceu durante e após o processo de abertura da estrada, o que se resume no atendimento imediato de algumas necessidades, porém não há uma mudança efetiva das condições estruturais da localidade quanto à existência de políticas públicas no sentido de garantir o acesso à educação além dos anos iniciais, à saúde, à segurança, nem mesmo ao saneamento básico.

Um aspecto também decisivo nessa trama territorial foi a chegada da energia elétrica em 2010, a partir do Programa Federal Luz Para Todos³. Com isso, as terras da comunidade passaram a ser cobiçadas por gente da cidade para a formação de sítios particulares. Com a pressão dos interessados, as famílias acabaram vendendo boa parte das terras, sobretudo aquelas situadas na beira do rio. A partir de então, formaram-se novos espaços e modos de relação com a natureza. Enquanto os ribeirinhos mantinham um sistema de terrenos contínuos, sem cercamentos, os chegantes providenciaram a construção de cercas,

demarcando seus lotes, estabelecendo não só a logística da propriedade privada, mas também uma separação entre aqueles que queriam um lugar interessante para passar o fim de semana e os nativos. Com efeito, o acesso das famílias foi limitado ao rio e à floresta, para realizarem suas atividades de pesca, caça, criação de animais e roçado.

Em outras palavras, o espaço sofreu uma hierarquização. Os sítios, com suas cercas, impedem as famílias de usufruírem de uma área que tradicionalmente ocupavam. Tais cercas produziram rupturas e definiram o modo de relacionamento com a natureza, uma vez que até mesmo para cultivar suas plantas e criar animais para o consumo, como galinha e pato, os ribeirinhos precisaram cercar seus quintais. Essa nova prática objetiva evitar o incômodo aos novos “vizinhos”, havendo aí uma relação limitada entre esses sujeitos sociais (THOMPSON, 1998).

Nesse processo, o diálogo com a nova vizinhança só ocorre quando alguma pessoa da comunidade é solicitada para fazer limpeza nas casas e nos quintais, ou até mesmo na compra de algum produto da comunidade, a exemplo da farinha. A relação de vizinhança se dá, nesse sentido, pela proximidade espacial e não por afetividade e reciprocidade como ocorre com as famílias que tradicionalmente moram no lugar (WEBER, 2009).

A história dessa comunidade vem sendo produzida pela ação coletiva de seus moradores, de acordo com as condições históricas dadas. Nesse processo, as parteiras e sua arte de fazer partos representam-se como uma referência ocupando um lugar social de reconhecimento e aceitação da comunidade. Suas práticas, saberes e rituais compõem um todo cosmológico ligado diretamente à natureza, seja para o uso medicinal de plantas e animais ou como um ponto de apoio espiritual.

Daí entendermos natureza e cultura como um processo “concêntrico e não dicotômico” no sentido atribuído por Latour (2009), devido acreditarmos que a antropologia deve contribuir para desestabilizar a hierarquia de poder e controle do homem sobre a natureza, defendida pela concepção de ciência ocidental moderna, pautada na oposição ortodoxa que coloca o ser humano no pedestal em relação à natureza. Essa dicotomia é vista por Sena, Santos e Barros (2014) como um elemento prejudicial para os estudos antropológicos.

AS PARTEIRAS: VIDA, EXPERIÊNCIA E O APRENDIZADO DO OFÍCIO

As parteiras, de acordo com Pinto (2001), são um tipo de profissional que, por meio da prática de fazer partos, historicamente estabeleceram uma espécie de identidade cultural com o modo de vida local à medida que se tornaram referência para cuidar e tratar da saúde de mulheres grávidas e crianças. Em muitas regiões do país, conforme preconiza Fleischer (2011), muitos estudos na área da enfermagem e também de antropologia demonstram que as parteiras, por muito tempo, eram as únicas responsáveis por fazer partos. A realidade em destaque é registrada, sobretudo, em espaços rurais, onde normalmente os serviços de saúde pública, com a presença de médicos e enfermeiros, eram precários, ou praticamente inexistentes. Esse é o caso de muitos lugares e comunidades rurais na Ilha do Marajó.

Assim, o trabalho das parteiras acabava sendo a alternativa para que as mulheres grávidas nesses locais pudessem ter seus filhos. Em alguns casos, até havia acesso ao hospital, porém os familiares e as grávidas preferiam a parteira

ao médico ou enfermeiro, pelo fato de se sentirem seguras e confiantes, pois, na maioria das vezes, conheciam-se desde a infância ou possuíam laços de afetividade e parentesco. Como observou Fleischer (2011) em estudo feito no município de Melgaço, próximo a Breves, as mulheres grávidas muitas vezes preferem ter o filho em casa, devido à confiança que têm na parteira e também pela dificuldade que enfrentam para ter acesso ao hospital e ao próprio Posto de Saúde.

Na comunidade Santa Luzia, observa-se que essas questões são latentes. Conforme as narrativas e apontamentos de campo, as grávidas da comunidade, normalmente, preferem ter o filho em casa, com a parteira, ao invés do hospital. A distância e dificuldade de acesso à unidade de saúde, somados à confiança e laços de parentesco, fazem a diferença na hora da decisão. Em geral, só recorrem ao hospital em casos considerados complicados pela própria parteira, que aconselha a grávida a procurar o médico. Nesse movimento, a arte de fazer partos, tratada pela maioria dos profissionais (“oficiais”) da saúde como atividade inadequada e prejudicial à saúde de grávidas e crianças, tem conseguido se ressignificar no país, em especial, no território rural da Ilha do Marajó.

É um pouco sobre essa arte, feita por duas parteiras na comunidade em estudo, que passaremos, então, a comentar e refletir. Antes, porém, faz-se necessário compreender, com base em Fleischer (2011), que as práticas dessas parteiras não se configuram em práticas culturais isoladas, tampouco indicam uma cultura do partejar da comunidade Santa Luzia cristalizada no tempo. Pelo contrário, são, antes, um movimento construído e reconstruído por mudanças sociais, políticas, econômicas e culturais (VIANNA, 2009).

Entendemos tratar-se de práticas tradicionais, as quais se diferenciam em muitos aspectos das práticas médicas, todavia não significa que essas mulheres não incorporem em seu ofício elementos do sistema médico hospitalar. Isso significa dizer que as práticas dessas mulheres não são totalmente avessas às práticas médicas modernas. Embora não tenham a formação acadêmica que um médico possui nem os equipamentos cirúrgicos comumente usados, elas possuem conhecimentos sobre a anatomia do corpo da mulher, plantas e remédios, os quais foram adquiridos e construídos coletivamente e apreendidos na ação praticada, o que faz do parto uma atividade ressignificada.

Pinto (2012), ao pesquisar sobre as parteiras da região do rio Tocantins, identificou que as mulheres possuem uma forte tradição cultural, perpetuada por longos anos. Ainda nesse contexto, “seus saberes, poderes e experiências se alternam e dialogam entre si. Suas práticas de partejar, benzer e curar, ao serem transmitidas por intermédio da oralidade, vão sendo desenvolvidas, ressignificadas, reinventadas e renovadas” (PINTO, 2012, p. 207). Aliado a isso, as interlocutoras, ao nos introduzirem em seu universo, findam por nos proporcionar relatos das histórias de formação dos seus povoados, lutas, sobrevivência e reprodução.

A partir de agora, passamos a dialogar diretamente com as narradoras, Dona Augustina Farias e Dona Maria Graciete. A primeira deixou de exercer a atividade de parteira há mais de dois anos, e a segunda iniciou o ofício há menos de dois anos. Essas mulheres mães, tias e avós têm em comum, além do ofício do parto e o laço afetivo, a lida na roça e o trabalho doméstico. Ambas vivem em casas simples, sem muito conforto. O ofício do parto muitas vezes se torna uma forma também de ajudar em casa, visto que geralmente recebem recompensas.

Dona Augustina Farias não cobrava pelo trabalho até porque, em muitos casos, tratavam-se de suas filhas e netas, mesmo assim, às vezes recebia agrados. Há aí um claro sistema de troca envolvendo uma espécie de dádiva e

contraditória no sentido maussiano, isto é, o atendimento “obstétrico e ginecológico” oferecido pela parteira e as recompensas doadas pelas grávidas e famílias (FLEISCHER, 2011; MAUSS, 2003). Já Dona Maria Graciete cobra por seus serviços, de acordo com as condições financeiras da parturiente. Nesse caso, temos uma remuneração.

Essas questões ficaram claras à medida em que fomos conhecendo melhor essas mulheres e como construíram o ofício de fazer partos. Dona Augustina Farias, 58 anos, viúva, como mencionado, é a matriarca da maioria das famílias. Nasceu no Rio Mapuá, uma região que fica a 12 horas de barco do centro urbano do município de Breves e mudou-se quando criança com a família para o rio Tauauá. Conforme o próprio relato, casou-se aos 12 anos com o senhor Benedito Farias, falecido há dois anos, com o qual teve dez filhos (5 homens e 5 mulheres).

Ao casar-se, passou a morar na comunidade Santa Luzia. Entre o trabalho da roça e os afazeres domésticos, aprendeu o ofício de fazer parto com Dona Flora, uma parteira que vive em outra comunidade e é mãe de Dona Maria Graciete. Narra Dona Augustina Farias: “Eu aprendi com a mãe da minha nora, Maria Graciete. Ela é parteira boa, o nome dela é Flora [...] quando ia fazer parto, ela queria que eu estivesse no lado dela pra ajudar, né? Porque, às vezes, é preciso fazer um remédio”. A narrativa evidencia que a iniciação dessa parteira ocorreu por meio da ajuda à outra. É um conhecimento externo, um aprendizado colaborativo adquirido na vivência e experiência praticada. Pode ser visto ainda como um saber, uma tradição cultural, uma dádiva herdada, recebida de outra parteira, o que interpretamos como forma de sobrevivência material e simbólica do ofício de fazer partos (MAUSS, 2003; MAUÉS, 1994).

Embora essa parteira assegure ter adquirido o aprendizado a partir de outra parteira, deixa evidente que esse pode ser também um dom recebido de entidades, quando nos conta que recebia ajuda de uma cabocla chamada Maria-zinha ao fazer os partos: “Eu ia lá na ponta do miritizeiro⁴ [...] e convidava ela, vamos entrar agora em trabalho, mas deixa que quando terminar o serviço tu vai pegar o teu golinho [...] Primeiramente com Deus, Nossa Senhora e a cabocla”, disse Dona Augustina Farias.

De acordo com Maués (1994), no Brasil, e em especial, na Amazônia rural, é comum a influência da pajelança e religiosidade católica nas práticas e tradições culturais exercidas pelos chamados “pajés”, “benzedores/as”, “feiticeiros/as”, “parteiros”, nas comunidades tradicionais. Esses sujeitos têm o poder de curar qualquer membro de sua comunidade, utilizando um conjunto de práticas e diferentes rituais, isto é, poderes construídos por meio da ajuda de espíritos de animais, no caso, de indígenas (JUNQUEIRA, 2004) e de seres encantados do fundo e da mata, no caso dos caboclos (MAUÉS, 1994).

Os encantados do fundo são denominados de “bichos-do-fundo” (os quais podem se manifestar sob a forma de diferentes animais aquáticos, como botos, peixes, cobras etc.), “oiaras” ou “caruanas”. E os “encantados-da-mata” são conhecidos como “anhanga” e “curupira”, “têm o poder de ‘mundiar’ as pessoas, isto é, fazê-las perder-se na floresta” (MAUÉS, 1994). Tais seres são interpretados por Maués como importantes elementos da ideologia e, também, simbologia regional, uma vez que funcionam “como uma espécie de defensores míticos da floresta, dos rios, dos campos e dos lagos” Maués (1994, p. 76). Esses seres conferem a pajés e parteiras conhecimento para curar os diversos tipos de doenças e desenvolver práticas de medicina popular.

Na perspectiva de Dona Augustina Farias, é possível perceber que a influência da pajelança e da religiosidade é um elemento que demonstra a rela-

ção do humano com o sobre-humano, questão observada, sobretudo, quando enfatiza “primeiramente Deus, Nossa Senhora e a cabocla”. Podemos dizer que existe aí uma interrelação entre os mundos espiritual, natural e humano. Daí entendermos que a relação ser humano e natureza é, nesse sentido, uma relação também sobrenatural, o que contraria a ótica da ciência de racionalidade moderna, cujo conhecimento é fruto de uma ciência experimental pautada em dados quantificáveis, na qual homem e natureza são lados opostos, tendo o homem domínio sobre a natureza e seus recursos (Floriani, 2000).

Na época da entrevista, Dona Augustina Farias nos relatou que havia deixado de fazer partos há mais de dois anos, devido um problema na visão e também porque o marido, antes de morrer, não queria que trabalhasse mais com esse ofício. Contudo, para não adoecer, não se afastou totalmente da cabocla Mariazinha, continua ensinando remédios para crianças, grávidas e pessoas que a procuram. Além de ensinar passos (ritual de benzeção) para melhorar a situação da própria casa, ou seja, para atrair a sorte e afastar a dificuldade, o mau olhado. Disse Dona Augustina Farias:

“Quando a gente vai largando a gente vai ficando doente [...] por isso que eu ainda não parei [...]. Eu ajudo, eu faço banho, eu ensino remédio, um banho pra li, pra acolá e assim eu vou passando, uns me pagam, outros não pagam, mas Deus me paga, é assim. [...]. Quando tá muito ruim, que não quer aparecer comida, a gente pega o abre caminho, aí a gente pega o trevo peixinho, o trevo de mau olhado, aí a gente bate meio dentinho do alho roxo, bota uma xícara de água benta e pode jogar no seu freezer, na sua casa, na sua geladeira, no jirau⁵ d’água. Aí já com uns três dias, começa melhorar, aparece uma coisa dali, outra coisinha de acolá, vai melhorando.”

A presença do sobre-humano pode significar que o parto pertence à esfera do sagrado. Daí ser um dom conferido à parteira que, por conseguinte, tem a missão com a vida e, portanto, deve oferecer caridade, que aqui interpretamos como dádiva (MAUSS, 2003). Em troca, deve receber recompensa pelo ofício e dádiva oferecida, o que pode se dar em forma de oração, explicação, como lembra a parteira: “mas Deus me paga”, disse Dona Augustina Farias.

Podemos explicar a cura das pessoas com as plantas medicinais, o parto, a benzeção das coisas para afastar o mau olhado como uma forma dessa parteira passar o dom adiante, uma espécie de compromisso com a caridade herdada pelo sagrado. Essa mesma lógica pode ser também percebida na narrativa de Dona Maria Graciete, uma vez que também acredita ser o ofício do parto um dom herdado de Deus e da mãe: “quem ficou com o dom da minha mãe sou eu. Porque quando eu engravidava, eu mesmo sabia quando meus filhos tavam direito, quando não tava [...]. Então eu acho que isso foi um dom de Deus”, disse Dona Maria Graciete.

Na narrativa, Dona Maria Graciete demonstra que adquiriu parte de seu conhecimento como parteira por meio da própria experiência de gravidez. Além de acreditar ser escolhida naturalmente para o ofício do parto como descendente de mãe parteira. Nesse caso, o dom pode ser visto como algo conferido e não propriamente adquirido e/ou aprendido. Trata-se de um dom que pertence ao místico, ao sagrado, logo seu compromisso com a vida “quando se chega pra fazer um parto [...] a pessoa tá ali pra salvar duas vidas, a da mãe e a da criança”, destacou Dona Maria Graciete.

A lógica de iniciação dessas parteiras não difere de um dos aspectos identificados por Fleischer (2011) em Melgaço (PA), isto é, de mulheres que receberam um dom e que, por isso, não podem negar atendimento e ajuda a quem precisa. Daí Dona Augustina Farias ser enfática ao mencionar que, mesmo

tendo deixado de fazer partos, sempre que alguém precisa, faz. Outro aspecto importante nesse ritual de iniciação do parto é o fato das mulheres não passarem obrigatoriamente por uma espécie de “cerimônia” para aprender ser parteira, como ocorre com os rituais observados por Tuner (1974) na África.

Essas mulheres, muitas vezes aprendem ser parteiras no susto/emergência ao ter que ajudar outra mulher a ter o filho. Isso não significa dizer que não existe um ritual, até porque existem casos de mulheres que se tornaram parteiras devido acompanharem a avó ou mãe no atendimento às grávidas, como observado em Melgaço por Fleischer (2011), ou como Dona Augustina Farias, que era convidada a participar. Daí dizer que existe um rito complexo de iniciação do parto permeado por simbolismos e significados que vem sendo historicamente compartilhado (TURNER, 1974).

Esse processo, conforme narram as interlocutoras, envolve aprender a cuidar do corpo da parturiente antes, durante e após a gravidez. Os cuidados iniciais, ou seja, antes da gravidez, incluem a utilização de garrafadas (feitas de remédios naturais) para ajudar as mulheres na fertilidade; já durante a gravidez, o tratamento compreende procedimentos como as *puxações* (massagem com óleos produzidos a partir de plantas) e banhos. No decorrer do parto e após, o cuidado é associado tanto às práticas terapêuticas (*puxação*, banhos) quanto ao tipo de alimentação que deve ser consumido pela mulher sob os conselhos da parteira. Tem-se aí um cuidado com a corporalidade da mulher aliado a maternidade, o que abrange ensinamentos sobre como lidar com o corpo da criança, momento no qual as práticas das parteiras centram-se em instruir a mãe a fazer chás para cólicas, a proteger o umbigo e a cabeça (moleira) da criança.

O corpo da mulher e da criança são, dessa maneira, cuidados com práticas tradicionais herdadas e concebidas como dom pelas parteiras, conforme relatam Dona Augustina e Dona Maria Graciete. Esta última é casada com o Senhor Antônio, 39 anos, com quem tem 12 filhos e 3 netos. Até a época que realizamos a entrevista, essa parteira havia feito 9 partos e estava na véspera do décimo, em que acompanhava uma grávida desde o início da gestação com *puxações*. Diferente de Dona Augusta Farias, Dona Maria Graciete⁶ afirmou não receber ajuda de caboclos, em cada parto faz oração somente a Deus⁷.

É importante lembrar que tal conhecimento está aliado à relação direta com a natureza. Segundo Diegues (2001) ao citar Godelier (1984), afirma:

“Nenhuma ação intencional do homem sobre a natureza pode começar sem a existência de representações, de ideias que, de algum modo, são somente o reflexo das condições materiais de produção. Em suma, no coração das relações materiais do homem com a natureza aparece 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. Torna-se, assim, necessário analisar o sistema de representações que indivíduos e grupos fazem de seu ambiente, pois é com base nelas que eles agem sobre o meio ambiente.” (DIEGUES, 2001, apud GODELIER, 1984, p. 43, grifo do autor).

No âmbito das interlocutoras, a relação com o ambiente faz com que as mesmas possam cultivar ou mesmo conhecer as diversas espécies de plantas utilizadas em seus chás e garrafadas para curar as “doenças de mulher”; além das ervas que também usadas nas massagens e nas práticas de acompanhamento das gestantes antes e depois do parto.

Trata-se assim de saberes, práticas, conhecimentos que as próprias parteiras denunciam não serem reconhecidos pelos serviços públicos oficiais

de saúde do Estado, uma vez que não existe uma política pública que reconheça essas mulheres como profissionais. Pelo contrário, são vistas como causadoras de índices de mortalidades tanto infantis como das grávidas (FLEISCHER, 2011). Nesse caso, temos dois campos de disputas entre saberes: aquele conduzido pela ciência tradicionalmente aceita pela sociedade moderna, que é o parto hospitalar oficialmente reconhecido; e o campo dos saberes baseados na tradição cultural dos povos tradicionais, que é o parto domiciliar assistido pelas parteiras. E, de acordo com a política oficial de saúde⁸, o que mais se valoriza é o primeiro campo de saber em detrimento do segundo, o que explica a posição secundária destinada às parteiras.

OS RITOS DO PARTO: CUIDADOS COM AS GRÁVIDAS E AS CRIANÇAS

O trabalho com o parto começa desde o início da gravidez, quando as parteiras *puxam* as grávidas para ver como a criança está no ventre da mãe. Comenta Dona Augustina Farias: “todo mês *puxava* pra ver como a criança tava, porque tem uns que eles sempre costumam encostar para o lado. E a criança estando direita, dando a dor, já sei”. Sobre essa mesma questão, a outra parteira, Dona Maria Graciete, observa: “Quando a criança está torta na barriga da mãe, a parteira *puxa* para endireitar”. A *puxação*, de acordo com Fleischer (2011, p. 50), caracteriza-se como “a principal prática que as parteiras oferecem às mulheres”, como uma forma de massagem ou consulta.

Trata-se de uma atividade feita durante todo o período de gestação. Em Melgaço, Fleischer observou que a *puxação* inicialmente servia para diagnosticar a gravidez e conhecer o corpo da mulher, bem como para saber “a posição e o sexo do feto, a data do parto e a possibilidade de parir em casa” (Fleischer, 2011, p. 130), questão que também ocorre na Comunidade Santa Luzia. Daí entender que a *puxação* é uma importante oportunidade para que a parteira possa observar diversos elementos acerca da gravidez e do contexto que a mulher vive e assim compreender as reações durante o período gestacional.

A *puxação*, na narrativa de Dona Augustina Farias, era feita para endireitar a criança, para a parteira saber a posição e facilitar o parto. Esse aspecto também foi observado por Fleischer ao esclarecer que as parteiras recomendavam que a mulher fosse puxada durante a gravidez para “*ir agasalhando* o feto no lugar certo, isto é, na posição cefálica que facilitaria um parto normal” (FLEISCHER, 2011, p. 135, grifos da autora). Tanto as narrativas das interlocutoras quanto a pesquisa de Fleischer (2011), esclarecem que, durante o parto, a *puxação* para endireitar a criança era mais complicada. Por outro lado, essa técnica evitava o uso do toque, abominado pelas mulheres. Servia ainda para aliviar dores musculares, bem como para a parteira avaliar o parto e verificar a saúde do bebê.

Após o parto, a *puxação* serve para a parteira verificar se o corpo da mulher voltou ao lugar normal, isto é, se não ficaram pedaços de restos da criança, se corre risco de sangramento e dor etc. Além disso, serve também para certificar o trabalho e competência da parteira e estreitar o vínculo de confiança entre parteira e gestante (FLEISCHER, 2011). De acordo com a literatura, na perspectiva de médicos e enfermeiros, a *puxação* é uma prática inútil e perigosa, que compromete a saúde da mulher e da criança. Essa visão, segundo Fleischer (2011), ocorre porque esses profissionais têm dificuldades de perceber as vantagens do trabalho das parteiras e também de admitir o conhecimento prático dessas mulheres.

Em outros termos, significa dizer que é algo improvável para a lógica da ciência moderna, pela qual médicos foram e são formados. O trabalho das parteiras revela aspecto da tradição cultural dos povos tradicionais na relação com a natureza e isso envolve crenças, conhecimentos, além da técnica da *puxação* (nesse ritual, utilizam alho e azeite de andiroba – *Carapa guianensis*). Inclui saberes sobre doenças e remédios feitos por elas e, ao mesmo tempo, remédios comprados em farmácia.

Cada doença apresentada pelas grávidas recebe um tipo de tratamento. As mulheres com albumina, por exemplo, são tratadas com o chá de folhas secas de certas plantas⁹. Na hora do parto, as parteiras relataram que fazem poções com folhas de plantas que ajudam as mulheres grávidas a terem as crianças sem complicações. Para dar o *puxo*, Dona Augustina Farias juntava a folha do pau-de-rego (*Bradburya virginiana*) com a folha da pimenta malagueta (*Capsicum frutescens*) para passar na barriga da mulher. As mulheres ainda consumiam o caribé (bebida similar a um mingau) insosso, feito de farinha de mandioca. Em seguida, a parteira “passava gengibre com alho na barriga da mulher e a criança nascia rapidinho”, relatou Dona Augustina Farias.

Dona Maria Graciete, por sua vez, costuma usar, na hora do parto, álcool, amêndoas-doces, mamona, alho e gengibre para *afumentar* (processo inicial da massagem quando o óleo é espalhado no local que será massageado) e *puxar* (massagem) a mulher. Além de fazer banhos de assento¹⁰.

Após ter a criança, período chamado de quarentena ou resguardo, as parteiras relataram que acompanham a mulher nos três primeiros dias, cuidando da lavagem de roupa, da comida, do umbigo da criança e do corpo da mãe com as *puxações*. Indicam o que as puérperas podem ou não comer: “comida reimososa, nem pensar. Arraia, poraquê, ituí, [...] macaco da noite, cuandú. [...] Se comer reimoso, pode fazer mal. Essa Flora, minha amiga [...] ela já teve duas barrigadas, uma de tatu e a outra de poraquê”, disse Dona Augustina Farias. A narrativa deixa claro que existe uma classificação relacionada à alimentação a ser consumida pela mulher durante o parto. Dona Augustina continua: “Então, pode comer traíra, pode comer aracú, cará, esses peixeziños assim. Pescada, mas peixe de ferrão não é bom porque inflama a barriga, faz mal, peixe de piaba, mandubé essas coisas né, peixe de pele.”

O período de quarentena, assim como a menstruação ou “doença da barriga” como as parteiras falam, é o momento que a mulher fica, na interpretação de Pinto (2001), aberta, fraca e desprotegida, logo à mercê dos bichos e coisas encantadas, podendo assim engravidar de bichos como o tatu, por exemplo. Por isso é que se deve evitar a comida reimososa, bem como se resguardar, esconder-se dos olhos que vigiam a floresta e os rios, isto é, dos encantados que, ganhando forma de qualquer bicho, malvada da mulher. Daí se compreende o cuidado das parteiras com as puérperas (PINTO, 2001), o que pode ser visto conforme Gennep (2011) como um rito de proteção. Douglas (2014), em Pureza e Perigo, também menciona interditos relacionados aos alimentos proibidos, impuros.

Como as mães, as crianças também recebem cuidados e atenção por parte das parteiras. É comum a criança pegar quebranto, é quando ela “começa a ficar com o pezinho frio, não quer mais pegar o peito, não quer ficar na rede, chora de dor na barriga, vomita, fica agoniado, enjoado”, disse Dona Augustina Farias. Para cuidar dessa doença, a parteira conta que dava o sumo da hortelã-verde (*Mentha spicata*) com mamona (*Ricinus communis*).

Relata ainda que a criança com diarreia era cuidada com o sumo do açaí verde e água do *buçu* (fruto de uma espécie de palmeira, cuja palha é utili-

zada para cobrir casas em áreas de várzea), que nas palavras da parteira, é “igual água de coco”. Como mencionado, os remédios utilizados pelas parteiras, nas mulheres grávidas, crianças e até em outras pessoas, na sua maioria, são feitos por elas a partir das plantas medicinais cultivadas no quintal e, em alguns casos, adquiridas na mata. Relata Dona Augustina Farias: “Eu planto, eu tenho no meu terreiro, tenho jucá, borboleta, por causa que eu não tô tendo mais filho, mas tenho minhas netas, tem minhas filhas que ainda tão tendo bebê né, aí eu junto.”

Essa prática é igualmente realizada por outra parteira para diversas finalidades: “Quando me procuram assim pra negócio de garrafada né, eu saio juntando [...] é bom até pra colesterol. [...] às vezes, é até mesmo pra inflamação de útero né, é raiz de manguê, é verônica, é raiz do açai”, disse Dona Maria Graciete.

O relato indica que as plantas, para essas parteiras, são remédios e têm função curativa. Compreendemos que seu uso certamente incorpora elementos de várias culturas, reinventadas pelas parteiras em suas práticas e também a partir das diferentes formas de contatos, reafirmando assim o complexo sistema de trocas culturais sem hierarquização ou homogeneização (LATOURE, 2009). Esse processo constitui-se em uma relação de “sociabilidade” (INGOLD, 1991 apud SILVA, 2011, p. 345) que expressa a qualidade das formas mantida pelas parteiras por meio do parto para se relacionarem com o modo de vida local.

UM PARTO PERIGOSO SOB O OLHAR DO PERSPECTIVISMO: O NASCIMENTO DA CRIANÇA-PREGUIÇA

O tema investigado nos leva a pensar em como hoje o ser humano tem tratado a natureza e em como o pensamento moderno tem conduzido as pessoas a encará-la única e exclusivamente como fonte de recursos. Por outro lado, ao nos depararmos com as pessoas da comunidade Santa Luzia e, a forma pela qual costumam lidar com a floresta, os animais e as plantas cultivadas para seu consumo e uso medicinal, vemos um outro parâmetro de relação.

A Antropologia Simétrica de Latour, no entendimento de Lima (1999), remete-nos à reflexão de que, nesse conceito, é necessário primeiramente pensar a distinção entre natureza e cultura a partir de um regime concêntrico, ou seja, sem hierarquias. Assim, as narrativas apresentadas tornam-se mais compreensíveis por essa perspectiva.

As depoentes, ao nos apresentarem seus ofícios e, como processam seus saberes transmitidos oralmente, fazem-nos adentrar por um mundo repleto de cosmologias que possuem lógicas e regras a serem seguidas. Em meio às suas práticas, também existem acontecimentos que remetem a uma relação de estreitamento entre natureza e cultura. As narrativas contadas certamente soam estranho ao pensamento estreito de uma visão científica ortodoxa, porém no caso das interlocutoras marajoaras, são fatos cotidianos e repletas de explicações lógicas. Vejamos.

No dizer de uma interlocutora, o parto perigoso que vivenciou surpreendeu-a não por ter sido difícil, mas por ter sido em circunstâncias até então não vivenciadas, fazendo com que necessitasse invocar a padroeira e fazer promessa, disse Dona Augustina Farias:

“Essa minha filha ficou barriguda aí ela sentia muitas dores, aí eu dizia minha filha vai pra Breves. Não mamãe, não vou, aí foi, foi até que

deu o dia dela ter o bebê [...] ela veio, aí deu a dor, eu mandei buscar a parteira, ele foi buscar as parteiras, inclusive vieram até duas. Já eram três comigo, essa Sabá [...] a finada Didi, uma parteira boa também, já morreram todas duas. E a Flora também tinha vindo pra endireitar que não se endireitava, e aí ela puxou e disse: ah minha mana não se endireita isso, vou me embora [...], mas fica aí cuidando da tua filha [...] a criança ficava só para um lado, não endireitava. Todo tempo que puxava só tava duro aquilo, porque era pregado vizinha, era por isso que não se endireitava, puxava, puxava, mas não se endireitava, aí eu disse aqui, é só Deus minha filha, só Deus, a Nossa Senhora e São Miguel Arcanjo e a nossa Santa Luzia. [...] Eu disse, meu Deus tu que vai me dá ajuda agora Senhor, aí eu pedi ajuda pra Santa Luzia, fui na igreja de Santa Luzia, me lembrei, pulci, saí do quarto, saí na ponte e fui [...]. Eu fui lá e agora Santa Luzia? Agora que tu faça com que a minha filha tire esse bebê, pode tá vivo, pode tá morto, pode tá do jeito que tiver, se tiver amarrado, trançado tu vai mandar desmanchar agora em nome de Jesus, aí voltei inspirada né, de modo que eu não tava nem em mim, mas inspirada já.”

Como se estivesse prevendo que o parto seria difícil, pois ao *puxar* a barriga na gravidez, identificou reações estranhas da criança, Dona Augustina disse: “a criança ficava só pra um lado, não endireitava, todo tempo que puxava só tava duro aquilo”. Assim, no momento do parto, a parteira solicitou a ajuda de mais duas outras que viviam próximas da localidade, porém, ao identificarem que a situação fugia das suas forças, as duas se retiraram, deixando Dona Augustina Farias, sozinha.

Aires (2005), uma pesquisadora do Paraná, ao relatar um parto difícil que sua interlocutora vivenciou com um processo hemorrágico de uma parturiente, pôde identificar o elemento *fê* aliado aos princípios cosmológicos como único ponto de apoio das parteiras e que geralmente é passado de forma tradicional pelos mais velhos. Assim, a parteira relembrou que no momento mais difícil do parto: “sua mãe lhe ensinara uma oração que põe no pescoço da mulher. Além da oração, foi à roça e pegou ‘três oio de mandioca’ e colocou embaixo da nuca da mulher. Após dez minutos, ela foi ‘cuidar’ e viu que a hemorragia havia parado” (AIRES, 2005, p. 7).

A *fê*, nesse caso, deu-se com relação a Deus e ao que a autora considera como um repertório de artefatos constituídos por “ervas, chás e rezas”. Tudo isso é preparado a fim de ser usado nos momentos complicados e também tem a pretensão de respeitar o corpo e o momento do nascimento; momento que, antes de tudo, é de alegria para mãe e filho.

Episódios como esse também são encontrados em outras pesquisas realizadas com parteiras no Pará, a exemplo do estudo de Pinto (2001), que identificou nos povoados rurais muitas parteiras sentindo-se apreensivas por estarem em locais distantes de hospitais ou por não terem dinheiro para ampará-las em casos complicados. Apesar da confiança que têm em sua experiência, tal condição não as tornam totalmente seguras para partejar com tranquilidade. Daí se apegarem a Deus e aos santos. No caso da comunidade de Santa Luzia, da mesma forma, conseguimos identificar tal devoção quando a entrevistada se deparou com uma situação que ela mesma denominou de “parto perigoso”. Disse Dona Augustina Farias:

“Quando entrei no quarto me lembrei das amêndoas-doces [...] melei meu dedo e fui sondando a cabeça da criança né e a cabeça era de criança mesmo, aí eu sondei tudinho aquilo, parecia uma saca [...], acho que era por isso que não dava pra ela ter, ela já tava sem força, eu digo meu Deus daí força para a minha filha, meu Senhor, Nossa Senhora e a Santa (Luzia), eu disse, minha filha vai ser dirigente um ano da tua comuni-

dade, vai ser cantora [...]. Quero que tu dê a saúde dela, aí ela foi pra lá, quando nós levamos ela pro barco [...] quando chegou bem defronte da Igreja da Santa, sem mentira nenhuma, aí os pezinhos da criança vieram juntos, aí eu peguei todos os dois e fui sacudindo aí passaram os braços, aí eu vi logo que era daquele jeito, embrulhei na rede.”

Na narrativa podemos analisar que as ações praticadas pela parteira estão balizadas pela fé e experiência vivida ao longo de sua atuação. Assim, conforme Pinto (2001), o parto pode ser visto por duas óticas, a da parteira e da mãe, pois pode ser visto como o “iniciador da maternidade, para a parteira transforma-se num momento canalizador de energias místicas, quando a confiança divina e a crença no sobrenatural servem de inspiração” (PINTO, 2001, p. 326).

Quanto à Dona Augustina Farias, esta procurou explicar o porquê do nascimento de uma criança estranha. Ao descrever o parto e a criança, a parteira nos apresenta uma compreensão bem próxima da concepção de perspectivismo ameríndio ao tentar explicar o que teria causado essa gravidez e o nascimento do que denominou de criança com corpo de preguiça. Segundo De Castro (1996, p. 119), “A condição original comum aos humanos e aos animais não é a animalidade, mas a humanidade”. Isso pode ser visto mais presente nos mitos, mas podemos aqui analisar o caso em tese por meio dessa ótica. A interlocutora esclarece que devido a parturiente não ter respeitado determinadas normas ela se expôs a ponto de engravidar de um “não-humano”, disse Dona Augustina Farias:

“Ela já tinha tido a criança, aí o pessoal tomou conta da criança, tinha mais umas mulheres, umas comadres minha tomaram conta, foram lavar aquilo, aí o bucho da criança, aquele fígado era em cima da barriga, não era pro lado de dentro, era em cima, era justamente igual ao filho da preguiça, porque a preguiça tem um negócio mesmo assim o fígado dela né, aí tava bem em cima assim, o bucho também tudo, o bucho da preguiça em cima [...] tá o bofe e o fígado igualzinho e o pé era de preguiça, a mão. [...] Era metade criança, a metade gente e metade bicho, era mão de preguiça e pé de preguiça, filha da minha filha, [...] esse parto foi perigoso minha mana [...]. A cabeça era de gente. [...] Eu penso assim porque a mulher tá doente ela não pode pegar negócio de tudo quanto é bicho quando a mulher tá doente. Quando tá menstruada não pode passar por cima de bicho, não pode tá pelando bicho né, e ela foi pelar preguiça [...]. Eu acho que por isso e só podia ser macho, emprenhou ela né, sei lá penso assim, aí esse parto foi perigoso.”

Ainda segundo Pinto (2001), as justificativas das suas entrevistadas a para isso derivam do fato de que quando a mulher está menstruada, ela está “de aura aberta para coisas do encantado”, tendo em vista que ela está “desprotegida” e “atraente para as correntes do encantado” (PINTO, 2001, p. 331). A respeito dessa situação, as interlocutoras também mencionaram a necessidade de as mulheres respeitarem o período da menstruação, resguardando-se de tomar banho ou lavar roupas e louças no rio para não engravidarem de bichos como o poraquê (tipo de peixe comum nos rios da Amazônia).

Uma vez a mulher estando menstruada, “doente”, como as parteiras dizem, encontra-se susceptível e aberta (PINTO, 2001), podendo, portanto, engravidar dos bichos selvagens machos, uma vez que a prática de caça e consumo desse recurso da mata é bastante comum na região. É justamente da mulher o papel de tratar e limpar a caça.

Wawzyniak (2012) baseado em De Castro, Da Matta, e outros, aborda a relação entre humanos e não-humanos como um processo cosmológico, assim, os princípios orientadores de tais relações são derivados de um sistema cultural que “postula a não existência de dicotomia ou antagonismo entre as dimen-

sões natural, cultural e sobre-humana, mas, em seu lugar, postula um universo transformacional e povoado por uma pluralidade de agentes, humanos e não humanos” (WAWZYNIAK, 2012, p. 19). Destarte, para o autor, os ribeirinhos creem que existem seres com poder “de encantamento e agenciamento” que podem transformar-se em outros seres e, ao mesmo tempo, “regulam e afetam o corpo e a vida cotidiana individual e coletiva”.

Portanto, na ótica da ciência ocidental, um caso como esse teria as suas ressalvas, porém, as regras aqui estabelecidas derivam desse entrelaçamento com a natureza e cultura, o que concorre para atribuir a certos animais ações próprias do ser humano. A natureza aqui tem significados e representa tudo que o pensamento moderno quer negar, isto é, ela faz parte da existência dos povos tradicionais, que destinam à natureza um lugar sem fronteiras com sua cultura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência etnográfica proporcionada pela presente pesquisa nos possibilitou conhecer em parte, a partir da perspectiva das parteiras, a dinâmica do ofício de fazer parto na comunidade Santa Luzia. O esforço empregado nos remete ao fato de que a pesquisa desenvolvida sob o olhar da antropologia, foi importante para nos fazer refletir que o parto, no contexto estudado, é permeado de processos que incluem também elementos simbólicos.

Procuramos, assim, respeitar ao máximo a perspectiva das interlocutoras ao trazer para a reflexão suas histórias e formas de encarar a realidade mediante a relação interligada com o local em que vivem. Portanto, é dever do processo de investigação etnográfica analisar todos esses aspectos sem desconsiderar os saberes neles engendrados.

Dessa forma, temos aí, ao menos, duas considerações. Primeiro, a relação entre natureza e cultura não é dicotômica, como acredita a ciência ocidental de racionalidade moderna. Mas, um processo “concêntrico e não hierarquizado” conforme indica Latour (2009). Segundo, nesse processo, os agentes sociais desenvolvem capacidades diferenciadas para reinventar seus saberes, práticas e tradições em contato com a natureza, cujas explicações são complexas e relacionais, devendo ser compreendidas a partir de outras perspectivas. Por fim, a arte de partejar na comunidade investigada está envolta de cosmologias, de saberes vistos pela ciência moderna como algo inaceitável, porém, ao analisarmos por meio do perspectivismo, a forma como as interlocutoras encaram a fé nas ervas, chás, encantados e em santos, tudo de forma entrelaçada, percebemos que há em tudo isso um processo de simetria entre as coisas do homem e do animal, ou ainda, do homem com o natural que, nos dizeres de De Castro (1996), trata-se de uma humanidade transversalizada entre homens e animais.

NOTAS

¹ Uma primeira versão desse texto foi apresentada na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, no GT 049 (Partos e/ou maternidades e políticas do corpo: perspectivas antropológicas), realizada em João Pessoa/PB, em agosto de 2016.

² Preocupados com a questão da autorização, limitamo-nos a não tornar públicos os nomes das pessoas citadas pelas interlocutoras-chave, atribuindo aos mesmos nomes fictícios.

³ Programa lançado em novembro de 2003, pelo Decreto 4.873 de 11/11/2003.

⁴ O miritizeiro (*Mauritia flexuosa*) é uma espécie de palmeira típica da Amazônia e

de outras partes do Brasil que dá o fruto conhecido como miriti. Em outros estados, o mesmo fruto pode ser chamado de buriti.

⁵ Local suspenso comumente utilizado para lavar as louças, preparar comida antes de ir para o fogo etc.

⁶ Essa parteira também *puxa* rasgaduras, faz garrafadas de ervas e plantas para vender às mulheres com inflamação no útero.

⁷ A interlocutora se declarou evangélica, logo é possível que tal afirmação derive da influência de sua religião.

⁸ Ver: BRASIL. Ministério da Saúde. **Parto e nascimento domiciliar assistidos por parteiras tradicionais**: o programa trabalhando com parteiras tradicionais e experiências exemplares. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2010. Disponível em: <http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/parto_nascimento_domiciliar_parteiras.pdf>. Acesso em: 10 set. 2016.

⁹ Como: cana-ficha (*Costus spicatus*), pariri (*Arrabidaea chica*), abacate (*Persea americana*), jucá (*Caesalpineia ferrea*), banana roxa (*Musa musacea*) e biribá (*Rollinia mucosa*), além da folha do açaí (*Euterpe oleracea*) que é também usada em banhos para ajudar a mulher ter o filho mais rápido.

¹⁰ São banhos de casca da árvore de goiaba (*Psidium guajava*), caju (*Anacardium occidentale*), jambo (*Syzygium malaccense*), seru (*Allantoma lineata*) que segundo ela, servem para cicatrizar. Quando é sentida dor de cólica, que em muitos casos é comum após o parto, utiliza-se a casca de cacau jacaré (*Theobroma cacao*), raiz da árvore do jambo e paracetamol.

REFERÊNCIAS

AIRES, Maria Juracy. O direito à arte de partejar. *Revista da Faculdade de Direito da UFPR*, 2005. Disponível em: <<http://ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/direito/article/view/7031>>. Acesso em: 09 jun. 2015.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Parto e nascimento domiciliar assistidos por parteiras tradicionais*: o programa trabalhando com parteiras tradicionais e experiências exemplares. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2010. Disponível em: <http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/parto_nascimento_domiciliar_parteiras.pdf>. Acesso em: 10 set. 2016.

DE CASTRO, Eduardo Viveiros. Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

DIEGUES, Antônio Carlos Sant'Ana. *O mito moderno da natureza intocada*. 3. ed. São Paulo: Editora Hucitec, 2001.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva. Série Debates, 2014.

FLEISCHER, Soraya. *Parteiras, Buchudas e Aperreios*: uma etnografia do cuidado obstétrico não oficial na cidade de Melgaço, Pará. Belém: Paka-Tatu; Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2011.

FLORIANI, Dimas. *Diálogos interdisciplinares para uma agenda socioambiental*: breve inventário do debate sobre ciência, sociedade e natureza. Desenvolvimento e Meio Ambiente, 2000.

GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

JUNQUEIRA, Carmem. *Pajés e Feiticeiros*. Dossiê religiões no Brasil. Estudos Avançados. v.18, n. 52. São Paulo, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142004000300018&script=sci_arttext>. Acesso em: 20 fev. 2015.

- LATOUR, Bruno. Entrevista Bruno Latour. Por Marcelo Fiorini. *Revista Cult*, 132.ed. 2009. Disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/entrevista-bruno-latour/>>. Acesso em: 11 jun. 2015.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio: Tempo Brasileiro, 1975.
- LIMA, Tânia Stolze. Para uma teoria etnográfica da distinção natureza e a cultura na cosmologia juruna. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 14, n. 40, p. 43-52, jun. 1999.
- MAUÉS, Raimundo Heraldo. Medicinas Populares e “pajelança cabocla” na Amazônia. In: ALVES, PC.; MINAYO, MCS. (Orgs.). *Saúde e Doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994. Disponível em: <<http://books.scielo.org>>. Acesso em: 20 fev. 2015.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- PINTO, Benedita Celeste de Moraes. Parteiras e “poções” vindas das matas e “ribanceiras” dos rios. *Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História*, São Paulo, v. 23, p. 321-345, 2001.
- _____. Gênero e Etnicidade: histórias e memórias de parteiras e curandeiras no norte da Amazônia. *Gênero na Amazônia*, Belém, n. 2, p. 201-224, jul-dez. 2012.
- SENA, Cléver; SANTOS, Rita de Cássia S. Azevedo; BARROS, Flávio Bezerra. A biodiversidade tem axé? Sobre apropriações de animais e plantas no candomblé. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 24, n. 2, p. 211-222, abr-jun. 2014.
- SILVA, Regina Coeli Machado e. A teoria da pessoa de Tim Ingold: mudança ou continuidade nas representações ocidentais e nos conceitos antropológicos? *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 357-389, jan-jun. 2011.
- TUNER, Victor. *O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.
- THOMPSON, Edward P. *Costumes em Comum: Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- VIANNA, Lucila Pinsard. *De invisíveis a protagonistas: populações tradicionais e unidades de conservação*. Rio de Janeiro: AnnaBlume, FAPESP, 2008.
- WAWZYNIAK, João Valentin. Humanos e não-Humanos no universo transformacional dos ribeirinhos do rio Tapajós – Pará. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 17, n.1, p. 17-32, jan-jun. 2012.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4 ed. Brasília. Universidade de Brasília, 2009.