



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO – PRPG
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – CCHL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM POLÍTICAS PÚBLICAS – PPGPP

SANDY SWAMY SILVA DO NASCIMENTO

AS PARTEIRAS EXISTEM SIM!

Uma interpelação às políticas de saúde e cultura do estado do Piauí

TERESINA – PI

2023

SANDY SWAMY SILVA DO NASCIMENTO

AS PARTEIRAS EXISTEM SIM!

Uma interpelação às políticas de saúde e cultura do estado do Piauí

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas do Centro de Ciências Humanas e Letras, da Universidade Federal do Piauí, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Políticas Públicas.

Área de concentração: Estado, Sociedade e Políticas Públicas

Linha de pesquisa: Cultura, Identidade e Processos Sociais

Orientadora: Prof^a. Dra. Cirlene Aparecida Hilário da Silva Oliveira.

Coorientadora: Prof^a. Dra. Elaine Müller

TERESINA – PI

2023

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco
Divisão de Representação da Informação

N244p Nascimento, Sandy Swamy Silva do.
As parteiras existem sim! : uma interpelação às políticas de saúde e cultura do estado do Piauí / Sandy Swamy Silva do Nascimento. -- 2023.
179 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí, Centro de Ciências Humanas e Letras, Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas, Teresina, 2023.
“Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Cirlene Aparecida Hilário da Silva Oliveira”.
“Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Elaine Mülle”.

1. Políticas Públicas. 2. Parteiras tradicionais. 3. Cultura.
4. Saúde. 5. Reconhecimento. I. Oliveira, Cirlene Aparecida Hilário da Silva. II. Mülle, Elaine. III. Título.

CDD 320.6

SANDY SWAMY SILVA DO NASCIMENTO

AS PARTEIRAS EXISTEM SIM! uma interpelação às políticas de saúde e cultura do estado do Piauí

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Políticas Públicas do Centro de Ciências Humanas e Letras, da Universidade Federal do Piauí, como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Políticas Públicas.

Área de concentração: Estado, Sociedade e Políticas Públicas

Linha de pesquisa: Cultura, Identidade e Processos Sociais

TERESINA, ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Cirlene Aparecida Hilário da Silva Oliveira

Orientadora e Presidente

Profa. Dra. Rosilene Marques Sobrinho de França

(Membro Interno)

Prof. Dr. Hugo Menezes Neto

(Membro externo)

DEDICATÓRIA

Dedico essa pesquisa às parteiras tradicionais do Brasil, em especial às do Piauí, pela grandeza de saberes que transcende a vida e o tempo. A elas, todo o respeito e admiração por continuarem a exercer um papel de extrema relevância na sociedade.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por essa caminhada e pelos aprendizados durante esse período no curso de mestrado.

À minha família, que nunca mediu esforços para me incentivar, em especial à minha mãe, Francisca Pereira, que não me deixa desistir em meio aos empecilhos que encontro para realizar meus sonhos.

A meus irmãos, Gabrielly Silva, Henri Arleson, tios e avós pelas suas existências e força.

Ao meu namorado, Pedro José, que é meu alicerce em Teresina-PI, sempre me apoia em relação às minhas aventuras acadêmicas e pessoais.

Ao professor, Orlando Berti, que é uma inspiração profissional e que não mede esforços para me ajudar quando estou sem saída. Ele foi essencial na antecipação da conclusão da minha graduação em Comunicação Social na Universidade Estadual do Piauí (UESPI), assim como no processo seletivo do mestrado e doutorado, ao qual fui aprovada na UFBA.

À minha orientadora, Cirlene Hilário, que apesar de não nos conhecermos pessoalmente, criamos uma conexão de parceria, irmandade e apoio mútuo ao qual foi essencial durante essa pesquisa. Sua acessibilidade, sensibilidade e humanidade me motivam a ser uma pessoa mais paciente e confiante a cada dia. Obrigada por essa jornada, Cir.

À minha coorientadora, Elaine Müller, que, com sua experiência peculiar junto às parteiras tradicionais, me faz ter certeza de que estou no caminho certo ao me dedicar a estudar sobre o ofício do partejar.

À minha banca avaliadora, Hugo Neto e Rosilene Marques, que me apresentam grandes contribuições a partir de suas áreas de conhecimento.

À professora Maria Dione, que, enquanto referência na área da cultura, trouxe valiosas indicações para esse estudo a partir das disciplinas que cursei no PPGPP.

Às minhas colegas de pós-graduação e parceiras de publicação científica, Brenna Galtierrez e Ana Vitória, que foram essenciais para tornar essa jornada mais leve.

À CAPES, pelo financiamento da bolsa do mestrado que possibilitou custear a permanência no curso e finalizar a pesquisa.

E, por fim, às parteiras tradicionais, que me emocionam toda vez que leio seus relatos, observo sua (r)existência em meio a um sistema que ainda não lhes deu a devida valorização.

“Escrever sobre essas mulheres
[parteiras tradicionais] é um levante
simbólico pelas histórias esquecidas”.

(Ministra Cármen Lúcia Antunes Rocha)

RESUMO

O ofício das parteiras tradicionais é um sistema de saberes cercado por rituais, simbologias e religiosidade. As parteiras tradicionais são mulheres que atuam em suas comunidades na assistência ao parto. Para além disso, elas têm conhecimentos milenares repassados de geração em geração sobre amamentação, corpo feminino e doenças, são referência na resolução de conflitos que envolvam as famílias da comunidade local e, por conta de toda afetividade, são chamadas de mães e comadres. Partindo dessas contribuições, esta pesquisa objetiva analisar como os saberes das parteiras tradicionais do Piauí são apropriados por estudos acadêmico-científicos e pelo estado do Piauí a partir das políticas de saúde e cultura. Como objetivos específicos do estudo, buscou-se: identificar como as parteiras tradicionais são reconhecidas nos estudos acadêmico-científicos; compreender qual o papel dos atores políticos na apropriação e na luta por direitos patrimoniais para parteiras tradicionais; e verificar quais ações das políticas públicas de saúde — a nível nacional e estadual — e cultura (na gestão do estado) atravessam o reconhecimento do ofício das parteiras tradicionais do Piauí no período de 1992 a 2021. Trata-se de um estudo com abordagem qualitativa, pesquisa bibliográfica e documental. Com base no objetivo desta pesquisa, foram entrevistados dois gestores – da saúde da mulher e da cultura do estado. O instrumento utilizado para realizar a coleta em campo foi a entrevista semiestruturada, envolvendo a caracterização dos participantes, seguido de perguntas subjetivas, além do uso de diário de campo e observação direta. Para analisar os dados a pesquisa baseia-se na Produção de Sentidos para trabalhar as práticas discursivas (entrevistas). Concluiu-se que nos últimos anos o número de estudos sobre o ofício das parteiras tradicionais é crescente e estão sendo apropriados no Piauí por áreas da Comunicação Social, História, Enfermagem e Antropologia, em relação ao Estado a apropriação já ocorreu em algumas atividades da política de saúde que já foram desenvolvidas junto as parteiras tradicionais no início dos anos 2000, por intermédio do Ministério da Saúde, entretanto estão paralisadas desde 2018. Na área da cultura essas mulheres ainda não foram contempladas por políticas públicas de patrimônio cultural, mas essa pesquisa conseguiu interpelar a gestora da saúde a retomar ações que busquem a perpetuação dos saberes e práticas das parteiras tradicionais e o gestor da cultura a inscrevê-las nas políticas públicas e mapeá-las para se aproximar de suas realidades. Sendo assim, este estudo contribui para o reconhecimento dos saberes e práticas das parteiras tradicionais diante das políticas de cultura e saúde, além de agregar aos estudos já realizados no estado do Piauí, que buscam dar visibilidade e se apropriar dos conhecimentos tradicionais para acionar direitos políticos, sociais e civis das parteiras tradicionais.

Palavras-chave: Parteiras tradicionais; política públicas; cultura; saúde; reconhecimento.

ABSTRACT

The craft of traditional midwives is a system of knowledge surrounded by rituals, symbologies, and religiosity. Traditional birth attendants are women who work in their communities to assist in childbirth. In addition, they have ancient knowledge passed down from generation to generation about breastfeeding, the female body, and diseases; they are a reference in resolving conflicts involving the families of the local community, and, because of all this affection, they are called mothers and godmothers. Based on these contributions, this research aims to analyze how the knowledge of traditional midwives in Piauí is appropriated by academic-scientific studies and by the state of Piauí, based on health and culture policies. As specific objectives, the study sought to: identify how traditional midwives are recognized in academic-scientific studies; understand the role of political actors in the appropriation and the struggle for patrimonial rights for traditional midwives; and verify which actions of the public health policies - at the national and state levels - and culture (in the state management) cross the recognition of the craft of traditional midwives in Piauí, in the period from 1992 to 2021. This is a study with a qualitative approach, bibliographic and documental research. Based on the objective of this research, two managers - of women's health and of culture of the state - were interviewed. The instrument used to carry out the field collection was the semi-structured interview, involving the characterization of the participants, followed by subjective questions, besides the use of a field diary and direct observation. To analyze the data, the research is based on the Production of Meanings, to work the discursive practices (interviews). It was concluded that in recent years the number of studies on the craft of traditional midwives is growing and are being appropriated in Piauí by areas of Social Communication, History, Nursing, and Anthropology, in relation to the State, appropriation has already occurred in some health policy activities that were already developed with the traditional midwives in the beginning of the 2000s, through the Ministry of Health, but have been paralyzed since 2018. In the area of culture, these women have not yet been contemplated by public policies of cultural heritage, but this research managed to interpellate the health manager to resume actions that seek to perpetuate the knowledge and practices of traditional midwives, and the culture manager to include them in public policies and map them to get closer to their realities. Thus, this study contributes to the recognition of the knowledge and practices of traditional midwives in the face of cultural and health policies, in addition to adding to the studies already conducted in the state of Piauí, which seek to give visibility to and appropriate traditional knowledge in order to activate the political, social and civil rights of traditional midwives. This study contributes to the recognition of the knowledge and practices of traditional midwives, in the face of cultural and health policies, in addition to adding to the studies already carried out in the state of Piauí, which seek to give visibility to and appropriate traditional knowledge to activate the political, social and civil rights of traditional midwives.

Keywords: Traditional Midwives; public policies; culture; health; recognition.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Mesorregiões do Piauí	28
Figura 2: O Ciclo de vida das Políticas Públicas	67
Figura 3: Árvore da economia	105
Figura 4: Ilustração do trabalho na sociedade	108

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Arqueologia da produção de sentido	32
Quadro 2: Políticas públicas para parteiras no Brasil	76
Quadro 3: Capacitação de parteiras tradicionais no Piauí em 2008 e 2009	83
Quadro 4: Capacitação de parteiras tradicionais no Piauí em 2011	84
Quadro 5: Dados de parteiras tradicionais no Piauí	96
Quadro 6: Políticas de Cultura no Brasil	123
Quadro 7: Diretrizes para a salvaguarda do saber das parteiras tradicionais no Brasil	139
Quadro 8: Documentos RPV-PI	150

SIGLAS

ACD	Análise Crítica do Discurso
CAPES	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
CEP	Comitê de Ética e Pesquisa
FBSP	Fórum Brasileiro de Segurança Pública
GT	Grupo de Trabalho
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
PPGPP/UFPI	Pós-Graduação em Políticas Públicas da Universidade Federal do Piauí
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UESPI	Universidade Estadual do Piauí
UFPI	Universidade Federal do Piauí

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
1.1	PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	23
1.1.1	Desenho da pesquisa	24
1.1.2	Aspectos éticos	33
2	PARTEIRAS TRADICIONAIS E O CONTROLE DO ESTADO.....	38
2.1	CAÇA ÀS BRUXAS, PARTEIRAS E CURANDEIRAS	38
2.2	BREVE DISCUSSÃO SOBRE A OBSTETRÍCIA NO BRASIL	42
2.3	FORMAÇÃO DAS PARTEIRAS TRADICIONAIS NAS FACULDADES DE MEDICINA	48
3	PARTEIRAS TRADICIONAIS: CATEGORIA POLÍTICA	53
3.1	SABERES E PRÁTICAS DAS PARTEIRAS TRADICIONAIS NO BRASIL	53
3.2	FEMINISMOS, POLÍTICAS PÚBLICAS E ONG'S	57
3.3	SUS E AS PARTEIRAS TRADICIONAIS: POLÍTICAS PÚBLICAS DE SAÚDE	66
3.4	"NÃO EXISTE PARTEIRA NO PIAUÍ": SILENCIAMENTO DAS PARTEIRAS TRADICIONAIS	86
3.5	TEORIAS DO CUIDADO, DIVISÃO SEXUAL DO TRABALHO E A DORORIDADE NO OFÍCIO DAS PARTEIRAS TRADICIONAIS	102
4	POLÍTICA PÚBLICAS PARA PARTEIRAS TRADICIONAIS.....	119
4.1	CULTURA POPULAR E POLÍTICAS PARA SALVAGUARDAR O SABER DAS PARTEIRAS TRADICIONAIS	120
4.2	MUSEU DA PARTEIRA, PATRIMONIALIZAÇÃO E O IPHAN	127
4.3	INTERSETORIALIDADE E POLÍTICAS PÚBLICAS PARA PARTEIRAS TRADICIONAIS	143
4.4	RECONHECIMENTO DO OFÍCIO DAS PARTEIRAS TRADICIONAIS DO PIAUÍ: POLÍTICAS PÚBLICAS	147
	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	155
	REFERÊNCIAS	161
	APÊNDICES.....	177

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação, intitulada *As parteiras existem sim! Uma interpelação às políticas de saúde e cultura do estado do Piauí*, foi desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas da Universidade Federal do Piauí (PPGP/UFPI), na área de concentração “Estado, Sociedade e Políticas Públicas”, na linha de Pesquisa “Cultura, Identidade e Processos Sociais”, com apoio financeiro da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). O estudo tem por objetivo geral analisar como os saberes das parteiras tradicionais do Piauí são apropriados¹ por estudos acadêmico-científicos e pelo estado do Piauí a partir das políticas de saúde e cultura². Com base neste objetivo geral, a pesquisa desenvolvida apresenta os seguintes objetivos específicos: identificar como as parteiras tradicionais são reconhecidas nos estudos acadêmicos; compreender qual o papel dos atores políticos na apropriação e na luta por direitos patrimoniais para parteiras tradicionais; e verificar quais ações das políticas públicas de saúde — a nível nacional e estadual — e cultura (na gestão do estado) atravessam o reconhecimento do ofício das parteiras tradicionais do Piauí no período de 1992 a 2021. As parteiras tradicionais são guardiãs de tecnologias ancestrais sobre o partejar, mas também são mulheres que estão em constante produção de novos conhecimentos. Esse sistema de conhecimento é advindo de povos originários, povos de África e da cultura popular europeia. Em suas comunidades, rurais, urbanas, indígenas ou quilombolas, por exemplo, as parteiras são responsáveis pela assistência ao pré-parto, parto e pós-parto, além de serem curandeiras e mediadoras de conflitos em seu território (MULLER; MORIM, 2017).

Frise-se que a palavra tradicional foi pensada como uma forma de distinguir as parteiras — que eram conhecidas como leigas ou curiosas — das doulas, obstetritzas, parteiras formadas e enfermeiras, que vivenciam seus conhecimentos a partir de outras fontes. Ao mesmo tempo, esse fato auxilia a pensar o lugar das mestras, que são reconhecidas pela comunidade e que ensinam outras mulheres. Mais adiante, iremos também apresentar outro significado de tradicional, o qual se acredita interferir diretamente nesse entendimento do partejar na cultura

¹ A apropriação nesse estudo é apresentada como uma aproximação e compreensão, ou seja, como os estudos acadêmicos e o estado se aproximam das parteiras tradicionais do Piauí.

² Entenda a cultura por Boaventura Sousa Santos: “A totalidade das reações e atividades mentais e físicas que caracterizam a conduta dos indivíduos que compõem um grupo social, coletiva e individualmente, em relação ao seu ambiente natural, a outros grupos, a membros do mesmo grupo e de cada indivíduo para consigo mesmo. Também inclui os produtos destas atividades e sua função na vida dos grupos. A simples enumeração destes (*sic*) vários aspectos da vida não constituem, no entanto, a cultura. Ela é algo mais que tudo isso, pois seus elementos não são independentes, têm uma estrutura [...] costumou-se descrever a cultura, pela ordem, como cultura material, relações sociais, arte e religião. As atitudes éticas e as atividades racionais têm sido tratadas em geral muito superficialmente e raras vezes se incluiu a língua na descrição da cultura” (BOAS, 2010, p.113).

popular³.

As parteiras tradicionais foram o único auxílio no parto durante séculos, momento este que era acompanhado somente por mulheres. Evidencia-se que: “o parto e o nascimento são simultaneamente eventos naturais, sociais e culturais. [...] Exatamente por ser tratado desse ponto crucial, todas as mudanças vivenciadas pela sociedade humana foram inscritas ali, na nossa reprodução” (LEAL, 2021, p. 13). No auxílio ao parto, o ofício⁴ das parteiras tradicionais transcende o nascimento, pois há respeito entre as mulheres. Nesse caso, a parturiente é protagonista do parto e existe uma relação cultural, religiosa e voluntária por parte das parteiras, segundo as jornalistas Nascimento e Morais (2019).

O significado de mulher no início da medicina obstétrica, em meados do século XIX, é evidenciado quando a gravidez passou a ser uma situação de perigo em que a mulher tem que ser incubada, medicalizada e desinformada de praticamente todos os procedimentos realizados. Neste período, o médico⁵ passou a ser detentor do conhecimento sobre parto, deixando de lado o conhecimento da mulher sobre o seu corpo e a informação do parto como algo fisiológico. Essa realidade é reflexo do mundo em que vivemos, em sua maioria patriarcal, na qual o corpo do homem é visto como perfeito; já a mulher é frágil, perigosa e precisa de cuidados constantes, pois a sua natureza é imprevisível (NAGAHMA; SANTIAGO, 2005).

Sobre corpos, Butler (2016, p. 25), em seu texto *Corpos que ainda importam*, explica que é importante afirmar que um corpo é construído, mas que, para além disso, é necessário pensar como este corpo é moldado e cria significados a partir das compreensões históricas sobre ele. A estudiosa critica ainda o fato de que as ciências empíricas descrevem o corpo como um “fenômeno empírico discreto”, e que esta definição, por vezes, não compreende a dimensão do corpo como “ser vivo, ou em distinguir adequadamente entre formas de viver e formas de morrer”. Ou seja, ao tratar sobre o corpo pela ótica do positivismo, não se pode entender em sua complexidade o que é um corpo e suas significações, assim “os corpos sobrevivem, às vezes como seres vivos, às vezes não, e nós buscamos dar um nome àquilo que nunca poderá ser

³ Segundo Azevedo (2020, p. 3), a cultura popular é “diversificada, heterogênea e heterodoxa e apresenta as mais variadas facetas e graduações nas diferentes regiões do país”. No partear tradicional, também existe essa diversidade cultural, a partir de cada contexto suas expressões modificam.

⁴ Trata-se de um “saber fazer” transmitido no tempo por meio de valores, costumes, conhecimentos e técnicas. Como uma herança cultural recebida do passado, um ofício se adapta a cada período histórico, em um constante processo de produção e transformação de conhecimentos que mantém, em certa medida, as características originais para que se preserve como tradicional. As construções de valor histórico e artístico são resultantes da produção dos mestres dos ofícios tradicionais e também deles dependem a preservação destes importantes monumentos (ESCOLA DE OFÍCIOS TRADICIONAIS DE MARIANA, 2022).

⁵ “O médico não é apenas alguém que possui uma técnica, conhece os grandes tratados teóricos, observa e, portanto, detém um saber. É também uma autoridade, alguém que intervém: decide, executa, fiscaliza, pune” (MACHADO, 1978, p. 258).

completa ou finalmente nomeado. O corpo é, talvez, o nome para nossa humildade conceitual”, descreve a autora.

Diante da discussão, Butler (2016, p. 32) sugere que os corpos sejam entendidos a partir da interdependência, ou melhor dizendo, que um corpo não pode existir sem o outro, “que esse ‘eu’ requer ‘você’ para sobreviver e se desenvolver, e que nós estamos ligadas uma à outra, socialmente, de maneiras importantes. Eu não posso viver sem estar vivendo junta (*sic*) a um certo grupo de pessoas”, e que as lutas pessoais também são lutas sociais.

Assim, os corpos de mulheres que passaram a ser controlados e violentados muitas vezes pela medicina ocidental são corpos que sofrem por consequências de outros e que merecem ser compreendidos em suas complexidades.

No século XX, a criação de maternidades possibilitou o desenvolvimento tecnológico de intervenções medicalizadas e práticas excessivas no parto, conseqüentemente no corpo da mulher, “como a episiotomia, a restrição da parturiente ao leito (geralmente em posição litotômica), a infusão venosa continuada (via de acesso para o uso de ocitocina) e a não utilização de anestésias peridurais – esta é realidade, em especial, nos hospitais públicos” (TEIXEIRA *et al.*, 2021, p. 23).

Neste cenário, as intervenções excessivas no parto têm como justificativa a ocorrência do partear como algo imprevisível, ou melhor dizendo, a única informação considerada verídica, por parte da medicina ocidental, é que o parto é um momento de dor, sendo assim, busca-se um parto rápido e indolor (NUCCI *et al.*, 2021).

O parto domiciliar auxiliado por mulheres ocorre em uma outra realidade, sendo o ofício das parteiras tradicionais um sistema de conhecimento aberto que “implica hábitos mentais e padrões sociais, éticos e estéticos” (AZEVEDO, 2020, p. 1), cercado por eventos ritualísticos, imaterialidades, subjetividades, dimensões religiosas, históricas e ancestrais que foram atravessados pela medicalização do parto⁶ (DINIZ; AGUIAR; NIY, 2021).

No Brasil, não existem dados oficiais⁷ da quantidade de parteiras tradicionais que estão atuando ou “aposentadas”, pois não há nenhum mecanismo a nível nacional para cadastrá-las. Destaca-se, nesse cenário, o projeto de lei (PL) 912/19, de autoria do deputado Camilo Capiberibe (PSB-AP), que busca regulamentar a profissão das parteiras tradicionais. O Art. 2º do PL explicita algumas das competências das parteiras tradicionais como: “I – assistir a

⁶ Processo que diz respeito à apropriação da medicina sob o parto, que interferiu na higienização, normas e regras do nascimento.

⁷ Para mais informações sobre o mapeamento das parteiras tradicionais ver Dossiê Parteiras Tradicionais do Brasil, que compõe o processo de Registro dos Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais como patrimônio cultural pelo Iphan;

gestante durante o pré-natal; II – assistir a gestante durante o parto natural em: a) domicílios; b) casas de parto; e c) maternidades públicas. III – prestar cuidados à parturiente, à puérpera e ao recém-nascido” (BRASIL, 2019, p. 1).

Porém, mesmo diante dessa atuação, no SUS, o projeto de lei é um retrocesso, pois submete o trabalho da parteira tradicional à autoridade médica, como consta no parágrafo “1º as atribuições previstas neste artigo serão exercidas mediante supervisão de médico ou enfermeiro, quando forem realizadas em unidades de saúde, e, sempre que possível, sob supervisão de profissional de unidade de saúde, quando se fizerem fora desta” (BRASIL, 2019, p. 1).

Além disso, exige treinamento formal das parteiras tradicionais, algo que não tem sido discutido com elas. Uma legislação desse porte tem que haver um diálogo horizontal com as participantes que serão inseridas nesse contexto de forma definitiva.

Art. 3º O exercício da atividade de parteira tradicional dependerá do cumprimento dos seguintes requisitos: I – conclusão, com aproveitamento, de curso de qualificação básica de parteira tradicional, ministrado pelo Ministério da Saúde ou por secretarias estaduais de saúde; II – apresentação de atestado fornecido por entidade de classe da categoria a que esteja filiada, comprovando que a parteira já exercia as atribuições previstas no art. 2º antes da publicação desta lei. § 1º Na ausência de entidade de classe prevista no inciso II, a comprovação do exercício será feita mediante declaração de duas parteiras idôneas, atestando que a requerente já exercia as atribuições. § 2º O conteúdo do curso de que trata o inciso I deste artigo será definido pelo órgão competente. § 3º Além dos requisitos previstos no caput, a parteira tradicional deverá residir na vizinhança da comunidade onde atua. Art. 4º A parteira tradicional exercerá a sua atividade no âmbito do Sistema Único de Saúde – SUS, mediante vínculo direto ou indireto. Parágrafo único. O SUS fornecerá às parteiras tradicionais todos os equipamentos, os instrumentos cirúrgicos e os materiais de consumo necessários à adequada prestação dos serviços. Art.5º O salário-mínimo profissional da parteira tradicional é de 01(um) salário-mínimo. Art. 6º Esta lei entra em vigor na data de sua publicação (BRASIL, 2019, p. 1).

É importante lembrar que, mesmo que as parteiras tradicionais já tenham parceria com o SUS desde os anos de 1990, elas ainda não possuem autonomia para exercer o seu ofício, como pode ser observado no PL. Diante disso, a discussão da regulamentação da profissão adentra no âmbito da desvalorização dos saberes tradicionais ao passo que, reconhecendo as parteiras tradicionais como trabalhadoras do SUS (Sistema Único de Saúde), as mesmas serão submetidas ao conhecimento científico e tecnológico da medicina ocidental.

Diante desse contexto, o lócus que compreende a pesquisa tem como enfoque o estado do Piauí, que, de acordo com o IBGE (2019), foi colonizado pelo capitão Domingos Afonso Mafrense a procura de terras para criação de gados e que, após a sua morte, tais fazendas passaram a ser de domínio dos jesuítas. Sua primeira capital foi a Vila de Oeiras que,

posteriormente, passou o seu posto para Teresina. Atualmente, o Piauí possui uma população estimada de 3.289.290 habitantes (IBGE, 2021). Ao todo, segundo a Secretaria de Estado da Saúde (SESAPI, 2020), o Piauí possui apenas 26 hospitais regionais, sendo que o estado dispõe de 224 municípios, o que significa que ainda existem locais onde a saúde não chega e os moradores têm que viajar quilômetros de distância para ter atendimento médico.

Em relação às parteiras tradicionais, de acordo com dados documentados pela Coordenação de Atenção à Saúde da Mulher, ligada à Secretaria de Estado da Saúde do Piauí (SESAPI), em toda extensão piauiense há cerca de 134 parteiras que estão localizadas em cinco municípios. Tais dados foram coletados entre 2008 e 2011, quando as equipes responsáveis pelos órgãos fizeram mapeamentos das parteiras tradicionais para realizar oficinas. Tal medida era uma recomendação do Ministério da Saúde (COORDENAÇÃO DE ATENÇÃO À SAÚDE DA MULHER, 2012).

Mas este número é subnotificado, já que muitas dessas mulheres não se denominam como parteiras tradicionais e estão “aposentadas” do ofício, o que não inviabiliza o reconhecimento do saber, que vai além do partejar. Há também uma preocupação com o fato de que os conhecimentos não estão sendo repassados para as novas gerações no estado do Piauí. Essa informação foi constatada por Vieira *et.al.* (2022, p. 5): “suas filhas, essas que chegaram ao mundo pelas mãos da avó Benedita e que tiveram seus filhos trazidos ao mundo pela sua mãe Tereza, não seguiram os passos da matriarca. É importante perceber que esse ofício é cada vez mais escasso em decorrência da medicalização do parto”.

No estado do Piauí, as vivências das parteiras tradicionais ainda são pouco estudadas. Ao todo, foi possível localizar nas bibliografias os estudos de Queiroz (2017), Meneses (2019), Nascimento e Moraes (2019), Nery (2021), Neto (2019), Tomé Solundo (2022), Vieira, *et.al* (2022) e Costa (2022).

Na capital do Piauí, segundo a historiadora Lívia Meneses (2019), as parteiras, que eram o principal auxílio ao parto, passaram a perder espaço para os grandes centros hospitalares que se interessaram pela saúde materno-infantil entre os anos 30 e 50.

A possibilidade de as parteiras se oficializarem no exercício da atividade permanecia muito distante da realidade da maioria das mulheres parteiras, em Teresina, já que não existiam cursos de parteiras na cidade, e a maioria não tinha recursos para estudar em outros estados. Contudo, entre os anos de 1920 e 1930, encontram-se nos jornais e almanaques piauienses, anúncios de parteiras diplomadas, bem como a especificação da experiência profissional em maternidades de grandes centros (MENESES, 2019, p. 220).

No livro-reportagem da jornalista Tauana Queiroz (2017), as parteiras tradicionais do

sul do estado são apresentadas como mulheres, em sua maioria, não letradas, trabalhadoras rurais e que moram há cerca de 40 km de um hospital regional. Além disso, um cenário preocupante, de acordo com Sandy Nascimento e Lana Moraes (2019), é que a Coordenação da Saúde da Mulher, ligada à Secretaria Municipal da Saúde de Oeiras, primeira capital do Piauí, não possui o levantamento de quantas parteiras atuam na cidade. As autoras descrevem que, na zona rural de Oeiras, estas mulheres (assim como as parteiras tradicionais da região sul do estado) não são letradas e não possuem apoio de políticas de salvaguarda e manutenção dos saberes populares.

O termo popular se refere ao povo, expressão que não apresenta um único sentido. Ela pode ser utilizada para definir toda a população de um país, ou a parte mais pobre dessa população, ou ainda o conjunto dos trabalhadores e dos pequenos proprietários rurais e urbanos. Nesses casos, percebemos, no geral, que a distinção se dá por meio da noção de classes populares (ZUCON; BRAGA. 2013, p. 26).

Mesmo com as técnicas tradicionais de partejar, as parteiras tradicionais, que antes representavam um auxílio importante na região de Oeiras - PI (a 280 km de Teresina), agora, estão proibidas de auxiliar gestantes, ainda que sejam procuradas por mulheres em trabalho de parto. Este caso da proibição e invisibilidade das parteiras tradicionais foi constatado na cidade de Oeiras no Piauí por Nascimento e Moraes (2019).

Segundo as pesquisadoras, não há indícios legais sobre a medida, mas a informação foi repassada para as parteiras tradicionais através de Agentes Comunitários de Saúde (ACS) que afirmam ter recebido a ordem da Secretária Municipal de Saúde. Então, as parteiras passaram a ter medo de serem punidas por prestarem assistência a uma parturiente, o que pode ser considerado como uma nova “caça às bruxas”⁸. “Elas (muitas vezes) viram-se em situações que lhe mostraram que ninguém tem controle sobre a existência, sejam as parteiras tradicionais do interior ou os doutores dos hospitais. Mas juntos fazem o possível para guardar as vidas que chegam às suas mãos” (NASCIMENTO; MORAIS, 2019, p. 67).

Diante deste contexto, são necessárias políticas públicas para salvaguardar e perpetuar esses conhecimentos milenares⁹, assim como uma maior ponderação sobre as ações

⁸ Ver no tópico 2.1.

⁹ “Que possui mil anos ou mais, um exemplo do saber milenar das parteiras tradicionais é a citação da existência na Bíblia em Êxodo: Falou o rei do Egito às parteiras das hebreias, das quais uma se chamava Sifrá e a outra Puá, dizendo: Quando ajudardes no parto as hebreias, e as virdes sobre os assentos, se for filho, matá-lo-eis; mas se for filha, viverá. As parteiras, porém, temeram a Deus e não fizeram como o rei do Egito lhes ordenara, antes conservavam os meninos com vida. Pelo que o rei mandou chamar as parteiras e as interrogou: Por que tendes feito isto e guardado os meninos com vida? Responderam as parteiras ao Faraó: É que as mulheres hebreias não são como as egípcias; pois são vigorosas, e já têm dado à luz antes que a parteira chegue a elas. Portanto Deus fez bem às parteiras. E o povo se aumentou, e se fortaleceu muito” (ÊXODO, 1:15-21).

contemporâneas da rede de atenção à saúde no que se refere às parteiras tradicionais. Em sua maioria, as políticas implementadas sobre o ofício das parteiras convergem entre saúde e cultura. Esse fato pode dificultar o reconhecimento das parteiras tradicionais nas políticas de culturas, mas também pode contribuir para uma melhor gestão intersetorial com ações em todos os âmbitos da sociedade, já que as parteiras também têm a sua própria técnica de aprendizagem e pertencimento ao seu território em comunidades locais.

Ao analisar, a princípio, as políticas de cultura no estado do Piauí desde 1992, existem legislações que propõem ações de proteção, salvaguarda e valorização de manifestações que representem a cultura piauiense, como, por exemplo, a lei Nº 4.515, de 09 de novembro de 1992:

O Patrimônio Cultural do Estado do Piauí é constituído pelos bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória¹⁰ dos diferentes grupos formadores da comunidade piauiense e que, por qualquer forma de proteção, prevista em Lei, venham a ser reconhecidos como valor cultural, visando à sua preservação (PIAUI, 1992).

Assim, o ofício das parteiras tradicionais se enquadra como Patrimônio Cultural do estado do Piauí, como definido acima na legislação. Além disso, é importante discutir sobre a realização de atividades para salvaguardar o ofício das parteiras tradicionais em um trabalho intersetorial entre saúde e cultura, com o foco na patrimonialização e inclusão das parteiras tradicionais no SUS, como já vem ocorrendo desde 1990 com as capacitações, que serão abordadas detalhadamente no subtópico 2.4 deste estudo.

A partir dessa compreensão, o estudo se justifica pela ampla relevância das parteiras tradicionais, pois sabe-se que o parto, assim como o ofício das parteiras tradicionais, é cercado de subjetividades, ritos¹¹, emoções e religiosidades. Na prática, as parteiras tradicionais atuam na prevenção e cura de doenças, contribuem para o protagonismo feminino no parto, possuem saberes ancestrais sobre ervas, assumem local de liderança dentro das comunidades e resistem à imposição do saber eurocêntrico da medicina sob o corpo feminino. Portanto, há urgência em discutir socialmente sobre a temática, assim como academicamente.

Como justificativa acadêmico-profissional, essa investigação dá continuidade aos

¹⁰ Memória é muito mais que uma colagem, uma montagem, uma reciclagem, uma junção. Memória é tudo que pode deixar marcas dos tempos desajustados que nós vivemos e que nos permite a todo momento fazer surgir e reunir as temporalidades passadas, presentes e que estão por vir (SCHERER; TASCETTO, 2005, p. 122).

¹¹ “Os ritos têm algo particular que permite chamá-los de atos tradicionais que têm uma eficácia *sui generis*” (MAUSS, 1974, p. 49).

estudos da pesquisadora que, desde 2016, pesquisa sobre o ofício das parteiras tradicionais no âmbito da memória. Na pós-graduação, no curso de mestrado em Políticas Públicas pela Universidade Federal do Piauí (UFPI), o estudo apresenta um recorte mais amplo em relação ao reconhecimento do ofício das parteiras tradicionais do Piauí no período de 1992 a 2021, o que pode subsidiar políticas públicas para salvaguardar os saberes milenares sobre o parto. É importante pontuar que as parteiras já ocupam o espaço de legitimidade do saber médico tradicional, então, o Estado tem que chegar a partir das parteiras e não para impor o saber biomédico, pois se acredita, assim como Reisewitz que:

A preocupação do Estado e, portanto, do direito, com a cultura deve perpassar três fundamentais aspectos: o fomento e incentivo das atividades culturais, a divulgação da cultura nacional e, finalmente, sua preservação. É esta última manifestação da política cultural que é também objeto do direito ambiental, pois o direito à preservação do patrimônio cultural é justamente o direito à preservação de um ambiente: o cultural, que é meio para garantia da qualidade de vida humana. Portanto, a preservação do patrimônio cultural é, a um só tempo, direito ambiental e direito cultural (REISEWITZ, 2004, p.76- 77)

Ressalta-se que este estudo utiliza uma linguagem inclusiva a partir de uma perspectiva descolonial. O primeiro tem relação com os marcadores de gênero na língua portuguesa que permanecem estáveis ao longo dos séculos, principalmente porque quase todas as palavras são masculinas ou femininas. A escolha do masculino como palavra genérica e o método de construção das frases oculta o gênero feminino, reforça e perpetua estereótipos sobre o que antes era considerado um "papel próprio" para homens e mulheres na sociedade. Assim, será utilizado o gênero feminino e nome e sobrenome das autoras/es ao longo do texto (FISCHER, 2020).

Já a perspectiva descolonial deriva da concepção de colonialidade no Brasil, que é de fundamental importância para a análise de muitos fenômenos que se perpetuam e constituem as formas de ser e estar até a atualidade, como é o caso das parteiras tradicionais. O termo "colonialidade" pode remeter à ideia de colonialismo; no entanto, são conceitos profundamente diferenciados. O colonialismo traduz-se como uma estrutura de dominação e exploração formada pelo binômio colônia/metrópole, em que o controle da autoridade política e dos recursos de produção e do trabalho de uma determinada população tem outra identidade¹². Já a

¹² Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas [...]. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente. (HALL, 2006, p.13)

colonialidade se apresenta como algo posterior ao colonialismo, que se estrutura a partir dele e, sem ele, não teria se imposto de forma tão prolongada, mas não se estabelece como sinônimo (QUIJANO, 2007).

No Brasil Colônia, o escravizado foi exposto ao processo do trabalho forçado e às diversas violações que chegam a ser humanamente imagináveis. A ideologia dominante na era da escravidão estimulou a criação de várias imagens de controle interrelacionadas e socialmente construídas da condição de mulher que refletiam o interesse do grupo dominante em manter a sua subordinação (COLLINS, 2019, p. 140).

Em síntese, a colonização de tipo patriarcal e racista violentou de forma mais aguçada as mulheres, gerando desigualdades sociais. Seus efeitos não se encerraram com a abolição, persistem marcando as relações de desigualdade entre homens e mulheres e entre brancas/os e negras/os. Nesta sociedade regida pelo capital, que se estrutura com a divisão sexual e racial, há uma exploração e apropriação mais intensa do corpo, do tempo e da vida das mulheres racializadas, o que se desdobra em múltiplas expressões de violência. Desta forma, a descolonialidade é uma forma de romper essa colonialidade de poder.

Diante disso, o próprio título dessa pesquisa, “*As parteiras tradicionais existem sim!*”, é um enfrentamento à colonialidade do poder imposta pelo Estado. No caso deste estudo, refere-se aos gestores de políticas públicas, pois, ao ter um breve contato com uma gestora para levantamento de dados, foi informado que essas mulheres (parteiras tradicionais) não existem no estado do Piauí, pois muitas delas possuíam outras formações ou haviam auxiliado em poucos partos, o que não desmerece o conhecimento dessas mulheres. Além disso, em contatos iniciais para mapeamento das participantes, pessoas de comunidades quilombolas e indígenas do Estado, disseram que: “algumas parteiras tradicionais já faleceram, e as que estão vivas não auxiliam mais no parto, por causa do SUS e das proibições”. Então, este título é justamente uma provocação a essa afirmativa, que ora tem intenção de invisibilizar o ofício, ora é uma tentativa de controle do ofício das parteiras tradicionais no estado do Piauí.

Esse estudo se junta a tantos outros, que buscam dar visibilidade às memórias coletivas¹³, práticas, resistências e existências das parteiras tradicionais que não estão no passado e que possuem um repertório vivo de conhecimentos. Com essa pesquisa, pretende-se dizer: que estas mulheres existem sim, que essas mulheres estão no presente. Com isso, não

¹³ A memória coletiva tem uma forte tendência a transformar os fatos do passado em imagens e ideias sem rupturas. Ou seja, tende a estabelecer uma continuidade entre o que é passado e o que é presente, restabelecendo, portanto, a unidade primitiva de tudo aquilo que, no processo histórico do grupo, representou quebra ou ruptura. Desta forma, a memória coletiva apresenta-se como a solução do passado, no atual; apresenta-se como recomposição quase mágica ou terapêutica, como algo que cura as feridas do passado (SCHMIDT; MAHFOUD, 1993, p.293)

vamos realizar uma discussão partindo das políticas públicas para as parteiras tradicionais, e sim dos saberes/ofício das parteiras tradicionais para o estado/ políticas públicas, porque até o momento não há uma política específica para atender essas mulheres a nível estadual.

Questiona-se, então: as políticas de saúde e cultura que podem contribuir para o reconhecimento do ofício das parteiras tradicionais foram implementadas ou não? Entende-se que é preciso responder à seguinte indagação: como as parteiras tradicionais são colocadas em pauta pelo Estado? E, até mesmo, fazer perguntas que parecem óbvias para adentrar ao saber no estado do Piauí diante das discussões levantadas neste estudo como: atualmente, essas mulheres ainda auxiliam as parturientes no Piauí? Já foi possível observar que em algumas localidades há, até mesmo, uma proibição direta ou indireta, como no caso da cidade de Oeiras-PI (NASCIMENTO; MORAIS, 2019).

Assim, constatou-se que o foco no atendimento à saúde da mulher vem aumentando no estado; mas apenas isso é suficiente para oferecer um acolhimento às gestantes? Quem são as parteiras tradicionais piauienses? Como salvaguardar um saber milenar e ancestral em meio ao patriarcado, colonialismo e racismo? Diante dessas indagações, a pergunta norteadora dessa pesquisa é: como o discurso e as práticas que atravessam o ofício das parteiras tradicionais do Piauí são apropriados pelos estudos acadêmico-científicos e pelo Estado a partir das políticas de cultura e saúde relacionadas ao reconhecimento do saber no estado no período de 1992 a 2021? O período de estudo que deve ser analisado leva em consideração o marco histórico temporal da Lei Estadual do Patrimônio Cultural, Nº 4.515 de 09 de novembro de 1992, que dispõe sobre a proteção do Patrimônio Cultural do Estado do Piauí, até o decreto que regulamenta a Lei do Patrimônio Vivo do Estado do Piauí (nº 5.816/2008) assinado em 19 de fevereiro de 2021, perpassando pelas políticas de saúde como o Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais dos anos 2000.

Como pressupostos iniciais, os quais foram ancorados em pesquisas documental e bibliográfica, entende-se que o ofício das parteiras tradicionais do Piauí pode ser reconhecido como um marcador identitário do Estado, no que se refere às artes do saber fazer, às práticas, memórias coletivas e ao processo de transmissão oral dos conhecimentos que englobam o partejar tradicional. Além disso, a força criativa, o poder de resiliência, o repertório de conhecimentos, saberes e diversidade do ofício das parteiras tradicionais ocupam um lugar de dimensão patrimonial e, ao mesmo tempo, o campo da saúde, com a inclusão das parteiras tradicionais como equipe multidisciplinar no Sistema Único de Saúde (SUS). Assim, a partir de uma perspectiva intersetorial, as duas áreas da saúde e cultura são importantes no reconhecimento das parteiras tradicionais do Piauí.

A estrutura expositiva da dissertação foi organizada em: capítulo um, composto pela introdução (que apresenta a temática estudada), problemática, objetivos do estudo, seguido de seu percurso metodológico no segundo tópico. O segundo capítulo, intitulado *Parteiras tradicionais e o controle do Estado*, traz fundamentos teóricos da temática e se subdivide em: *Caça às bruxas, parteiras e curandeiras*, que trata sobre a perseguição de mulheres detentoras de saberes; *Breve discussão sobre a Obstetrícia*, em que se aborda as mudanças no campo do parto e o interesse pelo corpo feminino; *Formação das parteiras tradicionais nas faculdades de medicina*, que trata sobre o significado das categorias parteiras e tradicional, além da regulamentação, profissionalização e prática no país.

O terceiro capítulo leva o título *Parteiras tradicionais: categoria política* e é dividido em: *Saberes e práticas das parteiras tradicionais no Brasil; Feminismos, políticas públicas e ONG's; SUS e parteiras tradicionais: Políticas públicas de saúde; "Não existe parteira tradicional no Piauí": silenciamento das parteiras tradicionais; Teoria do cuidado, divisão sexual do trabalho e a dororidade no ofício das parteiras tradicionais do Piauí*, baseado no que está proposto nos dois primeiros objetivo específicos, que buscam compreender como os estudos se apropriam dos saberes das parteiras tradicionais e identificam os saberes, técnicas, cuidado e tradições que englobam o ofício das parteiras tradicionais do Piauí por meio da interseccionalidade, divisão sexual do trabalho e dororidade.

A proposta para o quarto capítulo *Política Pública para parteiras tradicionais* é investigar as políticas a nível estadual no âmbito da cultura e saúde que enquadrem o ofício das parteiras tradicionais no que se refere ao reconhecimento dos seus saberes; além de que, com o suporte das entrevista com o gestor, foi possível analisar as ações (e não ações) de políticas públicas voltadas para o conhecimento das parteiras tradicionais a partir da ecologia de saberes, segundo Boaventura de Sousa Santos (2007), além de discutir sobre o papel dos atores políticos na conquista de direitos sociais e políticos para as parteiras tradicionais.

1.1 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Neste subitem, apresentaremos as escolhas teóricas e os trajetos metodológicos utilizados no processo de realização dessa pesquisa, que aborda a apropriação do ofício das parteiras tradicionais do Piauí por intermédio das políticas de saúde de cultura e reconhecimento dos saberes e técnicas por mediadores e o Estado.

1.1.1 Desenho da pesquisa

Essa pesquisa é de natureza qualitativa, cuja centralidade está em compreender a sociedade de forma aprofundada, devidamente contextualizada e com a abordagem necessária do objeto estudado. Na pesquisa qualitativa o contato com o sujeito é essencial para conhecer os modos de vida das pessoas, para, então, compreender os fatos e interpretá-los a partir do cotidiano dos mesmos (MARTINELLI, 1994).

No primeiro momento, realizou-se um levantamento em referenciais bibliográficos já existentes sobre a temática para conhecer as contribuições de estudos científicos. “A principal vantagem da pesquisa bibliográfica reside no fato de permitir ao investigador a cobertura de uma gama de fenômenos muito mais ampla do que aquela que poderia pesquisar diretamente” (GIL, 2008, p.50). Assim, a pesquisa bibliográfica se voltou aos principais conceitos teóricos envolvidos na análise: **parteira tradicional, corpo feminino, medicina obstétrica, o poder do discurso, tradição, feminismo, interseccionalidade, dororidade, cuidado, técnica, cultura popular e ecologia de saberes.**

Foi realizada, também, pesquisa documental a partir da análise de documentos sobre a parteira tradicional que estão dispostos na internet. Na pesquisa, localizou-se o arquivo intitulado “Parto e nascimento domiciliar assistidos por parteiras tradicionais — O Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais e Experiências Exemplares”, de 2010; o texto “Experiência: Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais”, dos anos 2000; o Dossiê Parteiras Tradicionais do Brasil, que compõe o processo de Registro dos Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais como patrimônio cultural pelo Iphan; Legislações como: Lei Estadual do Patrimônio Cultural, nº 215, de 13.11.92, que dispõe sobre a proteção do Patrimônio Cultural do Estado do Piauí e o decreto que regulamenta a Lei do Patrimônio Vivo do Estado do Piauí (nº 5.816/2008) assinado, em 19 de fevereiro de 2021; projeto de lei (PL) 912/19, de autoria do deputado Camilo Capiberibe (PSB-AP), sobre regulamentação da profissão das parteiras tradicionais no Brasil.

Nessa pesquisa, o foco foram categorias como **cultura popular, parteira tradicional e reconhecimento**; já as categorias analíticas são oriundas da proximidade da pesquisadora com a temática. Esse tipo de pesquisa trilha os mesmos caminhos da bibliográfica, sendo que esta:

[...] utiliza fontes constituídas por material já elaborado, constituído basicamente por livros e artigos científicos localizados em bibliotecas. A pesquisa documental recorre a fontes mais diversificadas e dispersas, sem tratamento analítico, tais como: tabelas

estatísticas, jornais, revistas, relatórios, documentos oficiais, cartas, filmes, fotografias, pinturas, tapeçarias, relatórios de empresas, vídeos de programas de televisão etc. (FONSECA, 2002, p. 32).

Como resultado das pesquisas bibliográficas e documentais, foram desenvolvidos, ao longo dos anos de 2021 e 2022, seis artigos científicos escritos em parceria com a orientadora, a prof.^a. Dr.^a. Cirlene Hilário, discutidos com a comunidade acadêmica e publicizados, destaca-se que todas as abordagens estão presentes nessa dissertação de mestrado.

O primeiro estudo intitulado *Parteiras Tradicionais do Piauí como Patrimônio Cultural* foi apresentado no *I Simpósio Internacional sobre Culturas e Literaturas Populares* da Universidade Regional do Cariri (URCA), em dezembro de 2021. Nele, identificou-se que, no estado do Piauí, as vivências das parteiras tradicionais ainda eram pouco abordadas. Ao todo, localizou-se os estudos de Queiroz (2017), Meneses (2019) e Nascimento e Moraes (2019) e, posteriormente, foram realizadas novas pesquisas. As discussões constam no tópico 3.3 deste trabalho.

O segundo artigo, produzido na disciplina Teoria e Método nas Ciências Humanas, foi *Guardiãs da vida: revisão sobre as políticas públicas para parteiras tradicionais*¹⁴, apresentado na categoria comunicação oral e divulgado nos *Anais do X Workshop Nacional e I Internacional de Educação Contextualizada para a Convivência com o Semiárido Brasileiro Educação Contextualizada, Diálogos e Conflitos Interculturais: Entre o Local e o Global no GT- 02 – Povos, Identidades, Territorialidades e Saberes Tradicionais*, da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), em novembro de 2021. Neste trabalho, objetivou-se investigar como o ofício das parteiras tradicionais é retratado em teses e dissertações no Brasil.

Realizou-se, então, uma revisão bibliográfica em bases de dados eletrônicas, nesse caso, o Catálogo de Teses e Dissertações da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), vinculada ao Ministério da Educação do Brasil (MEC). No primeiro momento, utilizou-se a estratégia de busca avançada do descritor “parteiras tradicionais”; com a pesquisa obteve-se um resultado de 25.161 trabalhos, no período de 2014 a 2018, os estudos estavam indexados em base de dados. No entanto, para uma melhor análise e discussão, optou-se por refinar os resultados e incluir no estudo unicamente as teses e dissertações a partir da busca, com o uso do operador booleano “AND” na associação entre os seguintes descritores: “parteiras tradicionais” e “políticas públicas”. Esse recurso faz com que os dois conceitos sejam

¹⁴ Ver em: <https://xwecsab.wixsite.com/unebdch3/anais>

buscados em conjunto, ou seja, significa que se procura trabalhos que tratam sobre o conceito 1 e o conceito 2 concomitantemente.

Deste modo, foram incluídas publicações que estavam no idioma português e que estivessem disponíveis na íntegra em base de dados. Depois da seleção pelos títulos e resumos, as teses e dissertações foram lidas para avaliação completa das pesquisas a fim de determinar o número de trabalhos para análise. Neste enfoque, participaram da revisão bibliográfica cinco trabalhos, entre eles, teses e dissertações, sendo que somente quatro estavam disponíveis de forma completa em bases de dados, excluindo-se, assim, uma dissertação que não se enquadrava nos critérios de inclusão do estudo. A princípio, um quadro inicial foi preenchido com dados relevantes de todos os estudos incluídos na revisão, com informações sobre autores, ano de publicação, local de realização do estudo, programa de pós-graduação, instituição responsável, tipo de estudo e políticas públicas. A análise dos estudos pesquisados foi nucleada nos seguintes indicadores: ano, autoria, local do estudo, população-alvo, forma de avaliação ou descrição da necessidade de políticas públicas. Os resultados e discussões estão apresentados a partir dos autores/as Barroso (2001), Batista (2016), Gusman (2017) e Silva (2017) no subtópico 2.4.

O terceiro trabalho escrito para avaliação da disciplina de Estado e Políticas Públicas é o *Enquanto existir vida, existirá parteira: reflexões sobre a intersectorialidade como estratégia nas políticas públicas piauienses*¹⁵. Nessa revisão de literatura, buscou-se refletir sobre a intersectorialidade nas políticas públicas para as parteiras tradicionais, como pode ser observado no subtópico 4.4. O texto passou por avaliação por pares e foi publicado no e-book *Gestão Pública e Eficiência: modelos, teorias e tendências sobre políticas públicas no Brasil*, organizado por professores da UFPI e produzido pela Editora CRV em 2022.

O quarto, *Diálogos entre interseccionalidade e políticas para parteiras tradicionais*¹⁶, fruto das disciplinas de Tópicos Especiais do Serviço Social e Avaliação de Políticas e Programas Sociais, foi apresentado e publicado nos anais do *IV Simpósio Internacional sobre Estado, Sociedade e Políticas Públicas - SINESPP, com o Tema Central: “Desigualdades e políticas públicas: (des)proteção social, (in)certezas e resistências”* e inscrito no eixo: Questões de gênero, raça/etnia e geração. Nesse artigo, busca-se compreender como o Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais (PTPT) percebe a matriz de opressão racista, sexista, classicista no partejar, levando em consideração a situação de pobreza, desigualdade,

¹⁵ Ver mais em: <https://www.editoracrv.com.br/produtos/detalhes/37055-gestao-publica-e-eficienciabr-modelos-teorias-e-tendencias-sobre-politicas-publicas-no-brasil>.

¹⁶ Ler em: <https://online.pubhtml5.com/mbml/veea/#p=1>.

mortalidade neonatal e desvalorização do saber popular. Trechos dessa análise baseada principalmente nos documentos publicados pelo Ministério da Saúde em relação à política, principalmente, a publicação nomeada “Parto e Nascimento Domiciliar assistido por Parteiras Tradicionais – o Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais e Experiências Exemplares”, do ano de 2010, podem ser encontrados nos tópicos 2.4 e 3.3.

O penúltimo e quinto artigo científico escrito foi publicado pela *Revista Pluralistas*, em dezembro de 2022, no Dossiê: Parteiras, Benzedeiras e Curandeiras: artes de cura e práticas ancestrais do cuidado. O trabalho nomeado *Maria Parteira e a Dororidade de Vilma Piedade: uma perspectiva feminista*¹⁷ problematiza a relação entre o conceito Dororidade, cunhado por Vilma Piedade (2017), e os debates em relação ao partejar tradicional no Piauí, dando enfoque à história de vida da parteira Maria Ferreira, conhecida como Mãe Maria, que é relatada no livro *Mãos que trazem à luz: memórias das parteiras de Oeiras-PI*, de Nascimento e Morais (2019). A pesquisa é de natureza bibliográfica e de abordagem qualitativa e pode ser localizada no subtópico 3.4.

O último levantamento documental foi sobre o reconhecimento das Parteiras Tradicionais como Patrimônio Imaterial Cultural no IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), que foi realizado após indagações da Banca de Qualificação I. Nesta etapa, busca-se analisar criticamente os documentos do processo e as discussões do IPHAN sobre os saberes e práticas das parteiras tradicionais.

Para tanto, buscou-se no site do órgão (portal,iphan.gov.br) o processo referente aos saberes das tradicionais do Brasil. Primeiramente, clicando na aba *Patrimônio Cultural*, tem-se acesso ao item *Patrimônio Imaterial e Bens Registrados*, em seguida, acessou-se o material que se refere a *Bens em Processo de Instrução para Registro*, que direciona a uma outra página onde se encontra uma lista desses bens, dentre eles está o processo nº 01450.015622/2011-68 intitulado *Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais do Brasil*, iniciado em 2011. Ao localizar o número do processo, basta acessar a aba *Serviços*, logo após ir em *SEI! Processo de consultas*, digitar os números referentes.

Os documentos ao qual se tem acesso é derivado de uma ação conjunta das parteiras tradicionais, associações, pesquisadoras e universidades. Depois, leu-se os documentos e foram analisados fragmentos importantes das atas, transcrições de entrevistas, ofícios, despachos, minutas, estatutos, pareceres, avisos e dossiê que são decisivos no registro do bem. A discussão está presente no subtópico 4.3 e deve ser publicada em periódicos.

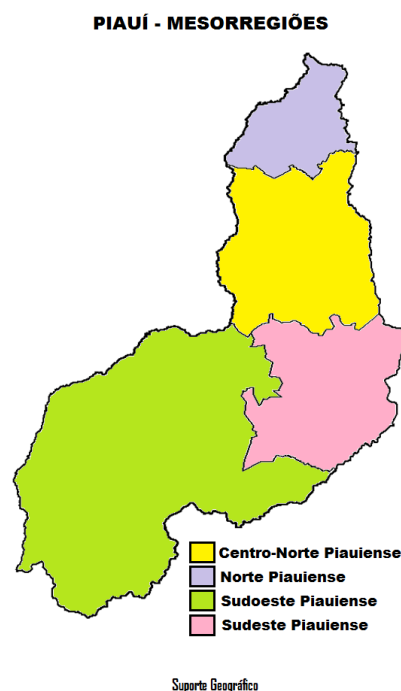
¹⁷ Ver mais em: <https://drive.google.com/file/d/10A2Eizc6MsyLDnE-AhaKI5UCLQLglzVJ/view>

Em seguida, foi realizada a pesquisa de campo, junto a dois participantes do estudo, para adentrar na realidade investigada (FONSECA, 2002). Com base nesta compreensão, destaca-se que, no primeiro momento, objetivou-se fazer entrevistas com parteiras tradicionais que residem nos 12 territórios de desenvolvimento do Piauí, sendo uma de cada região: Vale do Rio Canindé; Vale do Rio Guaribas; Vale do Sambito; Vale dos Rios Piauí e Itaueira; Chapada das Mangabeiras; Chapada Vale do Rio Itaim; Serra da Capivara; Tabuleiros do Alto Parnaíba; Carnaubais; Cocais; Entre Rios e Planície Litorânea. Mas, ao fazer um primeiro contato com líderes e gestores de algumas localidades, não foi possível localizar parteiras tradicionais em todas as regiões pretendidas.

Diante desse cenário, localizou-se parteiras tradicionais em algumas cidades do Piauí tais como: Piracuruca, Cocal, Paquetá, Colônia do Piauí, Oeiras, Passagem Franca, Floresta do Piauí, Pimenteiras, Inhuma, São Miguel do Fidalgo, Aroazes, Santa Cruz dos Milagres, Campo Maior e Jaicós.

Ao portar os contatos, nomes e regiões em que se possui parteiras tradicionais, decidiu-se realizar um recorte para o estudo com foco nas quatro mesorregiões do Estado do Piauí, sendo elas: 1) Norte Piauiense, 2) Centro-Norte Piauiense, 3) Sudeste Piauiense e 4) Sudoeste Piauiense, ilustradas abaixo:

Figura 1: Mesorregiões do Piauí



Fonte: Suporte Geográfico (2022)

Registra-se que, após essas modificações da pesquisa e tomadas de decisões, o projeto da dissertação foi submetido no Comitê em Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal do Piauí (UFPI), em setembro de 2022, no entanto, houve um atraso em relação ao parecer final por questões documentais, mas, após cinco meses, no dia 06 de fevereiro de 2023, o projeto nº 65230422.9.0000.5214 foi aprovado.

Além disso, a mestranda foi aprovada em segundo lugar para o curso de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo (PPGNEIM) na Universidade Federal da Bahia (UFBA), em Salvador- BA, para ingressar em março 2023.

Ou seja, por falta de tempo hábil para realizar as entrevistas com as parteiras e considerando que o projeto de tese aprovado tem como temática as parteiras tradicionais do Piauí e da Bahia, optou-se por não as contactar nesse momento, considerando o acúmulo de estudos localizados no estado do Piauí a partir das pesquisas bibliográficas e documentais, principalmente dos textos da dissertação em sociologia de Solundo (2022), trabalho de conclusão da Residência em Enfermagem Obstétrica de Costa (2022) e da graduanda em História Vieira *et al.* (2022), que são recentes e foram realizadas com parteiras tradicionais do Piauí e contribuíram de aporte para conclusão das análises.

Em face do exposto foram selecionadas dois gestores: gestor da saúde da mulher e um gestor da cultura do estado do Piauí através do critério de inclusão: que estejam há mais de três anos à frente da gestão. E os critérios de exclusão são: que estejam à frente da Coordenadoria da Saúde da Mulher e da Secretaria de Cultura do estado há menos de três anos.

Os responsáveis pelos dois órgãos foram selecionados a partir da importância das parteiras tradicionais na área da saúde da mulher e no âmbito cultural da sociedade, sendo que a intersetorialidade entre as duas áreas pode ser fator determinante para reconhecimento, valorização, salvaguarda e perpetuação da atuação e dos saberes das parteiras tradicionais do Estado.

Para a pesquisa de campo, utilizou-se da observação simples e do diário de campo. O primeiro, de acordo com Gil (2008), tem como principal vantagem em relação a outras técnicas a capacidade de reconhecer os fatos diretamente, sem intermediários. A observação simples é definida como a observação espontânea de fatos que ocorrem na sociedade, grupo ou situação que a pesquisadora está estudando.

Já o diário de campo é definido por Minayo (2006) como um caderno no qual o pesquisador faz anotações diárias sobre pesquisas cotidianas. Este caderno deve incluir impressões pessoais, observações de comportamento, falas, entre outros aspectos que podem mudar ao longo do tempo. Ao mesmo tempo, ele ajuda a se lembrar de sua rotina enquanto registra eventos importantes e o contexto em que ocorreram.

A pesquisa de campo focaliza na ideia de reconhecimento para compreender, de fato, de quais reconhecimentos estamos tratando, pois vemos em muitos estudos a busca por reconhecimento do ofício no âmbito da patrimonialização, memória, história, profissionalização e saúde enquanto equipe multidisciplinar.

Por isso, na coleta de dados junto aos gestores da área da saúde e cultura do Piauí, foram realizadas entrevistas semiestruturadas. Nessa modalidade de entrevista, a pesquisadora tem um roteiro de questões-guia, mas há uma flexibilidade para novas descobertas. Assim, não é preciso ficar presa às perguntas do roteiro e o entrevistado pode responder de forma livre e sem interrupção (FLICK, 2013).

A entrevista com a gestora da saúde, mulher, branca, de 66 anos, que está há 25 anos à frente do seu cargo, possui formação em Enfermagem e mestrado em Saúde da Mulher pela Universidade Federal do Piauí (UFPI), ocorreu no dia 06 de fevereiro de 2023, na Secretaria de Estado da Saúde do Piauí (SESAPI), após agendamento prévio e duração de quarenta minutos. Ao chegar na sala da participante, a mesma estava em uma reunião online com autoridades do estado discutindo sobre violência sexual. Com a conclusão, iniciamos a nossa entrevista composta por oito perguntas - como consta nos anexos.

Já com o gestor da cultura, homem, branco, de 63 anos, que é técnico de teatro, servidor público há 43 anos e há 10 anos trabalha com Política de Patrimônio Vivo e Pontos de Cultura¹⁸ no estado, a entrevista foi realizada no dia 09 de fevereiro de 2023, com duração de uma hora, na Secretaria do Estado de Cultura (SECULT). Para este momento, o mesmo havia realizado pesquisas e impressões sobre a Lei de Patrimônio Vivo para me entregar e, inclusive, fez contato com uma parteira que conheceu neste ano, moradora de uma comunidade quilombola, informando que havia uma pesquisadora sobre o ofício das parteiras do Piauí que tinha lhe procurado. A ligação era pedindo permissão para me passar o seu contato. Ele afirma que esta pesquisa despertou interesse para mapear outras parteiras tradicionais do estado, o que deve fazer com afinco nos próximos meses, já que tem apreço por cultura popular.

¹⁸ É uma política pública do governo federal em parceria com o governo estadual e associações, era um convênio que depois virou um termo de compromisso cultural. Atualmente existem 80 Pontos de Cultura, em 72 municípios piauienses.

Para avaliação dos dados, as entrevistas foram transcritas. Segundo Cardoso e Rosa (2019), nesse processo, o texto é modificado, mas se deve tentar manter a fala do sujeito na íntegra, mesmo que seja necessário adequar o texto para uma escrita acadêmica. “A transcrição é o processo de escuta e tradução, em palavra escrita, das palavras ditas, com o desafio de manter, nessa escrita, as emoções, sentimentos, sofrimentos e a história por trás da história” (CARDOSO; ROSA, 2019, p. 189)

Para a análise dos dados foi utilizada a produção de sentido que, segundo Spink e Gimenes (1994, p. 150), “é um processo de negociação continuada de identidades sociais” que diz respeito ao posicionamento diante dos dados e das participantes da pesquisa. As autoras argumentam, ainda, que esta teoria se pauta em três frentes:

Em primeiro lugar, Spink e Gimenes (1994, p. 151) explicam que “dar sentido” é compreender o significado como uma atividade cognitiva “de conexões neurais habituais” criadas por meio de experiências que partem de situações culturais e sociais, o que pressupõe uma interface entre duas épocas distintas: “o tempo histórico em que se inscrevem os conteúdos imaginários derivados das formações discursivas de diferentes épocas; e o tempo vivido em que se inscrevem os conteúdos derivados dos processos de socialização primária e secundária”. Ou seja, ao acionar essa ótica da produção de sentido, é possível acessar inúmeras narrativas que englobam as nossas práticas discursivas. No caso deste estudo, foram analisados os discursos das parteiras tradicionais do Piauí e de gestores da saúde e da cultura.

Como segundo argumento, Spink e Gimenes (1994, p. 151) descrevem que “dar sentido ao mundo implica, também, em posicionar-se em uma rede de relações e pertencer, assim, à ordem da intersubjetividade”, o que provoca a trazer as narrativas do passado para o tempo presente, como ocorre com o ofício das parteiras tradicionais.

Em terceiro ponto, Spink e Gimenes (1994, p. 152) expõem que “dar sentido implica, ainda, em posicionar-se no fluxo dos acontecimentos”. Em outros termos, as autoras elucidam que, na produção de sentido, a participante da pesquisa se reconhece como um ser que possui história e que pode acioná-la em seu consciente ou subconsciente. Além de criar elos “entre eventos vividos e sentidos, verdadeiros diálogos entre passado e futuro. Trata-se de fenômeno relacionado às transformações mais globais na subjetividade moderna”.

As pesquisadoras pontuam, ainda, a produção de sentidos enquanto práticas discursivas¹⁹ que possibilitam que as pessoas criem realidades psicológicas e sociais. Ou seja,

¹⁹ As práticas discursivas que nos permitem acessar a produção de sentido situam-se obviamente na escala das relações pessoa-a-pessoa. Entretanto, a apreensão das diferentes narrativas implica em ter familiaridade com a diversidade própria ao imaginário social sobre os objetos que são foco dos processos de significação. As

ao tratar sobre o ofício das parteiras tradicionais, o contexto discursivo nos leva à relação com a gestante, parto, religião, cultura popular e também relação com a assistência à saúde e reconhecimento do saber tradicional. Assim, as narrativas discursivas referem-se a discursos do senso comum e do conhecimento científico. Dessa forma:

Na escala da consciência compartilhada entre o indivíduo e o grupo que lhe serve como referência, trata-se de apreender o que há de comum entre as pessoas que exercem o papel de informantes. É nesse nível que podemos falar de representações sociais: teorias compartilhadas sobre a natureza dos objetos sociais. Buscando a consciência compartilhada, faz-se necessário entrevistar muitos. Metaforicamente, trabalhamos, nesse nível, com uma "epidemiologia" das ideias: a distribuição das ideias constitutivas de teorias do senso comum numa determinada população. Ambos os níveis precedentes se articulam com o foco da análise de produção de sentido, mas não são por si mesmo o foco desta análise. Trabalhar com produção de sentido implica em trabalhar com a processualidade à luz das permanências culturais e sociais e à luz da funcionalidade do discurso frente ao contexto de sua produção (SPINK; GIMENES, 1994, p. 156)

Diante dessa explanação, para cumprir “a tarefa arqueológica e ‘epidemiológica’” da análise de produção de sentido, precisa-se ter como base quatro pontos essenciais, como apresentado no Quadro 1 abaixo criado a partir das discussões de Spink e Gimenes (1994).

Quadro 1: Arqueologia da produção de sentido

<p>1. considerando que o discurso é sempre um fenômeno da esfera da intersubjetividade, é necessário buscar entender, primeiramente, como este espaço de interlocução está sendo utilizado. O entrevistador, numa situação típica de entrevista, tem um roteiro a seguir; mas o entrevistado interpreta a própria entrevista e, conseqüentemente, o teor das perguntas a partir de determinados pressupostos. Entender qual o espaço criado na interface entre intenções do entrevistador e hipóteses sobre a situação de entrevista por parte do entrevistado é, portanto, o primeiro passo na análise.</p>
<p>2. considerando, ainda, que o discurso é sempre intersubjetivo, parece sensato entender, também, quem são os interlocutores: ou seja, a quem o texto é remetido; o sutil jogo de interação entre o "eu" e os vários outros possíveis. As descontinuidades discursivas, indicadores da passagem de uma narrativa para outra, são muitas vezes reveladas pela presença de novos interlocutores no discurso.</p>
<p>3. considerando que estas diferentes narrativas têm as suas próprias regras de construção, é preciso, num passo seguinte, prestar atenção aos repertórios linguísticos— sistemas de termos usados de forma recorrente para caracterizar ações, eventos e outros fenômenos [...]. O que está em pauta neste momento da análise é a variabilidade destes repertórios, sendo muitos seus indicadores. Há, primeiramente, as associações de ideias presentes quando o</p>

construções históricas destes objetos, digamos, [...] constituem o contexto interpretativo essencial para a aproximação aos modos de produção de sentido. Ou seja, há sempre um olhar histórico que precede e acompanha o desenvolvimento de uma pesquisa centrada no conhecimento como produção de sentido. Não se trata de traçar a história de um determinado objeto social. Fica esta tarefa para os historiadores (SPINK; GIMENES, 1994, p. 155)

objeto é referido. Mas há, também, indicadores linguísticos como a ambiguidade (múltiplos significados); a contradição (sentidos antagônicos); a inconsistência (significados instáveis) e a incoerência (a transgressão das regras lógicas de uma narrativa que sugere a adoção de outra narrativa).

4. considerando, ainda, que o discurso apresenta uma ou mais versões plausíveis do “eu”, o passo seguinte implica em adentrar pelo campo da retórica em busca da argumentação e da atribuição de valores: os qualificadores reveladores do investimento afetivo.

Fonte: Produzido pela autora a partir de Spink e Gimenes (1994, p. 156 e 157)

Portanto, para a análise de produção de sentido, seguir três passos: 1. Realizei uma leitura sequencial das transcrições, seguindo as anotações feitas no diário de campo, o que permite uma compreensão detalhada da linha de argumentação e as versões das narrativas que surgirão; 2. Elaborei um mapa de associações de ideias, em que se transcreve a entrevista em sua integralidade, correlacionando-os de acordo com as categorias relacionadas à pesquisa; e 3. Analisei “as narrativas em busca da produção de sentido, que é baseada nos indicadores previamente descritos neste texto: quem são os interlocutores; a retórica e os indicadores de natureza linguística tais como a ambiguidade e a contradição” (SPINK; GIMENES, 1994, p. 160 e 161).

Neste sentido, a partir da produção de sentido, acionou-se discursos narrativos que recorrem a memórias e histórias coletivas, assim como relatos individuais dos gestores estaduais de cultura e saúde em que foi possível analisar as práticas discursivas sobre as políticas públicas implementadas no Piauí em relação às parteiras tradicionais. Com os dados, analisou-se as políticas públicas de cultura e saúde do Piauí para as parteiras tradicionais a partir das informações obtidas por meio dos relatos e de pesquisas em documentos como leis, projetos de leis, decretos e pareceres no período de 1992 a 2021. Este marco temporal foi selecionado a partir da compreensão da primeira lei sobre o Patrimônio Cultural do Piauí, publicada em 1992, assim o estudo perpassa os últimos 29 anos e tem como atual situação o contexto pandêmico que interferiu nos sistemas de saúde, cultura e economia do país.

1.1.2. Aspectos éticos

Esse projeto de pesquisa nº 65230422.90000.5214 foi apreciado pelo Comitê de Ética em Pesquisa, da Universidade Federal do Piauí (UFPI). O mesmo foi submetido em setembro/2022 junto ao órgão e aprovado em fevereiro/2023. Antes de iniciar as entrevistas, a participante foi convidada a assinar o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido e o Termo de Confidencialidade. O primeiro permite o uso das informações e imagens da sujeita através

de fotos e vídeos para acrescentar ao estudo. Junto aos gestores, por sua vez, fotografar o ambiente de trabalho e suas expressões corporais ao tratar sobre o partear tradicional.

No primeiro contato com as participantes, também foi explanado sobre os riscos do trabalho. Tais registros foram guardados em um gravador e, além disso, sobre os demais pontos da realização da pesquisa de campo, temos:

- **Benefícios:** essa pesquisa contribui para gerar informação sobre o ofício das parteiras tradicionais no Piauí e sobre as políticas na área da saúde e cultura que buscam salvaguardar e incentivar a perpetuação dos conhecimentos milenares das participantes.
- **Riscos:** Não foram esperados riscos de ordem física, porém pode ocorrer de alguma participante fomentar sensação de impotência e/ou constrangimento na hora da entrevista. Se identificados esses sinais, a pesquisadora se comprometeu em tentar, na relação face a face com a sujeita, refazer as questões novamente, de modo que ela não se sinta julgada, se comprometendo a explicar de forma ética, a todo o momento, a importância da pesquisa. Além disso, a entrevista foi realizada em locais reservados indicados por elas. A carta circular nº 1/2021-CONEP/SECNS/MS, publicada no ano de 2021 pelo Ministério da Saúde, informa a adoção das diretrizes em decorrência da pandemia causada pelo Coronavírus SARS-CoV-2 (Covid-19) com o objetivo de minimizar os potenciais riscos à saúde e à integridade dos participantes da pesquisa e da pesquisadora. Quando em campo na coleta dos dados, a pesquisadora e as entrevistadas farão uso de máscara, álcool em gel para esterilizar as mãos e quaisquer objetos utilizados na entrevista, como canetas, por exemplo, além do distanciamento mínimo de 1 metro entre elas.
- **Resultados esperados:** espera-se que o estudo contribua, a partir das pesquisas documentais e bibliográficas dos dois gestores do Piauí entrevistados, para compreender como o ofício das parteiras tradicionais é apropriado pelo estado na implementação de políticas de cultura e saúde para o reconhecimento dos saberes tradicionais, bem como ampliar as discussões no âmbito acadêmico das práticas e conhecimentos sobre o partear no estado pelos vieses da dororidade, interseccionalidade, intersetorialidade, feminismo e cuidado.
- **Impactos esperados:** buscar-se-á produção acadêmica como fruto da pesquisa desde trabalhos para eventos científicos, objetivando sempre a publicação em Anais e periódicos, nacionais ou internacionais, na construção dos dados desse estudo. Estimular novas pesquisas na área de Políticas Públicas é uma das metas.

Nas dimensões éticas, também é importante dar destaque ao viés da interseccionalidade diante do meu lugar no estudo enquanto pesquisadora, mulher, parda, periférica e pobre que nasceu de um parto cesariano²⁰ pré-agendado e sem indicações em 1995. E como propõem as escrevivências de Conceição Evaristo, que nos indaga: “é preciso comprometer a vida com a escrita ou é o inverso? Comprometer a escrita com a vida?” (EVARISTO, 2007, p.17).

Além disso, ao me posicionar na escrita acadêmica, vislumbro realizar, como Conceição Evaristo (idem), “um modo de ferir o silêncio imposto [...] gosto de dizer ainda que a escrita é para mim o movimento de dança-canto que o meu corpo não executa [...] (onde) toma-se o lugar da escrita, como direito, assim como se toma o lugar da vida”, ou seja, através da escrita, (r)existo às minhas narrativas próprias. A historiadora Michelle Perrot, em seu livro *Minha História das Mulheres*, compactua com Evaristo ao revelar o porquê do silêncio das mulheres na literatura é tão estarrecedor e o quanto é difícil se colocar nas escritas:

Porque são pouco vistas, pouco se fala delas. E esta é uma segunda razão de silêncio: o silêncio das fontes. As mulheres deixam poucos vestígios diretos, escritos ou materiais. Seu acesso à escrita foi tardio. Suas produções domésticas são rapidamente consumidas, ou mais facilmente dispersas. São elas mesmas que destroem, apagam esses vestígios porque os julgam sem interesse. Afinal, elas são apenas mulheres, cuja vida não conta muito. Existe até um pudor feminino que se estende à memória. Uma desvalorização das mulheres por si mesmas. Um silêncio consubstancia a noção de honra. (PERROT, 2007, p.15)

No mesmo sentido, Grada Kilomba complementa: “todas nós falamos de um tempo e lugar específico, de uma realidade e história específica, não há discursos neutros” (KILOMBA, 2019, p. 58). Por isso, o meu interesse por esta temática, qual seja, o ofício das parteiras tradicionais, atravessa a minha trajetória de vida pessoal. Nasci e fui criada em um morro/comunidade de São Bernardo do Campo, em São Paulo. Filha da violência doméstica, aos 14 anos— em 2009, minha mãe, com o grito de socorro dos três filhos, decide “fugir” das inúmeras tentativas de feminicídio que sofria há 16 anos. De lá, fomos para o Distrito Federal, em seguida Goiás e, mais uma vez atingidas pela violência, desta vez, fruto da guerra contra as drogas, viemos para o Piauí, estado de origem dos meus pais.

A pesquisadora que aqui faz uso da escrevivência para narrar um pouco da sua história nem imaginava que um dia alcançaria a universidade pública. Mas o meu sonho era ser atriz, para poder aprender, através da interpretação, sobre inúmeras culturas, etnias e pessoas. Diante

²⁰ A cesariana é um recurso muito importante que, quando usado corretamente, pode prevenir complicações e salvar vidas. No entanto, se uma cesariana é realizada quando não é clinicamente necessária, o dano supera o benefício.

das mudanças não planejadas do meu caminhar, este desejo ficou longe. No Piauí, mais precisamente na cidade de Oeiras, município de origem da minha família materna, as artes cênicas ficaram distantes, mas uma outra área do conhecimento me chamou atenção: Comunicação Social, onde, com os mesmos objetivos, eu poderia alcançar pessoas.

E foi justamente no curso de Comunicação Social, com habilitação em Jornalismo e Relações Públicas, na Universidade Estadual do Piauí (UESPI), ao qual ingressei em 2015, na cidade de Picos-PI, que o interesse pelo ofício das parteiras tradicionais nasceu. Tive o primeiro contato através de uma amiga, Fabiana Santos, ao discutir sobre a escolha de um tema para o meu Trabalho de Conclusão do Curso (TCC) em Jornalismo, a época — como meta de vida — o meu ensejo era pesquisar sobre violência contra mulher ou violação dos direitos femininos; mas, por causa da minha vivência, não me sentia preparada para mergulhar em uma pesquisa que me atravessasse de uma forma tão brutal como a violência doméstica.

Nesse diálogo sobre o TCC, surge o partejar tradicional, que já fazia parte da minha ancestralidade, onde familiares nasceram pelas mãos de aparadeiras²¹. A minha amiga, então, me indicou a professora Clarissa Carvalho, que realizava pesquisa sobre a temática. E, ao adentrar nos escritos sobre o ofício, fiquei encantada com o ofício das parteiras tradicionais, que englobava justamente assuntos do meu interesse: saúde feminina, direitos femininos, gênero e cultura — o quarteto perfeito.

De 2015 a 2021, consegui concluir o curso de Comunicação Social com habilitação em Jornalismo e Relações Públicas. No TCC de jornalismo, escrevi um livro-reportagem, em 2018, intitulado “Mãos que trazem à luz: memórias das parteiras de Oeiras-PI”, e a obra foi publicada, em 2019, pela Editora Appris. Neste estudo, pude conversar com cinco parteiras, de 49 a 72 anos, negras, moradoras da zona rural, que aprenderam as práticas do partejar por meio da observação, oralidade e necessidade. Além delas, conversei com duas mães que tiveram o auxílio de parteiras tradicionais no parto e com três profissionais da saúde para saber como estava a atual assistência ao parto no município.

E foi justamente dessa pesquisa que nasceu o anseio de me debruçar sobre políticas públicas para o reconhecimento das parteiras tradicionais, pois, em conversas com o profissionais da saúde, ao qual tive contato, falas como “não existe parteiras no Piauí”, “essas mulheres causaram muitas mortes de gestantes” e “as parteiras não têm higiene” me deixaram

²¹ Categoria êmica encontrada em pesquisas de campo, essa é uma das terminologias ao qual as parteiras tradicionais se identificam.

indignada e me motivaram, no ano de 2021, após conclusão do curso de Jornalismo e Relações Públicas, ingressar no mestrado em Políticas Públicas na Universidade Federal do Piauí para pesquisar sobre como as parteiras tradicionais do Piauí provocam o Estado a ter uma ação mais efetiva sobre o reconhecimento dos seus saberes a partir das políticas de saúde e cultura.

2 PARTEIRAS TRADICIONAIS E O CONTROLE DO ESTADO

No presente capítulo, discorro sobre a caça às bruxas que iniciou no século XV e estende-se até o partejar tradicional no Brasil, perpassando por políticas de controle dos saberes tradicionais. Nos subtópicos, analiso como o conhecimento científico, conhecimento popular, o início da medicina obstétrica e as políticas públicas de capacitação da área da saúde impactam na história não dita das parteiras tradicionais e na tentativa de controle das mesmas na historiografia das mulheres.

2.1 CAÇA ÀS BRUXAS, PARTEIRAS E CURANDEIRAS

Até meados do século XVII, havia tradições fortes entre a classe popular sobre magia, simpatias e forças ocultas, mas esses conhecimentos foram perdendo força, principalmente entre os intelectuais. Essa mudança se acentuou com a Revolução Científica, originada nos escritos de Copérnico, Galileu, Kepler, e da filosofia mecanicista. De acordo com os estudos de Tosi (1998, p. 371), “o impacto mais decisivo foi dado pela filosofia cartesiana ao estabelecer [...] que os fenômenos naturais podem ser explicados em termos de tamanhos, formas e velocidades de partículas. Os fenômenos ocultos ou não são reais ou têm explicação mecânica”, ou seja, iniciou-se a exclusão dos demais saberes.

Em seu artigo intitulado *Mulher e ciência a revolução científica, a caça às bruxas e a ciência*, Tosi (1998, p. 372) explicita que a transformação do mundo mágico para o científico não foi sem desordem, pois “no século XV, houve na Europa dois surtos de perseguição à bruxaria. O primeiro, entre 1450 e 1520, aproximadamente. A perseguição retoma fôlego a partir de 1560 e adquire proporções espetaculares [...] que atinge seu auge entre 1600 e 1650.”. No mesmo período, houve a solidificação da modernidade com a Reforma Protestante, Contrarreforma, Revolução Científica e uma perseguição abusiva da bruxaria. Esses pensamentos ganharam força a partir dos líderes católicos, protestantes, humanistas, eruditos e monges.

A característica mais marcante dos processos de bruxaria é a criminalização das mulheres. Até essa data seus responsáveis legais eram seus pais ou maridos e, portanto, as mulheres apareciam excepcionalmente nos tribunais. Inicia-se, então, um período no qual, particularmente as velhas que habitavam a região rural, viúvas a maior parte das vezes, começam a se apresentar em massa, acusadas de bruxaria. Ainda que não se conheça o número de processos e o total das vítimas, sabe-se, através dos arquivos, que as mulheres representavam a maior percentagem de todos os inculpadados nos processos de bruxaria (TOSI, 1998, p. 373)

É significativo destacar que entre o século XV e XVII na Europa ocorreram consideráveis alterações no Estado e na economia, principalmente com o aparecimento do capitalismo²² e a qualificação dos serviços, o que gerou mudança na vida social. Por Estado, entende-se que é um dos diversos atores que possui poder prático de resolução de conflitos, representações e valores materiais. Althusser (1999) define o Estado, a partir da tradição marxista, como o aparelho repressor que permite à classe dominante a exploração da classe operária.

Não raro, no campo das políticas sociais, confunde-se Estado com governo, praticamente eliminando os elementos ideológicos e políticos e sua relação com as classes sociais. O Estado, unicamente identificado com o governo, abre espaço para a dominação de classe por meio dos aparelhos clássicos: Exército, Polícia, administração, burocracia, dentre outros. No entanto, se as políticas sociais são entendidas a partir de seu caráter contraditório, também o Estado deve ser encarado para além do aparelho governamental, ou seja, como aparelho privado de hegemonia (BUCI-GLUCKSMANN, 1980, p. 99).

Já Lenin (1989) caracteriza o Estado como uma máquina de repressão de uma classe superior sobre uma classe inferior, as minorias, “[...] que requer uma crueldade extraordinária, uma repressão bestial; requer mares de sangue através dos quais a humanidade segue o seu caminho em estado de escravidão, de servidão, de trabalho assalariado” (LENIN, 1989, p. 92). Na concepção marxista, segundo Poulantzas (2019), o Estado é a organização que mantém um modo de produção capitalista e formação social:

O Estado possui a função particular de construir o fator de coesão dos níveis de uma formação social. É precisamente o que o marxismo exprimiu ao conceber a Estado como fator de "ordem", como "princípio de organização" de uma formação, não no sentido concorrente de ordem política, mas no sentido da coesão do conjunto dos níveis de uma unidade complexa, e como fato de regulação de seu equilíbrio global, enquanto sistema (POULANTZAS, 2019, p.49).

De acordo com Costa e Simionatto (2012, p. 17), a visão gramsciana de Estado ampliado, ou seja, sociedade política e sociedade civil, ocorre em um espaço de disputa da hegemonia e luta de classes. Assim “[...] [o] momento unificador entre sociedade política e

²² É um sistema em que recursos escassos são privados apropriados. Entretanto, nesse sistema a propriedade é institucionalmente separada da autoridade. Em decorrência disso, existem dois mecanismos mediante os quais os recursos são alocados para usos diversos e distribuídos para os consumidores: o mercado e o Estado. No mercado, recursos produtivos (capital, terra e capacidade de trabalho são alocados por seus proprietários e a distribuição do consumo resulta de interações descentralizadas. O Estado, porém também pode alocar e distribuir, agindo sobre aqueles mesmos recursos que constituem a propriedade privada. Estados podem não somente taxar e transferir, mas também regular os custos e benefícios relativos, associados a decisões privadas. Portanto, há no capitalismo uma tensão permanente entre o mercado e o Estado (PRZEWORSK, 1995).

sociedade civil se expressa na realização da supremacia por um determinado grupo social, através do domínio ou da direção intelectual e moral”. Sendo assim, o Estado é o “organismo próprio de um grupo” e cria dispositivos para o desenvolvimento de cada grupo, sendo que o interesse do grupo dominante gira em torno de interesses gerais do grupo dominado e o Estado busca o equilíbrio através de dispositivos legais para que o grupo dominante tenha prioridades.

Mas, além do Estado, sujeito primordial na tomada de decisões na sociedade, é importante que haja uma atuação múltipla dos agentes públicos e privados para definir o que tornará um problema da comunidade em um problema político: “não podemos negligenciar a importância da lei e de suas normatizações, mas tampouco podemos negar o impacto dos conflitos de interesses em jogo, das posições e ações políticas adotadas por distintos agentes e a repercussão das reações sociais” (MINCATO, 2012, p. 83).

Nessa formação do Estado, as mulheres, que compreendiam maior parte da sociedade (como atualmente), eram viúvas, solteiras, trabalhavam no comércio e feiras, e as atividades eram permitidas e incentivadas pelas autoridades. A bruxaria, então, ganhou notoriedade no século XVI, na área rural da Inglaterra e Europa, porque existiam homens e mulheres que praticavam a magia boa. Eles eram conhecidos como sábios/as, bruxos/as ou curandeiros/as, assim os serviços ofertados pelos “praticantes incluíam a adivinhação, o achado de objetos perdidos, a identificação de ladrões, a prática da medicina popular, os encantamentos, a magia amorosa ou de proteção e, às vezes, quando o praticante era uma mulher, a obstetrícia” (TOSI, 1998, p. 374). Desse modo, a medicina científica era dominada por homens e a medicina popular ancestral por mulheres.

A mudança drástica ocorrida a partir do fim do século XV comportava a demonização da mulher, principalmente da mulher sábia. Aqueles conhecimentos empíricos, que as mulheres dominavam e praticavam desde épocas ancestrais, foram considerados suspeitos. Afirmava-se que dada sua fraqueza física e moral, sua limitada inteligência, sua carência de raciocínio, sua sexualidade incontrolável e sua lubricidade, a mulher era a vítima privilegiada de Satã. Seu saber e seus misteriosos poderes só podiam ter sido adquiridos por meios ilícitos, pactuando com o demônio. Foi essa a imagem da bruxa elaborada com amplos detalhes durante mais de um século por inquisidores católicos, padres protestantes e a elite burocrática criada pelos estados emergentes (TOSI, 1998, p. 375).

A caça às bruxas provoca uma ponderação importante, pois, em sua maioria, as pessoas queimadas eram mulheres, como mencionado nas discussões anteriores. E, para além disso, o saber disseminado por essas mulheres eram transmitidos oralmente e repassados entre familiares e as comunidades: “a ciência, entretanto, não pôde dispensar a contribuição das

reconhecidas habilidades femininas para o trabalho experimental e para a observação” (TOSI, 1998, p. 395).

No mesmo sentido, o clássico livro *Calibã e a Bruxa*, de Federici (2017, pp. 201-202), apresenta, através da ótica feminista, como o capitalismo interferiu nos corpos, na caça às bruxas e governança dos povos. Por exemplo, a autora descreve como o corpo feminino foi domesticado e controlado: “foi estabelecido que as mulheres eram inerentemente inferiores aos homens — excessivamente emocionais e luxuriosas, incapazes de se governar — e tinham que ser colocadas sob o controle masculino”; deste modo, foi a caça às bruxas que intensificou a construção da identidade feminina.

Outro aspecto relevante sobre o capitalismo e o corpo feminino levantado por Federici (2017) é a punição por parte do Estado em relação ao aborto e métodos contraceptivos, assim como o útero feminino que passou a ser um maquinário para a reprodução humana. Portanto, todas as atividades sexuais que não tivessem o objetivo de procriar eram demonizadas, como: homossexualidade, sexo anal e oral, sexo entre pessoas de faixa etárias e classes diferentes. Assim, a caça às bruxas foi uma guerra contra os corpos femininos, “foi uma tentativa coordenada de degradá-las, de demonizá-las e de destruir seu poder social. Ao mesmo tempo, foi precisamente nas câmaras de tortura e nas fogueiras onde se forjaram os ideais burgueses de feminilidade e domesticidade” (FEDERICI, 2017, p. 334), explica a pesquisadora em relação às ideologias e o patriarcado. Foucault segue a mesma linha de raciocínio ao afirmar que:

O Controle da sociedade sobre o indivíduo não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu na sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia política (FOUCAULT, 1979, p.80).

Na mesma concepção, Ferraz *et. al.* (2020, p. 415-416) fundamentam que o controle sob o corpo feminino foi fomentado pelo simbolismo e misoginia, o que pode ser observado “nas vestimentas, as mutilações corpóreas, com o corte de clitóris e quebra de ossos, os casamentos arranjados, as humilhações frente à infertilidade, entre outras”. A pesquisadora Whitney (1995, p. 89) evidencia, ainda, que não é possível desvencilhar a caça às bruxas das discussões sobre gênero, pois o corpo feminino, a partir do século XVI, passou a ser um campo de curiosidade por parte do homem, assim, o ofício das parteiras e curandeiras ganhou “interesse público e as fontes de autonomia das mulheres tanto dentro da cultura popular quanto dentro da própria família, foram cada vez mais truncadas e tornadas suspeitas”, define a autora.

Em uma perspectiva historiográfica, Reis e Cargnelutti (2019, p. 346) fazem uma crítica aos historiadores que mencionam a caça às bruxas, mas não problematizam o patriarcado e misoginia nas acusações contra feitiçaria. Para os estudiosos, ao tratar sobre a temática pelo viés do gênero, é possível valorizar os relatos das mulheres e “realizar uma discussão sobre como as práticas e crenças mágico-religiosas, e não somente as estruturas de perseguição protagonizadas pelas autoridades civis e religiosas, foram generificadas”, pois, ao não atender às exigências e ideologias de gênero da época, essas mulheres foram acusadas e queimadas, tendo suas identidades interligadas à feitiçaria e ao mal.

2.2 BREVE DISCUSSÃO SOBRE A OBSTETRÍCIA NO BRASIL

Na argumentação do tópico anterior, ficou explícito que o partejar, por muito tempo, fazia parte de uma tradição das mulheres, sendo um evento intimista e restrito ao âmbito domiciliar e que, com as mudanças científicas neste campo, passou a ser de interesse da medicina ocidental, onde se iniciou a caça às bruxas. Silva e Tortato (2018) explicam que foi a partir do século XVI que ocorreram as principais mudanças da igreja e do Estado em relação ao parto.

Enfatiza-se que, nesse período, iniciava-se a formação do Estado brasileiro, que ocorreu de forma desigual e perpetua até os dias atuais. No Brasil, o processo de colonização se deu com a chegada dos portugueses sob o comando do comandante Pedro Alvarez Cabral. Ao desembarcar, encontraram povos originários e os escravizaram (1540-1580). Durante o curso da escravidão, houve vários aborígenes que fugiram para a floresta e não foram encontrados pelos guardas, ocorrem mortes por doenças trazidas pelos portugueses e também por causa de batalhas com armas de fogo (SIQUEIRA, 2020).

Os indígenas também foram pressionados pelos jesuítas, pois acreditavam que o Catecismo poderia "salvar" suas almas. Os viam como seres "inocentes", necessitados de salvação pela fé, que poderiam transformá-los em pessoas "civilizadas". Ao contrário do que se pensava dos negros, que foram trazidos em situações violentas no século XVI e permaneceram escravizados até o século XIX, nesse período, “nas áreas rurais e urbanas, mulheres africanas e nascidas no Brasil engravidavam e tinham seus filhos assistidas por parteiras e por outras mulheres, em senzalas e casebres” (GOMES; LAURIANO; SCHAWARCZ, 2021, p. 358-359).

No século XIX, no Piauí, a população escravizada não era grande e a economia se destinava ao mercado interno “a despeito de ter participado do rush algodoeiro decorrente da Guerra Civil norte-americana (1861-5)”. Com o fim do tráfico africano em 1850, iniciou-se

uma migração para fora da província, formando um sistema econômico diferente do que ocorria na região Sudeste do país, com isso, nesse período, havia “senhores registrando uma média de cinco escravizados em seus inventários”. Outro fato importante é que “era também costume famílias partilharem a propriedade de um escravizado ou escravizada, o que acarretava um cotidiano ainda mais pesado, pois havia necessidade de se dividir entre as várias casas da família de seus 'proprietários'" (GOMES; LAURIANO; SCHAWARCZ, 2021, p. 719-720).

Essa realidade fazia parte da vida da parteira, trabalhadora rural e escravizada doméstica Maria, que somente aos 45 foi alforriada por uma de suas senhoras, pois recebera de herança $\frac{3}{4}$ da propriedade, mas continuará a trabalhar para os demais familiares que obtinham $\frac{1}{4}$ das terras. Destaca-se que essa desigualdade e controle do corpo negro feminino ocorre, atualmente, “no trabalho doméstico [que] ainda carrega um sentido claro de propriedade e [por] ser majoritariamente uma profissão para mulheres negras. Expressões como “minha empregada” revelam na linguagem o processo de naturalização do trabalho ainda hoje existente no Brasil” (GOMES; LAURIANO; SCHAWARCZ, 2021, p. 721).

A influência política e econômica do catolicismo como ideologia dominante da época foi determinante durante a escravidão. O tratamento “civilizado”, ou não, continua sendo um dilema para os povos indígenas e afrodescendentes, já que no Brasil ainda é difícil tratá-los como cidadãos no meio da sociedade. Muitos o veem como folclore e alheio às realidades metropolitanas, assim como os demais povos tradicionais (RODRIGUES, 2020)

Com o surgimento das universidades, a legitimação dos conhecimentos sobre cura e doenças passou a ser exclusiva da medicina. Barstow (1995, p.137) explica que as mulheres, neste período, tinham vantagens sobre o clero, pois:

como autoridades em matéria de sexo. Elas afirmavam que era possível o controle sobre a fertilidade, a concepção, a gravidez bem-sucedida e o parto seguro. Curavam a impotência masculina e a infertilidade feminina, faziam abortos, forneciam contraceptivos, aconselhavam sobre os problemas relativos aos cuidados com os recém-nascidos, afetando assim a taxa de nascimentos, um poder que as igrejas estavam determinadas a arrancar delas.

Nesse contexto, as igrejas começaram a tentar aproximação ao saber feminino sobre a reprodução humana e iniciaram a demonização da sexualização do corpo. Além disso, os padres tinham repulsa pelas parteiras, pois essas mulheres eram as primeiras a receber o bebê e poderiam ofertá-lo a Lúcifer. Esse ritual antecederia o batismo realizado pelos párocos, momento em que apresentavam a criança a Cristo; assim, as igrejas foram grandes aliadas da medicina na tentativa de exclusão das parteiras (Barstow, 1995).

Nos séculos XIX e XX, o conhecimento técnico científico alterou as relações culturais e sociais. Neste período, há a consolidação das mudanças do parto domiciliar para o institucional, o que exclui o protagonismo feminino tanto da gestante quanto das parteiras tradicionais (Brenes, 2008).

A hegemonia do saber médico, como profissional responsável por ordenar e normalizar as questões do corpo feminino foi sendo constituída passo a passo ao longo da construção e consolidação da medicina, como área de saber científico²³. Dessa forma, ao transformar esse saber em uma linguagem técnica e alicerçada pela educação Universitária, a medicina torna-se uma atividade reservada aos homens, já que as mulheres não tinham acesso à educação formal. A medicina nesse período ocupa-se em construir um discurso científico acerca da mulher e de sua natureza. Porém com o surgimento da medicina moderna, os valores-chaves da sociedade tecnocrática precisam ser reforçados. Com o desenvolvimento da técnica e da tecnologia, os saberes tácitos das parteiras e das mulheres, foram sendo gradativamente destruídos, por não carregarem a chancela da ciência (SILVA E TORTATO, 2018, P. 5)

Vale evidenciar que a institucionalização da medicina obstétrica europeia ou medicalização do parto era predominantemente composta por homens, brancos e classe alta, pois eram os grupos que possuíam condições financeiras de frequentar as universidades ao “tornar o parto institucionalizado, ou seja, medicalizado se torna a marca dos países ocidentais e capitalistas, pois isso era sinônimo de civilidade”, conforme Silva e Tortato (2018, p. 6).

A medicina obstétrica chegou no Brasil em 1808, seguindo o modelo europeu, com a criação da Escola de Cirurgias na Bahia e no Rio de Janeiro. Nesse período, também se iniciava a formação do estado brasileiro, que não ocorreu de forma igualitária, gerando muitas desigualdades, entre elas, o fato de que a assistência à saúde não chegava aos locais mais longínquos. A princípio, em conformidade com Brenes (2008), as gestantes não procuravam as instituições médicas e preferiam a assistência das parteiras tradicionais, até mesmo mulheres de classe alta. Cruz (2019, p. 110) observa que:

Chama-nos a atenção o fato de que, se as parteiras eram ineficientes e ignorantes, na visão de profissionais da medicina, por que estas eram mantidas atuando nas maternidades? Talvez possamos apresentar alguns motivos considerados interessantes e importantes, a saber: os médicos é que aprendiam com as parteiras – não a teoria e signos de civilidade – mas os saberes práticos, os segredos do corpo feminino de que não dispunham.

Outra resistência preexistente à medicina moderna foram as comunidades de povos

²³ O saber científico, muitas vezes, não considera que no bojo das ações do cuidado encontra-se um conjunto de valores, representações, padrões culturais, [...] assim, toda ação de cuidado oriunda de outros saberes que escape a seu escopo não é reconhecida como um saber válido (BORGES; PINHO; GUILHEN, 2007, p 318)

africanos e indígenas que buscam atendimento e acolhimento com a curandeiras e parteiras de seus povoados. Essas mulheres acreditavam que as doenças tinham raiz em atividades divinas, viam o corpo como algo sagrado e utilizavam-se de plantas, ervas e minerais para produzir remédios medicinais, algo que ocorre até os dias atuais (DEL PRIORE, 2013).

Sendo assim, a busca por controle ao corpo feminino, a introdução da medicina moderna e a tentativa de exclusão das parteiras tradicionais reforçam desigualdades de gênero e sociais, como pontuam Silva e Tortato (2018, p. 11):

O controle sobre os corpos femininos atravessa os séculos e se corporifica na sociedade moderna. O modelo tecnocrático reforçou o enfoque biologicista que vem sendo construído historicamente acerca do corpo da mulher, transformando as relações ainda mais desiguais. A institucionalização do parto retira a autonomia do corpo da mulher transformando-a em objeto passível de intervenções nas mãos dos profissionais de saúde. Nesse modelo, o processo de parturição perde a sua origem biológica, natural e cultural para ganhar o enfoque patológico que requer intervenções excessivas e muitas vezes desumanizadas. Pensar em formas de superar essas mazelas a fim de valer-se dos avanços tecnológicos de forma consciente e humanizada, requer apontar as problemáticas que rege o modelo de ciência que o sistema capitalista constrói. O primeiro passo talvez, seja olhar essa ciência e tecnologia dentro do seu contexto social, pois estas assim como leis e a cultura, são construídas sob domínio da ação humana.

Nesta lógica, os hospitais desenvolvem uma assistência em que o indivíduo não tem autonomia sobre o seu corpo e procedimentos que possam vir a ser realizados, o que acaba por desconsiderar as subjetividades da relação médico-paciente. Por outro lado, o ofício das parteiras tradicionais é uma prática que ocorre em ambientes domésticos, inclui o cuidado com a parturiente antes, durante e pós-parto e está intimamente ligado à ancestralidade feminina, processo natural e fisiológico das comunidades (BARBOZA E MOTA, 2016).

As pesquisadoras Kappaun e Da Costa (2020), no artigo sobre a institucionalização do parto e as práticas de violências obstétricas, demonstram que o partejar foi dominado pelo controle soberano do patriarcado, que modificou o parto para um lugar onde o homem decide sobre a vida feminina, da parturiente e define a quantidade de filhos a mulher pode ter. Mas é indiscutível que as práticas obstétricas iniciaram com as parteiras tradicionais e que os poucos médicos-cirurgiões que existiam eram chamados apenas em casos de complicações.

Assim, com essa mudança, iniciou-se um processo de tentativa de exclusão das parteiras tradicionais do ambiente do parto. Essa desqualificação da parteira era uma parte importante do plano de institucionalização do parto. As mulheres não queriam parir em hospitais e, para convencê-las, fez-se necessário desqualificar a imagem da parteira.

Para levar o parto ao ambiente hospitalar, a mulher começou a ser hospitalizada, sedada

e imobilizada, como acentuam as estudiosas Kappaun e Da Costa (2020, p. 78): “as mulheres passaram a permanecer internadas em quartos coletivos [...] sem qualquer privacidade, tornaram-se sujeitos passivos diante das regras dos médicos e enfermeiros, sendo privadas da presença de uma pessoa de sua confiança para apoiá-las”. Saccaro explicita ainda que:

O avanço da medicina obstétrica proporcionou e proporciona inúmeros ganhos ante a possibilidade real de morte da mulher e da criança durante o parto, ou de ambos sofrerem lesões permanentes. Foram criados importantes instrumentos de monitoramento fetal, exames que preveem doenças e complicações, analgesia, além de técnicas como a cesárea e o fórceps, que podem ser necessárias em situações de risco. Apesar do avanço, modificou-se a visão sobre o parto. Antes visto como um evento fisiológico e natural, quase instintivo, o parto (de risco ou não) passou a ser visto como patológico, de caráter médico, que exige cuidado e atenção constante desse profissional, ou ainda, que depende essencialmente desse profissional para o sucesso (SACCARO, 2009, p. 45).

Dessarte, o conhecimento soberano passa a ser do médico. O efeito dessa mudança de assistência ao parto foi observado no aumento do índice de cesarianas no mundo – cirurgia que deve ser realizada somente quando há evidências de complicações para a gestante e/ou o bebê.

Outro fator importante na discussão sobre a hospitalização do parto são as violências institucionais que foram surgindo com o avanço tecnológico, pois os profissionais ocuparam um lugar de saber onde não respeitavam as mães²⁴ e os bebês: “pesquisas comprovam que cotidianamente, as condutas de alguns profissionais desta área, evidenciam práticas de caráter extremamente autoritário, utiliza palavras depreciativas, ameaças e repreensões em desfavor das parturientes”, explicam Kappaun e Da Costa (2020, p. 80).

Os debates permeavam também as observações de que a mulher e o bebê precisavam criar um elo logo após o parto. Além disso, as evidências apontavam que as anestésias gerais poderiam trazer complicações no pós-parto, com isso, foi adotada a anestesia local (KAPPAUN E DA COSTA, 2020). Após esta constatação, nos anos 1950, iniciou-se um movimento pela humanização do parto²⁵ nos EUA; ocorreram amplas discussões, e em 1970 foram criados centros de saúde feministas, buscando-se compreender a assistência ao parto em direitos reprodutivos e sexuais, conforme Saccaro (2009).

²⁴ De acordo com Neto (2019, p. 37) o discurso sobre o papel da mãe foi desenvolvido para reforçar a ideia de atividades propriamente ditas na maternidade feminina. “Ser mãe, segundo os médicos e higienistas do período (séc. XX), era seguir os instintos e natureza do próprio corpo feminino, numa espécie de determinação biológica, ou seja, a mulher naturalmente nascia para ser mãe”.

²⁵ A humanização é a garantia de melhoria da qualidade do atendimento hospitalar, representa que a assistência a gestante, bebê e família, foram planejados para garantir que o processo de parto seja o mais saudável e seguro possível, respeitando as leis e o desejo da mãe. (WOLFF e MOURA, 2004). Além disso, a humanização tem vários outros sentidos para saber mais: Diniz (2005).

Frente às discussões dissertadas, observa-se que as manifestações apresentadas e impostas para institucionalizar o parto são discursos que têm na sua origem o desejo e o poder. Na obra *Ordem do discurso*, Foucault (1970, p. 3) explica que “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas é aquilo pelo qual e com o qual se luta, é o próprio poder de que procuramos assenhorear-nos”. Para o filósofo, há três grandes sistemas de exclusão que incorrem sobre o discurso: “a palavra interdita, a partilha da loucura e a vontade de verdade, foi no terceiro que eu mais me demorei” e esses processos de controle partem do exterior para o sujeito, e podem isolar e excluir grupos.

Com o início da medicina obstétrica e o ensino nas universidades, propagaram-se discursos que buscam a exclusão das parteiras desse campo de conhecimento. De acordo com Foucault (1970, pp. 15-16), isso ocorre porque “todo o sistema de educação é uma maneira política de manter ou de modificar a apropriação dos discursos, com os saberes e os poderes que estes trazem consigo”. Diante disso, o teórico social questiona se esse sistema de ensino é, portanto, a qualificação, a ritualização dos sujeitos e falas, injunção de doutrinas e apropriação de saberes e poderes. Então:

O discurso nada mais é do que o reflexo de uma verdade que está sempre a nascer diante dos seus olhos; e por fim, quando tudo pode tomar a forma do discurso, quando tudo se pode dizer e o discurso se pode dizer a propósito de tudo, é porque todas as coisas que manifestaram e ofereceram o seu sentido podem reentrar na interioridade silenciosa da consciência de si (FOUCAULT, 1970, p. 17)

Isto significa que o discurso, para Foucault (1970), é jogo de escrita, leitura, intercâmbio e que impõem os signos, desta forma, todos os discursos apresentados desde o século XV, a caça às bruxas e hospitalização dos partos são imposições sob o saber das mulheres e, conseqüentemente, das parteiras tradicionais.

Em síntese, Costa (2000, p. 7) ressalta que, ao tratar sobre parto, parteiras, corpo feminino e todos os demais assuntos que envolvem esse mundo, são temáticas muitas vezes polêmicas e admiráveis por ser um momento fascinante, que é o nascimento de um “novo-ser”. Acaba-se, com frequência, esquecendo do “ser-que-gera”, ou melhor dizendo, a mulher que “cuja saúde é sempre vista a partir do seu caráter reprodutivo, e paradoxalmente lhe é negado decidir sobre o que se passa em seu próprio corpo no momento do parto” e os profissionais que se apropriam desse momento e decidem sobre como parir o fazem com a legitimidade do poder. Assim, na próxima subdivisão, iremos discorrer sobre a formação das parteiras tradicionais no Brasil para compreender como o Estado buscou controlar o ofício desde o século XV.

2.3 FORMAÇÃO DAS PARTEIRAS TRADICIONAIS NAS FACULDADES DE MEDICINA

As parteiras tradicionais são mulheres que atuam em suas comunidades na assistência ao parto. Para além disso, as parteiras tradicionais, como também são conhecidas as parteiras, têm conhecimentos milenares repassados de geração em geração sobre amamentação, corpo feminino, aborto e doenças, além de serem referência na resolução de conflitos que envolvam as famílias da comunidade local, e, por conta de toda afetividade, são chamadas de mães e comadres²⁶, de acordo com Elaine Müller e Júlia Morim, (2007) que pesquisam sobre partejar tradicional pelo viés da antropologia.

Além disso, é importante pensar que a parteira tradicional brasileira não é unicamente uma herdeira direta das bruxas que foram queimadas, e sim uma herdeira de saberes de mulheres africanas, que foram escravizadas, continuaram parindo seus filhos, assim como das mulheres indígenas.

Porém, pouco é abordado sobre a gravidez, “a preparação para o parto e os primeiros cuidados com os recém-nascidos filhos de cativas. Certamente, entravam em ação parteiras e mulheres mais velhas — muitas delas africanas — para amparar e dar assistência às escravizadas” (GOMES; LAURIANO; SCHWARCZ, 2021, p. 359).

Essas mulheres são conhecidas nas comunidades e nas escritas científicas como: “curiosas”, “práticas”, “leigas” e “médicas” da comunidade em que vivem, conforme Iraci Barroso (2001, p.27), que realizou a sua pesquisa de mestrado pelo ponto de vista da história e memória. Já na língua portuguesa, o termo comadre foi muito utilizado e significa ‘com a mãe’, que, “em inglês, o termo correspondente seria midwife, que também quer dizer ‘com a mulher’, ou seja, aquela que tem a função de acompanhar outra mulher. Na França, a parteira instruída tornou-se *sage-femme* ou ‘mulher sábia’” (BARRETO, 2008. p. 903). As parteiras tradicionais brasileiras, assim como as europeias, cumpriam os mesmos papéis, de acordo com a historiadora Maria Barreto (2008, p. 903):

[...] partejavam, examinavam amas-de-leite, cuidavam da mãe e do recém-nascido, levavam à pia batismal as crianças que ajudaram a vir ao mundo; eram convocadas como peritas em exames médico-legais quando o assunto era virgindade; passavam atestado de saúde e de doença; sangravam, vacinavam, faziam abortos, ofereciam crianças para adoção; tratavam da infertilidade e das doenças de mulheres.

²⁶ “Comadre era um termo bastante recorrente, utilizado provavelmente em decorrência da associação entre assistência ao parto e compadrio. Era comum as parteiras se tornarem madrinhas das crianças às quais ajudavam a vir ao mundo, tornando-se ‘comadres’ das parturientes” (FERREIRA, 1969, p. 660)

Em relação à formação, as parteiras poderiam ser “ocasionais” ou “de ofício”, sendo que as da primeira categoria:

colocavam-se como responsáveis pelo parto ou como auxiliares deste esporadicamente, e não possuíam essa atividade como profissão principal ou secundária; já as de ofício consideravam o cuidado no partejar como uma profissão, este grupo se divide em ‘leigas’, ‘examinadas’ e ‘diplomadas.’ (BARRETO, 2008. p. 905).

Isto é, as leigas possuíam conhecimento empírico-sensorial; as examinadas tinham que ser avaliadas por um cirurgião da Fisicatura-mor²⁷, órgão que realizava a regulamentação e fiscalização das parteiras. O processo de classificação ocorria após as comadres responderem questões teóricas e práticas sobre o parto. As mulheres, então, “recebiam uma carta que as autorizava a praticar a arte de partejar. Há que ponderar que, para responder às perguntas, a candidata tinha algum contato com os manuais de cirurgia editados especialmente para aquele objetivo”, e as parteiras tradicionais diplomadas eram as mulheres que se ‘qualificavam’ ao cursar obstetrícia na Faculdade de Medicina da Bahia ou do Rio de Janeiro a partir de 1832 (BARRETO, 2008. p. 903).

No Brasil, a regulamentação ganhou forças a partir de 1521 quando o rei português D. Manuel I criou o Regimento do Físico-mor, “esse documento tratou globalmente das atividades relacionadas às artes de curar, exercidas por físicos, cirurgiões, barbeiros, boticários, sangradores e parteiras e curandeiras”, este texto teve validade até o século XIX (BARRETO, 2008. p. 906).

Já as parteiras diplomadas tinham que se especializar em conformidade com o Decreto nº 1387, 28 de abril de 1854 e a autorização para realizar a matrícula para se regulamentar a profissão de parteira deveria ser cedida pelo pai, caso a mulher fosse solteira, e, se casada, o documento deveria ser assinado pelo marido. A candidata precisaria ter conhecimento pleno da língua portuguesa, francesa e operações matemáticas. O Curso de Partos era teórico e a prática era realizada em manequim, o que gerou muitas críticas e suscitou o pedido de um local mais amplo e arejado para as gestantes, já que os estudantes faziam as observações sob o corpo da parturiente. O pedido foi atendido em 1876 com a criação da enfermaria especial de partos e

²⁷ O cargo de físico-mor do Reino, Estados e Domínios Ultramarinos foi estabelecido pelo decreto de 7 de fevereiro de 1808, durante a estada da corte portuguesa na Bahia [...] O físico-mor e seus delegados eram responsáveis, no Brasil, pelo controle da medicina exercida por diferentes curadores, como físicos, cirurgiões, barbeiros, sangradores e parteiras. Cabia-lhes ainda fiscalizar as boticas e o comércio de drogas, devendo inspecionar periodicamente o estado de conservação dos estabelecimentos e dos medicamentos vendidos, bem como os preços praticados (CABRAL, 2011, p. 1)

moléstias de mulheres no Hospital São Cristóvão, autorizado pela Santa Casa da Misericórdia da Bahia, sob gestão do Barão de Itapoan, Adriano Alves de Lima Gordilho, professor da Faculdade desde 1856 e responsável pela cadeira de Partos em 1875 (BARRETO, 2008).

Para participar do curso, a idade mínima era de 16 anos. Além dos pré-requisitos citados acima, as estudantes deveriam “apresentar um atestado de bons costumes passado pelo juiz de paz da freguesia onde moravam, o que aliás não era pedido para os alunos do curso de Medicina, nem para os de Farmácia” (MOTT, 1999, p. 136), e elas também tinham que pagar o valor de 20 mil réis para se matricular. Todas as exigências tinham o objetivo de atrair acadêmicas jovens e sem experiência no partejar tradicional, segundo a historiadora e feminista Maria Lucia Mott (1999).

A lei que regulamentou os cursos estabelecia que as aulas deveriam ser ministradas pelo “professor do curso de Medicina, da cadeira de Partos, moléstia de mulheres peçadas e paridas, e de meninos recém-nascidos”. No Rio de Janeiro, o docente responsável era Francisco Júlio Xavier, as estudantes tinham aulas teóricas, práticas e uma das medidas, não tão corretas, era “assistir os partos das escravas em casas de conhecidos” (*idem*). Tais medidas sofreram modificações após críticas e, em 1854, o ensino médico, inclusive os cursos para as parteiras, sofreu alterações. Uma delas foi a idade mínima exigida, que passou a ser 21 anos (MOTT, 1999, p. 136). Ademais a autora explana que:

O cirurgião prometia que quando as alunas voltassem para as províncias, levariam o instrumento necessário à vacinação para fazê-lo todas as vezes que fosse preciso; conhecendo, contudo, o meio de conservar [o pus vacínico], o que podem obter das crianças confiadas aos seus cuidados. [...] Aprenderiam, ainda, a fazer as operações específicas à parturição e a sangrar, para que pudessem praticar esta operação, necessária e indispensável em muitos casos, antes ou no ato mesmo do parto. As alunas que demonstrassem maior aptidão seriam nomeadas parteiras; as instruídas seriam assistentes de serviço por um determinado tempo; e as demais fariam a repetição das manobras, no próprio estabelecimento. As alunas aprovadas nos exames receberiam um diploma e estariam habilitadas para atuar em todo o Império. Levariam consigo um livro sobre a arte de partejar, adaptado às parteiras, de autoria do professor, com os ensinamentos teóricos e práticos necessários ao ofício e sobre os cuidados com as mães e filhos servindo-lhes a dita obra para conservarem sempre claras as ideias e as poderem comunicar sem alteração a outras pessoas (MOTT, 1999, p. 136).

A historiadora Mott (2001) acrescenta que as parteiras precisavam registrar o diploma na Inspetoria Geral de Higiene da Corte e, caso ocorresse mudança da província, as profissionais precisariam registrar-se novamente. Segundo Mott (1999), a primeira parteira formada no Curso de Partos no Brasil foi Mme. Durocher, em 1871, ao ingressar na Imperial Academia de Medicina.

Todavia, na Faculdade de Medicina da Bahia, no século XIX, apenas duas parteiras se formaram — e, segundo Barreto (2008), as datas antecedem a formação de Mme. Durocher — a Joanna Maria Vieira, em 11 de novembro de 1843, e Maria Leopoldina de Souza Pitanga, em 9 de novembro de 1847. Duas outras validaram o diploma, a portuguesa Aurora das Dores Leitão, em 9 de novembro de 1847, e Mathilde Bertelli. A pouca adesão à qualificação pode se explicar tanto pela falta de aulas práticas quanto pelas exigências para participar do curso, pois excluía-se um número significativo de mulheres racializadas e não letradas de classe baixa, ou seja:

Para essas mulheres, o parto enquanto evento social e natural não precisava ser ensinado nas escolas. Muitas mulheres da elite baiana e das camadas médias engajaram-se em projetos de educação feminina a partir da segunda metade do século XIX, mas poucas se sentiram atraídas pelo curso de partos. Apesar das ações de regulamentação da ‘arte de partejar’, dos cursos em obstetrícia, e dos recursos técnicos e farmacológicos (fórceps, anestesia, assepsia e antisepsia), a busca dos homens—cirurgiões e médicos—por um lugar aos pés do leito da mulher em trabalho de parto não se processou sem resistências, em parte explicadas pelos preceitos morais que rejeitavam a ideia de homens com a atribuição de tocar o corpo das mulheres, especialmente as ‘partes pudendas’ (BARRETO, 2008, p. 909).

Após a criação do curso de parto e da regulamentação Fisio-Mor, nos anos de 1834 e 1878, no Rio de Janeiro, os fiscais começaram a localizar os profissionais que praticavam a cura sem autorização para puni-los, incluindo as parteiras tradicionais. Já na Bahia, as comadres não sofreram com tanta represália (ou não há tantas evidências históricas), assim: “essa leniência por parte daqueles que deveriam ‘vigiar e punir’ levou os médicos a bradar contra os curandeiros e as parteiras nas páginas dos periódicos leigos e especializados e a responsabilizarem as instâncias fiscalizadoras por inoperância” (BARRETO, 2008, p. 911). Mesmo com todas as medidas para institucionalizar o parto, as ações não foram bem aceitas pelas gestantes, pois, “ao longo do Oitocentos, as gestantes que deram à luz no referido hospital estiveram internadas por outros motivos que não a gravidez e o parto” (BARRETO, 2008, p. 908).

Destarte, no Brasil, foi instituído o Decreto 94.406, de 08 de julho de 1987, que explicita sobre o exercício da Enfermagem, que incluiu as parteiras como profissionais desse grupo. Porém, a lei só reconhece as parteiras diplomadas por curso de parto e com conhecimentos da medicina moderna. Do mesmo modo, as parteiras são reconhecidas como trabalhadoras em serviço de apoio à saúde pelo Ministério do Trabalho e Emprego, de acordo com a Classificação Brasileira de Ocupações (CBO), sob o código 5151.15.

As políticas de saúde que continuaram a formação das parteiras tradicionais com capacitações, kit para atendimentos e inclusão no SUS são analisadas no subtópico 3.3 desta dissertação.

3 PARTEIRAS TRADICIONAIS: CATEGORIA POLÍTICA

Parteiras tradicionais é uma categoria política que não foi construída pelas parteiras, mas por organizações políticas que se debruçam em torno dos saberes e as conduzem a adotar essa terminologia, principalmente entre estudos acadêmicos e movimentos de mulheres. Neste capítulo, será abordado a realidade das parteiras tradicionais do Piauí, o papel dos feminismos nas políticas públicas nos anos de 1990, assim como as Organizações Não Governamentais (ONG's). A análise é realizada a partir das teorias do cuidado, dororidade e interseccionalidade.

3.1. SABERES E PRÁTICAS DAS PARTEIRAS TRADICIONAIS NO BRASIL

Para as parteiras tradicionais, as ervas, chás de folhas e raízes salvam vidas e podem ser plantadas nos quintais e têm origem ancestral. No Amapá, as parteiras tradicionais utilizam: alfazema, alecrim, erva-doce, anis, arruda, erva-cidreira, hortelã, quina, alfavaca, sálvia, sene, chicória, etc. Para cada doença, existe o saber da cura de acordo com as parteiras tradicionais entrevistadas por Barroso (2001).

O uso de ervas durante o trabalho de parto é antigo. Mãe Luzia (1860-1957), nascida em Macapá- PA, é descendente de povos bantu e costumava atender as parturientes sempre que era chamada:

Nas ocasiões em que trabalhava como parteira, Luzia virava “santa”. O certo é que filhas de “doutores” ou aquelas mais pobres sempre contavam com seu auxílio. Ela saía carregando uma trouxinha com os unguentos, andiroba, pracaxi, copaíba e outros segredos herdados de seus ancestrais. E foram milhares de bebês que ajudou a nascer, nos seus mais de cem anos de vida (GOMES; LAURIANO; SCHAWARCZ, 2021, p. 674).

Além disso, Mãe Luzia cuidava dos pobres, lhes oferecia medicamentos caseiros, benzia as crianças e os curava dos males. Ela aprendeu o ofício com sua mãe e sua Vó Guardiana, que sempre a chamava quando necessitava de auxílio: “Quando esta morreu, Luzia, seguindo a tradição das parteiras negras e africanas, passou a atender aquelas que a procuravam. Tudo era muito rudimentar, e ela recebia as grávidas numa estrutura de taipa”, como contam Gomes, Lauriano e Schawarcz (2021, p. 673) pela ótica historiográfica.

Por seu trabalho prestado à comunidade, Luzia foi contratada pela prefeitura e recebia um valor fixo por parto: “Luiza já sabia como ajudar uma grávida na hora de dar à luz. E a parteira fez com que tantas crianças viessem ao mundo que o prefeito Coriolano Jucá (1856-1938) lhe atribuiu o título de Mãe Luzia: ela foi a mãe de muitos” (GOMES; LAURIANO;

SCHAWARCZ, 2021, p. 674- 675). Com o falecimento da parteira aos 103 anos, o ofício continuou a ser perpetuado por Vó Juliana. A parteira recebeu, homenagens que um hospital foi denominado de Hospital da Mulher Mãe Luzia, em 1953, e também quando a Rede de Parteiras Tradicionais do Amapá a eternizou em 1996, confirmando que ela ainda continua a ser uma referência sobre os saberes ancestrais que foram trazidos da África e aplicados no Brasil, segundo Gomes, Lauriano e Schawarcz (2021)..

No estado do Rio de Janeiro, Sheila Batista (2016)²⁸ conversou com cinco parteiras tradicionais e duas parteiras hospitalares vivas para a sua dissertação na área de Políticas Sociais. Junto a essas mulheres, foi possível observar que o conhecimento é repassado oralmente para as parteiras tradicionais mais novas. Além disso, o compartilhamento sobre o conhecimento do corpo feminino é baseado na fé e na força da espiritualidade. A oração para Nossa Senhora da Conceição e Nossa Senhora do Bom Parto, por exemplo, fazem parte do rito durante o trabalho de parto.

No texto *Práticas de cuidado de parteiras e mulheres quilombolas à luz da antropologia interpretativa*, Joenilton Bonfim *et. al.* (2018) tiveram contato com 12 sujeitas em 2014, sendo duas parteiras tradicionais e dez mulheres que tiveram auxílio das comadres no partear, moradoras de uma comunidade tradicional de remanescentes quilombolas do Sertão Produtivo do estado da Bahia. Em relação à idade das parteiras, as entrevistadas tinham entre 70 e 80 anos e as mulheres possuíam de 32 a 53 anos; “quanto à religião que professam, metade afirmou ser católica e a outra metade, evangélica. Uma das parteiras declarou que além de católica, é adepta das práticas do Candomblé” (BONFIM *et. al.*,2018, p. 1)

Conforme Bonfim, *et. al.* (2018, p. 5), através da concepção do cuidado, as parteiras entrevistadas afirmaram que nenhuma mãe ou criança morreram em suas mãos, mas que já tiveram complicações no auxílio ao parto, “segundo elas, nesses casos, recorrem ao auxílio divino e ao uso de remédios caseiros, como chás, óleo preto, banha de galinha e sebo de carneiro”. Após o parto, muitas vezes, a parteira fica alguns dias na casa da puérpera acompanhando o recém-nascido, “observando possíveis intercorrências e realizando alguns cuidados, como preparo de banho de plantas medicinais para a mulher e banho na criança, com atenção especial para o coto umbilical”, assim,

²⁸ Trechos do artigo da pesquisadora intitulado Guardiãs da vida: revisão sobre as políticas públicas para parteiras tradicionais¹², apresentado na categoria comunicação oral e divulgado nos Anais do X Workshop Nacional e I Internacional de Educação Contextualizada para a Convivência com o Semiárido Brasileiro Educação Contextualizada, Diálogos e Conflitos Interculturais: Entre o Local e o Global. Ver em: <https://xwecsab.wixsite.com/unebdch3/anais>

As plantas medicinais utilizadas para os banhos de assento que mais apareceram nas falas das entrevistadas foram aroeira, quixabeira, umbuzeiro e umburana, plantas que fazem parte da flora da região e, de acordo com o conhecimento popular, funcionam como agente anti-inflamatório. O banho é preparado a partir do cozimento das folhas e/ou das cascas do caule, e depois de frio é usado para a higienização da genitália externa. As orientações dadas pelas parteiras no pós-parto são no sentido de não forçar a região pélvica, evitando possíveis hemorragias (BONFIM. *et. al.*, 2018, p. 6),

Nas décadas de 1980 e 1990, as parteiras aconselhavam as mães a tomar banho 15 dias após o parto e a lavar a cabeça apenas depois de 30 dias. Atualmente, as parteiras quilombolas recomendam que as parturientes evitem pegar peso e se aproximar do fogo: essas e outras recomendações são mutáveis, assim como a cultura. Outro cuidado que as comadres fazem é o “uso de uma faixa, que podia ser de atadura, tecido e/ou fralda de tecido, que era envolta em todo o abdômen do recém-nascido, fazendo uma leve compressão”, a medida é uma forma de não deixar as moscas pousarem sob o coto umbilical, ajudar na mumificação e proteger durante o banho, pois não era benéfico molhar o local (BONFIM *et.al.*, 2018, p. 6).

Em Santana, no Amapá, Raysa Nascimento, que em sua dissertação escreveu sobre partejar pelo prisma do processo de aprendizagem das técnicas, descreveu que as parteiras que atuam na zona urbana vão à casa das parturientes após o parto pelo menos uma vez ao dia para preparar remédios e verificar se está tudo bem com a mãe e o bebê. Já, na zona rural, as parteiras tradicionais chegam a ficar na casa da gestante durante oito dias após o parto: isso ocorre pela distância entre as moradias e o “período (que) compreende o nascimento até a queda do umbigo da criança” (NASCIMENTO, 2018, p. 70).

No mesmo sentido, conforme Nascimento (2018, p. 74), o partejar tradicional “se enquadra dentro do conceito de prática quando o partejar atribui um papel social à pessoa que produz o ato, além de que essa prática tem implicações políticas uma vez que trata de um atendimento à saúde”. A pesquisadora evidencia, ainda, que o início no partejar não ocorre de forma intencional, pois a maioria das comadres não planejaram iniciar no ofício, “mas que com o desdobramento da situação acabou por ganhar implicações políticas mesmo que não intencionais”; assim, uma mulher se torna aparadeira a partir da prática e produz transformações na sociedade.

Nascimento (2018, p.75) acrescenta que toda bagagem de conhecimento adquirida no “partejar tradicional, [...] é um conjunto de atendimentos com técnicas de cuidado próprias das parteiras tradicionais, técnicas essas desenvolvidas durante suas vivências junto de familiares ou mulheres parteiras com as quais tiveram contato” durante a vida e foram aperfeiçoadas no decorrer do ofício. Bonfim *et.al.* concordam ao afirmarem que:

O papel das parteiras para a Promoção da Saúde ao serem escolhidas para assistência das mulheres quilombolas durante o pré-natal, o parto e o puerpério, tendo em vista que o conhecimento dessas parteiras, integrado com os serviços de saúde e com supervisão, poderão contribuir para a redução da mortalidade materna da população quilombola. Ainda, no âmbito da promoção à saúde da população negra e de comunidades tradicionais, as práticas de cuidado cultural desenvolvidas por parteiras quilombolas durante o ciclo gravídico-puerperal possibilitam a reflexão de que o estímulo às práticas de cuidado alternativos são importantes para a manutenção de costumes organizados socialmente e de tecnologia leves, desenvolvidas ao longo da construção histórica das comunidades culturais (BONFIM, *et.al.* 2018, p. 8).

Na mesma perspectiva, por meio das teorias sobre memória e linguagens, Zoraide Cruz (2019, p. 155) evidenciou que, assim como as parteiras quilombolas baianas, as cinco mulheres que possuem entre 78 e 100 anos, analfabetas, viúvas, aposentadas, de religião católica e candomblé, com mais de 20 anos de experiência no partejar tradicional, que foram entrevistadas para o texto *O ato de partejar: memórias, saberes e práticas de parteiras tradicionais do sudoeste baiano*, também não exigiam pagamento para realizar o auxílio no parto e a moeda de troca era a solidariedade. “Uma vez que o ofício de ser parteira era considerado como um dom, era sagrado, não se admitia pagamento, pois o que é sagrado, dado por Deus, não se pode vender, mas apenas trocar”, em alguns casos a parteira recebia doação de “uma galinha, raiz de aipim, farinha, alimentos”, o que ocorria quando a família tinha condições para presentear as parteiras.

As parteiras baianas que conversaram com Cruz (2019, p. 165) explicaram que, ao chegar na casa da parturiente, “examinavam a posição fetal apalpando o abdômen da mulher” e compreendiam que a melhor posição para o nascimento do feto seria a “apresentação cefálica, ou seja, de cabeça para baixo. Se o feto estivesse na posição cefálica, o parto iria transcorrer sem dificuldades, o ritual de espera se mantinha conforme o normal, banhos, massagens, comida”, mas, se tivesse atravessado, era necessário realizar a manobra de “emborcação”. Já durante o parto:

A puxação também era requerida, principalmente se a parteira não tinha acompanhado a gestante antes daquele momento. [...] podemos verificar que a massagem nas “cadeiras e na barriga” era a primeira atividade que elas faziam, uma espécie de diagnóstico da apresentação do feto. [...] elas perceberam que tudo transcorria normalmente e ainda precisariam esperar um tempo para a expulsão do feto e da placenta, assim poderiam esperar de forma mais tranquila e com os cuidados devidos, como acalmar as mulheres, pedir que caminhasse, que comesse, tomasse chá, dar banhos de folhas, e, com certeza, as massagens com óleo no ventre dessas mulheres eram indispensáveis, pois, além de fazerem a parteira perceber as contrações e suas intensidades, serviam também para deixar a mulher mais tranquila porque não estava sozinha, a parteira estava ali com ela (CRUZ, 2019, p. 167).

Sucintamente, as parteiras apresentadas neste tópico concordam ao acreditarem que o

conhecimento adquirido é um dom de Deus, “que nasceram predestinadas a exercer a atividade de parteira”, elas não reconhecem esse cuidado como ato solidário e sim como um chamado do propósito divino. A parteiras veem a medicina como uma alternativa para quem pode se deslocar até a cidade e que o momento do parto era “sagrado, cheio de mistérios, e os médicos desconheciam esse mistério e nunca poderiam saber, a ciência era masculina”, o que difere da assistência tradicional (CRUZ, 2019, p. 193-194).

No tópico a seguir, foi apresentada uma discussão sobre como os discursos feministas contribuíram para a luta dos direitos reprodutivos e sexuais das mulheres. Essa abordagem é importante, considerando que o ofício das parteiras está diretamente ligado à saúde das mulheres. Como discutido neste trabalho, também mostra como as parteiras tradicionais, por muito tempo, não foram pautadas nas lutas feministas, mas foram impulsionadas pela emancipação feminina.

3.2. FEMINISMOS, POLÍTICAS PÚBLICAS E ONG'S

Compreende-se o feminismo como um movimento que trouxe grandes contribuições para as lutas das mulheres, mas também se entende que o feminismo branco/europeu/midiático, que foi abordado adiante, deixou muitas mulheres de fora das pautas. Entre elas, mulheres negras, lésbicas, indígenas, ribeirinhas e camponesas, por exemplo, que estão inseridas no contexto de colonização, patriarcado e racismo no Brasil e que inclui diretamente as parteiras tradicionais. Assim, nesta subdivisão, serão discutidas algumas vertentes dos feminismos e como o feminismo descolonial contribui para começar a incluir o conhecimento gerado na práxis dessas mulheres para dentro da academia e da luta feminista.

Preliminarmente, segundo bell hooks²⁹ (2010), não se nasce feminista, se forma feminista, isso quer dizer que só porque uma pessoa nasce no sexo feminino, ela não necessariamente apoia políticas feministas. Além disso, o movimento nasceu em pequenos grupos e muitas mulheres nem tinham formação acadêmica, portanto, as discussões iniciaram por parte de mulheres ativistas.

No livro *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*, bell hooks (2010) desenvolve uma crítica sobre o feminismo ao ponto que questiona que as teorias feministas se tornaram um ambiente academicista e com palavras que não são de entendimento de toda

²⁹ bell hooks é escrito em minúsculo, pois o pseudônimo escolhido por Gloria Jean Watkins é uma homenagem à sua avó.

sociedade, assim, em sua obra, a autora expõe que muitas vezes, ao perguntar às pessoas sobre o feminismo, sempre respondem que nunca tiveram contato direto com leituras ou pensadoras e que “o feminismo se trata de um bando de mulheres bravas que querem ser iguais aos homens. Essas pessoas nem pensam que feminismo tem a ver com direitos – é sobre mulheres adquirirem direitos iguais” (HOOKS, 2010, p. 12).

Em outros termos, muitos acreditam que o movimento é anti-homem, isso porque o que sabem sobre o feminismo é o que veem na comunicação de massa, onde o movimento intensifica a discussão sobre paridade salarial, divisão do trabalho doméstico e da maternidade, direito ao aborto, lutam contra o estupro e violência doméstica.

Neste cenário, bell hooks (2010) explica que esse entendimento sobre o feminismo também foi originado no princípio do movimento, que tinha como pauta principal a luta pela libertação da mulher. Posto isso, a pesquisadora define em poucas palavras: “o feminismo é um movimento para acabar com sexismo, exploração sexista e opressão” (HOOKS, 2010, p. 13). A estudiosa ressalta que, no início das organizações feministas, as mulheres negras não ganharam destaque, pois eram vistas como revolucionárias e não concordavam com as discussões do feminismo branco, em que havia apenas uma divisão entre homem/mulher, pautando questões que norteadas apenas pelo patriarcado.

Mesmo antes de raça se tornar uma questão debatida nos círculos feministas, estava claro para as mulheres negras (e para as revolucionárias aliadas da luta) que jamais alcançariam igualdade dentro do patriarcado capitalista de supremacia branca existente. Desde seu início, o movimento feminista foi polarizado. Pensadoras reformistas escolheram enfatizar a igualdade de gênero. Pensadoras revolucionárias não queriam apenas alterar o sistema existente para que mulheres tivessem mais direitos. Queríamos transformar aquele sistema para acabar com o patriarcado. Como a mídia de massa patriarcal não estava interessada na visão mais revolucionária, nunca recebeu atenção da imprensa dominante. A noção de “libertação da mulher” que pegou–e ainda está no imaginário do público –era aquela que representava mulheres querendo o que os homens tinham. E essa era a ideia mais fácil de realizar. Mudanças na economia do país, depressão econômica, desemprego etc. criaram um clima favorável para que cidadãos de nossa nação aceitassem noção de igualdade de gênero no mercado de trabalho (bell hooks, 2010, p. 18).

Neste mesmo sentido, Ballestrin (2020) explica no texto *Feminismo De(s)colonial como Feminismo Subalterno Latino-Americano* que o feminismo é um movimento de grande relevância da globalização³⁰ no quesito de alcance a diversas desigualdades, principalmente

³⁰ “A globalização se refere àqueles processos, atuantes numa escala global, que atravessam fronteiras nacionais, integrando e conectando comunidades e organizações em novas combinações de espaço-tempo, tornando o mundo, em realidade e em experiência, mais interconectado. A globalização implica um movimento de distanciamento da ideia sociológica clássica da “sociedade” como um sistema bem delimitado e sua substituição por uma perspectiva

levando em consideração os aspectos de “inovação teórica, intervenção social, atuação política e resistência democrática” (BALLESTRIN, 2020, p. 1).

Na publicação *Diferença, diversidade, diferenciação*, Brah (2006) propõe que os feminismos negro e o branco não precisam ser definidos como categorias fixas e opostas, em contrapartida pensar em um contexto histórico de práxis teóricas e discursivas em fluxo. Brah (2006, p. 331) acrescenta que:

De modo semelhante, argumentarei que a análise das interconexões entre racismo, classe, gênero, sexualidade ou qualquer outro marcador de “diferença” deve levar em conta a posição dos diferentes racismos entre si. Acima de tudo, sublinho a importância de uma macro análise que estude as inter-relações das várias formas de diferenciação social, empírica e historicamente, mas sem necessariamente derivar todas elas de uma só instância.

Sobre o movimento feminista, temos as fases dos feminismos sendo definidas como ondas, ou seja, períodos que descrevem a história das vitórias das mulheres na luta por direitos civis, políticos e sociais (BALLESTRIN, 2020). Em relação aos direitos alcançados pelos feminismos, na primeira onda, pode-se destacar o direito “ao voto e à propriedade, o acesso à educação e, mais lentamente, o direito a deixar um casamento, (estes) criaram um contexto favorável para o acesso ao trabalho remunerado, o que por sua vez aumentou potencialmente a independência das mulheres” (BIROLI, 2016, p. 729), destaca-se que essas foram conquistas que chegaram de forma diferente às mulheres.

No começo da década de 1980, o “nós” feminista foi atacado com justiça pelas mulheres de cor que diziam que aquele “nós” era invariavelmente branco e que em vez de solidificar o movimento, era a própria fonte de uma dolorosa divisão. O esforço para caracterizar uma especificidade feminina recorrendo à maternidade, seja biológica ou social, produz uma formação de facções semelhante e até uma rejeição completa do feminismo, pois é certo que nem todas as mulheres são mães: algumas não podem sê-lo, algumas são jovens ou velhas demais para sê-lo, outras escolhem não o ser, e para algumas que são mães, esse não é necessariamente o ponto central de sua politização no feminismo. Eu diria que qualquer esforço para dar conteúdo universal ou específico à categoria mulheres, supondo-se que essa garantia de solidariedade é exigida de antemão, produzirá necessariamente facções e que a “identidade” como ponto de partida jamais se sustenta como base sólida de um movimento político feminista. As categorias de identidade nunca são meramente descritivas, mas sempre normativas e como tal, exclusivistas (BUTLER, 1998, p. 24).

Nessa conjuntura, muitas vezes as reflexões sobre os direitos feministas surgem no Ocidente e logo se espalharam para o restante do mundo de forma progressiva. Entretanto, os

que se concentra na forma como a vida social está ordenada ao longo do tempo e do espaço.” (HALL, 2006, p. 67-68)

feminismos buscam, desde 1980, ser mais inclusivos ao tratar das diversas identidades femininas, ou melhor, “cada vez mais representativo de outros contextos regionais, nacionais e locais, dada a diversificação das histórias e trajetórias das lutas feministas” (BALLESTRIN, 2020, p. 2).

Nesta perspectiva, Brah (2006) explana que, desde o período pós-guerra, as feministas lutam para desenraizar as desigualdades que surgem a partir da diferença sexual e são baseadas em teorias biológicas, sendo que estas são utilizadas para definir o papel da mulher na sociedade. A autora observa, ainda, que:

A despeito da evidência de que as “diferenças dos sexos” no comportamento cognitivo entre crianças são pequenas e a semelhança psicológica entre homens e mulheres é muito grande, a pesquisa para estabelecer diferenças inatas prossegue. As feministas, é claro, não ignoram a biologia das mulheres, mas questionam ideologias que constroem e representam a subordinação das mulheres como resultado de suas capacidades biológicas. O modo como questões de biologia é tratado varia nos diferentes feminismos. É problemático estabelecer fronteiras claras entre feminismos, até porque há um acordo em muitas áreas fundamentais. A seguinte “tipologia de manual”, portanto, pretende simplesmente destacar certas diferenças maiores que continuam objeto de contestação (BRAH, 2006, p. 342).

Em virtude disso, os feminismos subalternos propõem tratar sobre as problemáticas em voga do feminismo hegemônico que criam uma relação de subalternidade sobre mulheres historicamente marginalizadas. Além disso, procura desconstruir os binarismos como feminino/masculino. Isto significa que há uma dualidade nos movimentos: de um lado, existe a imputação sobre o apagamento de algumas categorias do feminismo e, por outra perspectiva, “os feminismos subalternos agenciam um antagonismo irreconciliável diante um feminismo hegemônico do Primeiro Mundo ou Norte Global: elitista, ocidental, branco, universalista e etnocêntrico” (BALLESTRIN, 2020, p. 4).

Assim, o feminismo subalterno tem o intuito de incluir os mais diversos movimentos como: negro, “do Sul”, indígena, transcultural, pós-colonial, latino-americano, fronteiriço e terceiro-mundista (BALLESTRIN, 2017). Essa tensão entre os feminismos cresce a partir da ampliação das interseccionalidades das categorias de raça, etnia, gênero, classe e orientação sexual. Neste cenário, o feminismo branco e hegemônico começou a ser contestado sobre “seu universalismo, etnocentrismo, anglo-eurocentrismo, (neo) liberalismo, branqueamento e negligência de questões coloniais e raciais que atravessam etnias, nacionalidades e geografias”, segundo Ballestrin (2020, p. 4)

Posto isso, o feminismo decolonial, que se originou no início do século XXI, possui como base teórica o feminismo pós-colonial, terceiro-mundista, o giro decolonial e “tem na

referência de “Abya Yala” seu principal lugar de enunciação e reflexão. “‘Abya Yala’ significa ‘Terra madura’, ‘Terra Viva’ ou ‘Terra em florescimento’ na língua do povo Kuna, originário do norte da Colômbia e que vive atualmente na costa caribenha do Panamá” (BALLESTRIN, 2020, p. 3 e 4). Esta expressão tem sido empregada em substituição ao entendimento de América. Seguindo o mesmo viés, Curiel (2014, p. 333) explica que:

Descolonizar para las feministas latinoamericanas y caribeñas supondrá superar el binarismo entre teoría y práctica, [pues le potenciaría] para [poder] generar teorizaciones distintas, particulares que mucho pueden aportar para realmente descentrar el sujeto euronoroccéntrico y la subalternidad que el mismo feminismo latinoamericano reproduce en su interior. De no ocurrir esto, seguiremos analizando nuestras experiencias con los ojos imperiales, con la conciencia planetaria europea y [norteamericana] que definen al resto del mundo como lo Otro incivilizado y natural, irracional y no verdadero (CURIEL, 2014, p. 333).

De fato, o feminismo descolonial busca descolonizar as construções teóricas-metodológicas já enraizadas nos movimentos e basear-se nas colaborações das práticas de mulheres subalternas, aliás, é significativo diferenciar o feminismo descolonial do feminismo decolonial, pois, muitas vezes, as terminologias são utilizadas como sinônimo, mas o movimento decolonial parte do Modernidade/Colonialidade (M/C), como descreve Millán (2014, p. 11):

Decidimos optar por el uso de la palabra descolonial y no decolonial para distinguimos de la teoría de la decolonialidad. Apesar de que várias de las autoras retomam conceptos claves de la reflexión decolonial, lo que nos caracteriza es un permanente ejercicio de apertura frente a hechos que nos llaman a la reflexión, a partir de los cuales es posible desplegar y desagregar un pluriverso temático, encontrando en este sitio nuestros propios gestos descolonizantes. Entendemos entonces que lo descolonial es más un proceso vivo que una teoría cerrada o una escuela de pensamiento.

Na agenda feminista, os direitos reprodutivos partem da discussão sobre a maternidade como espaço de poder, como exemplo as discussões sobre aborto que, muitas vezes, não incluem mulheres negras: “o controle da capacidade reprodutiva das mulheres e a vivência da maternidade têm se dado de formas específicas, que não correspondem às formas de controle e a essa vivência entre as mulheres brancas” (BIROLI, 2016, p. 733), ou seja, nesta discussão raça e gênero são importantes categorias para demarcar as diferenças nas políticas que pautam a autonomia das mulheres.

Destarte, diante das lutas feministas em busca por igualdade de gênero e direitos reprodutivos estão as questões que englobam o acesso a métodos contraceptivos seguros e ao

aborto, por exemplo, os quais mulheres brancas tinham garantidos por meio da classe. Assim, “era frequente que mulheres individuais com privilégio de classe tivessem vergonha demais de uma gravidez indesejada para aproveitar o acesso mais direto que tinham aos cuidados de um sistema de saúde responsável” (HOOKS, 2010, p. 40), ou seja, as mulheres que, na década de 1960 e 1970, protestavam por abortos haviam presenciado inúmeros abortos ilegais, mortes e casamentos a força advindos de gravidez indesejada.

Por outra perspectiva, o aborto, ao invés de ser um direito reprodutivo, também é espelho das desigualdades entre as mulheres, pois, além dessa pauta, havia outras demandas que mereciam destaque dentro dos movimentos feministas como, por exemplo, “educação sexual básica, controle pré-natal, medicina preventiva [...] à esterilização forçada, cesarianas desnecessárias e/ou histerectomias e as complicações médicas que esses procedimentos causavam” (HOOKS, 2010, p. 41), mas isso não ocorreu porque as mulheres brancas privilegiadas davam mais destaque à gravidez não desejada, sendo que não eram o único grupo que precisavam de um aborto seguro, pois mulheres negras e pobres, muitas vezes, tentavam aborto ilegal.

O controle de natalidade responsável libertou muitas mulheres—que, como eu, eram pró-escolha, mas não necessariamente defendiam o aborto para nós mesmas—de ter que confrontar a questão pessoalmente. Enquanto nunca tive uma gravidez indesejada no auge da libertação sexual, muitas de minhas parceiras viram o aborto como uma opção melhor do que o uso consciente e cauteloso de pílulas anticoncepcionais (bell hooks, 2010, p. 41).

Neste raciocínio, sabe-se que inúmeros abortos repetidos e o uso constante de pílulas anticoncepcionais são riscos à saúde e, mesmo assim, as mulheres corriam risco de vida para usufruir da liberdade sexual. Mas, por outra ótica, para outro grupo de mulheres, de 20 ou 30 anos, sexualmente ativas, que acreditam que o anticoncepcional não é seguro e que um dia podem ter uma gravidez indesejada, o direito ao aborto barato e seguro é relevante. Só que “quando ela está na menopausa e os médicos a incentivam a fazer histerectomia, essa pode ser a questão mais relevante em direitos reprodutivos”, em outras palavras, “se as mulheres tiverem acesso à educação sexual, saúde eficiente e métodos contraceptivos, teremos menos gravidez indesejadas e menor número de abortos” (bell hooks, 2010).

Por esta lógica, as feministas iniciaram a criação de centros de saúde que ofertavam uma medicina focada no respeito ao corpo feminino e nas práticas ancestrais das parteiras tradicionais, visando dar maior autonomia, partilha de conhecimentos e respeito ao corpo feminino em toda sua complexidade e subjetividade. Segundo Barreto (2008, p. 902) essas

transformações sociais ocorreram nos anos de 1970 e 1980 “ao mostrar que o parto realizado no espaço doméstico, conduzido pela comadre, com a ajuda de outras mulheres, não provocou tantas mortes, nem foi tão nocivo à sociedade, como fizeram crer os médicos”, então, até essa época, mesmo para as feministas, as parteiras tradicionais eram retratadas pelo viés da feitiçaria, falta de higiene e qualificação.

As publicações feministas que vieram com esse novo discurso sobre as parteiras tradicionais só se intensificaram nas últimas três décadas. inicialmente, essa inflexão começou com “a produção historiográfica escrita majoritariamente em inglês, seguindo-se o espanhol, francês, italiano, alemão e russo”. No Brasil, as pesquisas sobre a assistência ao parto só ganharam força a partir dos anos 2000, quando a Revista Estudos Feministas publicou o dossiê Parto. Em 2005, a *Revista Gênero* organizou o dossiê Parto, Parteiras e Maternidade, “dando maior visibilidade à temática ao reunir artigos que problematizam a participação das mulheres na área da saúde e no mercado de trabalho, no século XX”, conforme Barreto (2008, p. 902). Assim:

Os historiadores (pesquisadoras) que optam por trabalhar com a história da assistência ao parto costumam utilizar a documentação produzida por médicos, tais como os manuais didáticos, as lições ministradas nos cursos de obstetrícia, os textos divulgados em periódicos científicos e leigos, assim como os registros hospitalares. Tais fontes permitem compreender os valores e saberes dos médicos sobre a gravidez, o parto, o puerpério e as doenças intercorrentes. A desvalorização da parteira e dos demais profissionais das ‘artes de curar’ fez parte do contexto de organização da profissão médica e das instituições de atenção à saúde (BARRETO, 2008. p. 903).

Ainda neste ponto de vista, quando uma pesquisadora retrata a história das parteiras somente pelo viés das denúncias e registros acadêmicos da área da medicina, exclui-se um universo de informações que compreende “a relação entre ela e as parturientes, onde aprendeu o ofício, como se relacionou com as autoridades religiosas e civis, que poder exerceu em sua comunidade, como lidou com as adversidades da profissão”, que merecem o mesmo destaque nos escritos históricos (BARRETO, 2008. p. 903).

E, de fato, as mulheres foram e são silenciadas e, frequentemente, deixadas nas sombras do esquecimento. Suas dores e suas experiências, principalmente as negativas, que revelam suas versões questionadoras e inconformadas com os papéis que lhe deram, não recebem o prestígio e reconhecimento que merecem. Afinal, o conformismo e a versão heroica de guerreira da mulher devem prevalecer, segundo o pensamento machista. Portanto, trabalhar nessa pesquisa ouvindo mulheres que criam narrativas discursivas de uma realidade criada para elas, soa como

uma espécie de carta de alforria, proporcionando luz àquilo que, até algumas décadas, estava guardado na memória.

Portanto, nesse estudo o feminismo adentra como uma interpelação produzida por mulheres que só é possível por meio de uma discussão pública sobre a emancipação. No caso das parteiras tradicionais, o feminismo contribuiu para que elas tivessem espaços para reivindicar os seus direitos. Como foi discutido, essas mulheres, que foram perseguidas pelo estado, igreja e ciência durante um período da história, conseguiram (r)existir dentro de suas comunidades.

Além disso, as parteiras não concordam com o aborto, ou seja, há um conflito entre as ideias reprodutivas e direito à emancipação dos corpos femininos, que é uma bandeira feminista. Em muitos estudos, as parteiras se apresentam de forma conservadora sobre essas temáticas. Isso faz com elas se posicionem de maneira ambígua.

Logo, o repertório histórico apresentado endossa o fato de que as parteiras tradicionais chegaram às políticas públicas não por meio das bandeiras feministas em sua plenitude, elas foram impulsionadas pelas lutas feministas, mas incorrem com as principais correntes ideológicas do feminismo e contam com o apoio de intermediárias como produtoras culturais, estudiosas e pesquisadores dos saberes tradicionais.

Em relação ao feminismo, o Estado e as políticas públicas é preciso evidenciar que, desde os anos de 1980, os partidos políticos começam a se interessar pelas pautas feministas como: anticoncepcional, orgasmo, trabalho doméstico, creche, violência contra mulher e homossexualidade. E, ao mesmo tempo, que as feministas acreditavam ser importante estar dentro do sistema para modificá-lo, elas temiam perder a autonomia enquanto movimento social. Em 1988, as feministas foram importantes, assim como a bancada feminina do Congresso para construir e aprovar propostas para mulheres, conhecida como Lobby do Batom, para a Constituição (ROCHA, 2016).

Com essa associação com o Estado, nos anos 1990, inicia-se uma tensão em relação ao conservadorismo das relações de poder e as feministas começam a se estruturar enquanto Organizações Não Governamentais (ONG'S). Nesse momento, o Estado convida as feministas, agora institucionalizadas, para organizar e administrar políticas públicas voltadas para a feminização da pobreza e as questões voltadas para algumas lutas do movimento (ROCHA, 2016).

Já nos anos 2000, as feministas analisam que pouco havia sido feito em relação às mulheres e às políticas. Havia tido pouca efetividade e resultados positivos e elas resolvem criar uma Plataforma de Política Feminista (PPF) e entregam aos partidos políticos e candidatos que,

em 2002, concorriam à Presidência da República, assim como para a imprensa. Com a adesão do Partido dos Trabalhadores (PT) ao Congresso, com a vitória de Luís Inácio Lula da Silva, as feministas se decepcionam porque não foi respeitado a cota de mulheres nos partidos, assim como para o Ministério da Mulher não foi escolhida uma feminista. Mas foram conquistadas coordenadorias, secretarias e melhorias na educação e no trabalho para mulheres (ROCHA, 2016).

Na mesma perspectiva, Alvarez (2014) faz uma análise de como o feminismo e o neoliberalismo se articularam em meio ao desenvolvimento. Para a discussão, a autora divide o neoliberalismo em três fases: na primeira (1960-1980), ao tempo que o neoliberalismo foi um catalizador do movimento feminista, ele também foi um limitador de pautas porque as mulheres dos países em desenvolvimento eram vistas como distribuidoras de comida e gerenciadoras da pobreza. Nos anos de 1970, o feminismo ganha notoriedade e adesão das mulheres e, na década seguinte, as feministas se organizam enquanto Movimento de Mulheres em Desenvolvimento e começam a pensar políticas para mulheres do norte global. Algumas delas foram implementadas no sul global, porém de forma errônea.

Na segunda fase do Neoliberalismo, conhecida também por multiculturalista (1990), começam a surgir identidades fragmentadas, como mulher pobre e mulher sem teto. O Estado mínimo, nesse período, deixava de cumprir algumas obrigações em relação às políticas sociais e as mulheres gerenciam temáticas relacionadas às mulheres. O feminismo durante essa fase, considerada a mais internacionalizada, com pautas sobre transfronteirismo e globalização, ganhou destaque. Nesse cenário, houve a inclusão de movimentos sociais e o “Boom das ONG’s”, onde havia transferência de políticas sociais do estado para o terceiro setor, segundo Alvarez (2014).

A terceira fase ou Pós-Neoliberalismo (2000) é marcada pela autorreflexão sobre a aliança com o Estado, já que as feministas negras e indígenas haviam tratado sobre os impactos dessa ligação do Estado que não foram positivas para as mulheres americanas, pobres, camponesas e indígenas. Nesse sentido, houve mudanças significativas no feminismo hegemônico, que passou a ser mais plural. As mulheres fora da universalização branca e de classe média deixaram de ser denominadas de “outras” para fazer parte de um discurso de “outros feminismos”, onde se pensava as desigualdades e identidades que se entrecruzam e causam uma relação de poder sob essas mulheres, a interseccionalidade (ALVAREZ, 2014).

Destaca-se que é justamente nesse período que nascem os primeiros programas voltados para parteiras tradicionais a nível nacional, o Programa Nacional para Parteiras (PNP), de 1990, e o Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais (PTPT), dos anos 2000, analisados no

subtópico a seguir. No auxílio à elaboração e implementação das políticas, a ONG Grupo Curumim – Gestação e Parto³¹, de Recife-PE, participou ativamente desde a confecção de materiais que seriam utilizados até as realizações das capacitações, assim como outros grupos de mulheres do país.

3.3. SUS E AS PARTEIRAS TRADICIONAIS: POLÍTICAS PÚBLICAS DE SAÚDE

Diante dessa discussão, neste subitem será abordado sobre as políticas de saúde que buscam incluir as parteiras tradicionais no Sistema  nico de Saúde (SUS) e continuar a formação dessas mulheres por meio de capacitações. E como foi apresentado no t pico anterior, o movimento feminista teve grande influência nessa abertura de pautas sobre as mulheres no governo.

Nos anos de 1990, vários programas por incentivo do Ministério da Saúde (MS) e do Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) foram implementados com o propósito de criar um auxílio financeiro (ajuda de custo para parteiras tradicionais) e fornecimento de kit material (tesoura, bacia de alumínio, álcool, luvas) para auxiliar no parto.

Destaca-se que, nesse período, o Estado brasileiro sofreu pressão para modificar o seu papel frente às políticas públicas após as restrições fiscais nos anos de 1990. Esse movimento ocorreu diante as articulações de reforma do Estado e modificação na administração dos países desenvolvidos. Tal movimento ficou conhecido como Nova Gestão Pública ou New Public Management e buscou “[...] uma redefinição do papel do Estado e a implantação de mecanismos de gestão oriundos da iniciativa privada na administração pública” (RAMOS; SCHABBACH, 2012, p. 1274).

No Estado brasileiro o marco dessa iniciativa foi a Reforma Administrativa em 1998, na gestão de Fernando Henrique Cardoso (RAMOS; SCHABBACH, 2012). Ganham destaque neste contexto as políticas públicas, cujo conceito, segundo Mincato (2012, p. 83), parte tanto das atividades políticas quanto ações educacionais e econ micas: “[...] expressa propósitos políticos muito concretos como diminuir o déficit público, reduzir gastos na área social, combater a fome, ou ainda, para mencionar uma não decisão governamental diante de um problema específico”.

Portanto, para a autora, políticas públicas são as decisões e não decisões políticas do Estado sob as questões públicas. Sobre a expressão análise de Política Pública (Policy

³¹ Associação feminista fundada em 1989, com objetivo de combater a violência contra mulher e o racismo, promover o acesso aos direitos humanos, a saúde reprodutiva e a valorização de parteira tradicionais.

Analysis), afirma-se que o termo foi utilizado pela primeira vez em 1936 por Harold Dwight Lasswell (1956), que fez uma conexão entre as ações do governo e conhecimento estabelecido pela academia (AGUM; MENEZES; RISCADO, 2015).

Tais políticas podem ser classificadas, segundo Lowi (1964), em: distributivas, normativas, redistributivas e constitutivas. As primeiras, políticas distributivas, são as decisões do governo em relação a determinado grupo social em detrimento de outro de acordo com os recursos do Estado. As segundas são as políticas redistributivas, que têm a função de redistribuir os recursos, bens e serviços para uma parte da sociedade com os recursos orçamentários de toda a população. As terceiras dizem respeito às políticas regulatórias, que estabelecem regras para a sociedade, as leis; e as quartas, as políticas constitutivas, são responsáveis pelas normas, ou seja, definem o papel dos municípios, estados e União.

As políticas públicas possuem um ciclo de vida interminável composto de sete etapas: “[...] entrada do problema na agenda pública, estruturação do problema, conjunto das soluções possíveis, análise dos pontos positivos e negativos das mesmas, tomada de decisão, implementação e avaliação” (VÁZQUEZ; DELAPLACE, 2004, p. 36).

Figura 2: O Ciclo de vida das Políticas Públicas



Fonte: Vázquez e Delaplace (2004, p. 36)

O ciclo das políticas públicas, exposto na Figura 4 acima, não é algo que ocorre na elaboração de toda política. Porém, alguns passos são essenciais para a elaboração de políticas eficientes e com transparência financeira: “tudo começa com o surgimento de um problema, não de qualquer problema, mas de um considerado ‘público’. Esse elemento é essencial porque

existem problemas que, embora afetem muitas pessoas (problema social), podem não ser considerados públicos” (VÁZQUEZ; DELAPLACE, 2004, p. 37), como exemplo, pode-se citar a violência contra a mulher, que não era considerado um problema a solucionado pelo Estado.

Com a definição do problema público, a próxima fase é a estruturação do problema e do conjunto de possíveis soluções. Na estruturação, é realizado o diagnóstico e o desenho das múltiplas soluções que podem ser propostas, assim, todas as opções de resolução do problema são analisadas. Vale ressaltar que “[...] junto com a tomada de decisões, são os momentos mais ‘políticos’ do ciclo de vida da PP, onde a ideologia, os interesses e os saberes em conflito ou concorrência se superpõem” (VÁZQUEZ; DELAPLACE, 2004, p. 37).

Na tomada de decisão, é selecionada, com base em evidência técnica, a melhor solução para o problema público. Após este passo, inicia-se a implementação: “[...] esse momento do ciclo é tão importante quanto os anteriores— na verdade não há uma hierarquia entre as partes que integram o ciclo” (VÁZQUEZ e DELAPLACE, 2004, p. 37). Por fim, na implementação da política acontece a avaliação, que pode ocorrer em qualquer momento do ciclo, importante para avaliar os resultados e contribuir para futuras políticas.

A nível nacional, destaca-se o Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais (PTPT), uma iniciativa do Ministério da Saúde (MS) que, nos anos 2000, criou ações para valorizar o saber das parteiras tradicionais e melhorar a atenção ao parto domiciliar no país. A política foi desenvolvida a partir do diagnóstico da situação da pobreza e da desigualdade no Brasil, da mortalidade materna e neonatal no Brasil e da situação do parto domiciliar e da cobertura da atenção básica no Brasil (BRASIL, 2010). A política considerou os eixos de subordinação de raça e classe que permeiam o partejar no país³². Dentre os objetivos do Programa estão:

[...] reconhecer, valorizar e resgatar o trabalho das parteiras tradicionais na atenção à saúde da mulher e do recém-nascido, no parto e nascimento domiciliar; articular o parto e nascimento domiciliar assistidos por parteiras tradicionais ao SUS, garantindo as condições materiais, apoio logístico e rede de referência necessários para o exercício de tal prática com segurança e qualidade; garantir os direitos sexuais e os direitos reprodutivos das populações rurais, ribeirinhas, de floresta, residentes em locais de difícil acesso e para as populações tradicionais quilombolas e indígenas; melhorar o acesso às ações e aos serviços de saúde para as populações em situação de exclusão social e isolamento geográfico, bem como para populações com especificidades étnico-culturais e qualificar e humanizar a atenção ao parto e nascimento domiciliar. (BRASIL, 2010, p. 22).

³² Trechos do artigo intitulado Diálogos entre interseccionalidade e políticas para parteiras tradicionais, publicado nos anais do IV Simpósio Internacional sobre Estado, Sociedade e Políticas Públicas - SINESPP, com o Tema Central: “Desigualdades e políticas públicas: (des)proteção social, (in)certezas e resistências”. Ler em: <https://online.pubhtml5.com/mbml/veea/#p=1>.

Após cinco anos de implementação, em 2005, foram realizadas quatro oficinas no Norte e Nordeste para o usuário composto por parteiras e profissionais da saúde: a primeira ocorreu em Recife/PE para a definir estratégias, metodologia e conteúdo programático das capacitações; a segunda aconteceu em Maceió/AL para a formação de parteiras facilitadoras da Região Nordeste; a terceira foi realizada em Belém/PA para a formação de parteiras facilitadoras da Região Norte e a quarta e última foi em Brasília/DF para a formação de parteiras facilitadoras da Região Centro-Oeste e do estado de Minas Gerais. Já, em 2006, a cidade de São Paulo/SP foi contemplada para a formação de parteiras facilitadoras das regiões Sul e Sudeste (BRASIL, 2010).

Nos primeiros dez anos da referida política pública, foram capacitados “[...] 1.755 parteiras tradicionais e 1.301 profissionais de saúde” dos seguintes estados: Acre, Amapá, Amazonas, Alagoas, Bahia, Goiás, Maranhão, Mato Grosso, Minas Gerais, Pará, Paraíba, Paraná, Pernambuco, Roraima e São Paulo além de, aproximadamente, 150 municípios” (BRASIL, 2010, p. 48). A metodologia proposta para as capacitações do Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais (PTPT) é a pedagogia da problematização, que “[...] trata-se de uma metodologia participativa, com uma abordagem pedagógica centrada na pessoa, que estimula o pensamento crítico-reflexivo sobre a realidade”. (BRASIL, 2010, p. 43). O estado do Piauí não foi contemplado pelo programa porque houve uma resistência por parte da gestão e tiveram dificuldade em localizar parteiras tradicionais.

Das ações do programa, é possível pontuar também a elaboração e publicações de documentos como: Livro da Parteira, manual Trabalhando com Parteiras Tradicionais, folder *Melhoria da Assistência ao Parto Domiciliar: uma responsabilidade do SUS*, vídeo sobre as *Parteiras Kalungas* e o vídeo *De Parteira a Parteira*. Os recursos financeiros destinados para as atividades da política são do Ministério da Saúde, das Secretarias Estaduais e Municipais de Saúde e do Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá.

Em relação aos livros e vídeos publicados como eixo norteador das atividades do Programa, observa-se que foi levada em consideração a inclusão das parteiras no SUS, apresentação das parteiras tradicionais em suas comunidades e a forma de ensino-aprendizagem para as capacitações, como no caso do Manual.

Segundo o documento intitulado *Experiência: Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais*, o Ministério da Saúde destinou ao programa, até dezembro de 2001, os recursos para Produção do Livro da Parteira (30 mil exemplares); Manual Trabalhando com Parteiras Tradicionais (20 mil exemplares) no total de R\$ 338.542,00; Produção do vídeo *Parteiras Kalungas* – R\$ 16.500,00; Passagens e diárias para deslocamento de técnicos para as

capacitações e produção dos materiais educativos – R\$ 92.970,00 e o Convênio com o Grupo Curumim Gestação e Parto para capacitações e produção de material educativo – R\$ 55.996,00 (BRASIL, 2002).

A equipe que integra as a es do programa, segundo o PTPT são, além do Ministério da Saúde — por meio da  rea Técnica de Saúde da Mulher, secretarias estaduais e municipais de saúde e a FUNASA, estiveram envolvidas organiza es sociais. Entre elas estão: Grupo Curumim, Gestação e Parto (PE); Centro de Humaniza o das Práticas Terapêuticas (CHPT), do Hospital São Pio X, de Ceres (GO); Sociedade Civil Mamirauá e Instituto de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá (IDSM) (AM); Movimento Articulado de Mulheres da Amazônia (Mama/AC); Rede Acreana de Homens e Mulheres (AC); Conselho Indígena de Roraima (CIR/RR) Hospital Sofia Feldman (MG); Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes/MG), Grupo de Mulheres Negras Malunga/GO; Centro Miriti de Assessoria  s Mulheres–Gênero e Desenvolvimento (Cemam/ Cametá/PA); Instituto de Desenvolvimento, Educa o Ambiental e Solidariedade (Ideas/ Baião/PA); Movimento de Mulheres de Altamira e Região Transamazônica e Xingu; Rede Nacional de Parteiros Tradicionais (RNPT); Pastoral da Juventude de Janaúba/MG, entre outras.

O documento intitulado “Parto e nascimento domiciliar assistidos por parteiras tradicionais” explica que, na primeira fase do PTPT, foi criado um grupo para produzir materiais educativos que foram utilizados nas capacita es das parteiras tradicionais e dos profissionais de saúde e os textos foram embasados em conteúdos da ONG Grupo Curumim–Gestação e Parto. De acordo com o desenho do Programa, os estados, as secretarias estaduais e municipais de saúde são responsáveis por fornecer o kit da parteira e as ONG’s pela organiza o das capacita es. Neste caso, a política com a es descentralizadas, que conta com o apoio de vários agentes públicos, corre o risco de ficar comprometida por disputas políticas locais, já que cabe aos estados e municípios a continuidade das atividades.

No desenho do Programa, está definido que  rea Técnica de Saúde da Mulher do Ministério da Saúde e o Grupo Curumim são responsáveis por atividades de capacita o de parteiras tradicionais e a realiza o de encontros regionais e/ou estaduais para forma o de Centros Colaboradores nos estados do Pará, Amazonas, Paraíba e Roraima. Os Centros Colaboradores são a estratégia do PTPT que buscam “[...] promover o suporte contínuo e integrado do SUS em rela o às parteiras tradicionais, desenvolvendo a es a médio e longo prazo” (BRASIL, 2010, p. 46).

Dentre as interven es dos Centros estão: o levantamento sistemático de dados sobre o parto e nascimento domiciliares, execu o de pesquisas, cadastramento e qualifica o das

parteiras tradicionais, estruturação de um sistema de referência e contrarreferência, construção de uma rede que articule as parteiras tradicionais e os gestores e profissionais de saúde. Isto posto, o desenho do Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais (PTPT) tem os altos índices de mortalidade materna e neonatal como problema a ser solucionado. Segundo a 10ª Revisão da Classificação Internacional de Doenças (CID-10), morte materna é a:

[...] morte de uma mulher durante a gestação ou até 42 dias após o término da gestação, independentemente da duração ou da localização da gravidez, devida a qualquer causa relacionada com ou agravada pela gravidez ou por medidas em relação a ela, porém não devida a causas acidentais ou incidentais (ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE, 1998, p.142).

No Brasil, no ano 2000, ano em que o PTPT foi implementado, a taxa de mortalidade materna foi de 54,3 óbitos por 100.000 nascidos vivos; na região Norte, esse número chegava a 73,2 mortes por 100.000 nascidos vivos (BRASIL, 2010). Em 2018, o índice chegou a registrar 59,1 mortes por 100.000 nascidos vivos. Deste total, as “mulheres de raça/cor preta e parda totalizaram 65% dos óbitos maternos, enquanto mulheres que não vivem em união conjugal representaram 50% dessas mortes” (BRASIL, 2020, p. 1). Porém, a meta fixada para o Brasil pela Organização Mundial de Saúde (OMS) é de 30 óbitos maternos para cada 100 mil nascidos vivos em 2030.

As taxas apresentam uma situação de violação do direito da mulher e da criança, pois muitas das causas da morte materna e neonatal (que ocorrem em decorrência de complicações obstétricas durante o pré-parto, parto e pós-parto) podem ser evitadas. Os casos afetam com maior frequência a população de classe social mais baixa e com pouco acesso aos serviços de saúde. Segundo a política, as parteiras tradicionais reconhecidas, capacitadas e com acesso a materiais para atuarem na atenção básica da saúde à mulher e da família contribuíram para redução dos índices de morbimortalidade materno-infantil em áreas rurais, ribeirinhas e em comunidades quilombolas e indígenas.

Isso evidencia uma “associação de gênero e raça como uma interseccionalidade a ser evidenciada pelas políticas públicas que têm cada vez mais assumido lócus estratégico dentro das políticas brasileiras muito influenciadas pela ação dos organismos internacionais” (ORTIZ, 2013, p. 9).

Essa discussão sobre a atuação, reconhecimento e valorização das parteiras tradicionais no atendimento à parturiente e à comunidade à qual pertence é consensual na literatura e nas ações de políticas públicas do país. Os estudos mostram que existem políticas a nível nacional

e internacional com efeitos positivos que trazem relação causal entre o ofício das parteiras tradicionais e melhores índices de atenção básica em localidades longínquas.

Segundo Capiberibe (2018), uma política que tem resultados eficientes com relação entre o ofício das parteiras tradicionais e as baixas taxas de mortalidade materna e neonatal ocorre na Suécia, onde 60 mil parteiras são responsáveis por 20% da atenção ao parto.

Na Suécia, um país da Europa que está entre os de melhor qualidade de vida do mundo, as parteiras foram as responsáveis pela redução da mortalidade de mulheres e bebês em um trabalho que começou há mais de 300 anos. Em 1685, a rainha decidiu criar uma escola de parteiras que juntava o saber prático e o saber teórico. Em 1711, começou a funcionar a Escola de Parteiras de Estocolmo e as estudantes recebiam formação e faziam juramento conforme um Código de Conduta Ética que destacava a obrigação de respeito às mulheres e de prestar-lhes assistência independentemente de serem pobres ou ricas ou se tivessem uma posição social alta ou baixa. A quantidade de parteiras seguia pequena e a mortalidade ainda era muito alta. Mas a sociedade sueca continuou seu esforço para ampliar o número de parteiras e, assim, atender todos os lugares do país. Em 1819, um decreto real ordenou que cada prefeitura contratasse pelo menos uma parteira. No século XIX, a taxa de mortalidade entre os bebês nascidos vivos era quatro vezes menor por conta do trabalho das parteiras. Hoje, na Suécia, as parteiras continuam sendo muito valorizadas e as mulheres preferem as parteiras para atendê-las durante a gravidez e no parto (CAPIBERIBE, 2018, p.1).

O Programa Estadual de Parteiras Tradicionais (PEPT) da Secretaria Estadual de Saúde de Pernambuco, criado em 1993, é um exemplo de política eficaz no reconhecimento do ofício das parteiras através do cadastramento, definição do perfil socioeconômico, educação continuada, sensibilização de gestores locais para a inclusão das parteiras tradicionais nas equipes do SUS e o oferecimento do kit (BRASIL, 2010).

Já o Projeto Parteira Indígena Guarani e Tupi-Guarani, implantado nos anos de 2002, em São Paulo, também apresenta objetivos que buscam a visibilidade e desenvolvimento do ofício das parteiras tradicionais do Brasil, como: troca de saberes entre as parteiras e continuidade das técnicas e práticas de partejar dentro da comunidade. A política resultou na criação do kit parteira indígena, organização de associações, aumento dos índices de partos na comunidade e normas de atendimento hospitalar para um parto realizado por uma indígena (BRASIL, 2010).

No caso do PTPT, avaliei que a política apresentou falhas, pois o kit da parteira não levou em consideração equipamentos específicos para cada comunidade tradicional e o perfil das beneficiadas — em sua maioria, não letradas, de comunidades indígenas, ribeirinhas e quilombolas, além de serem materiais que precisam de reposição contínua.

Estes atravessamentos e os determinantes interseccionais de raça, classe, gênero e corpos produzem desigualdade social, violações de direitos das mulheres e reprodutivos. O que pode ser observado na lista de materiais para o kit da parteira estabelecido no desenho do PTPT:

1. Bolsa para acondicionar os materiais. 2. Tesoura reta em inox, ponta romba (16cm), para uso exclusivo no parto. 3. Caixa em inox ou em alumínio, para guardar a tesoura de inox. 4. Balança de tração com gancho, para pesar o bebê. 5. Lanterna média a dínamo, que funciona com energia mecânica, dispensando o uso de pilhas ou lanterna comum média acompanhada de suprimento de pilhas. 6. Seis fraldas de algodão, tamanho grande. 7. Guarda-chuva ou capa de chuva. 8. Forro de plástico emborrachado (1 metro x 1 metro), para forrar o local do parto. 9. Avental de plástico emborrachado, gorro e máscara. 10. Bacia de alumínio. 11. Toalha para enxugar as mãos. 12. Estetoscópio de Pinard. 13. Fita métrica de 1 metro. 14. Rolo de algodão e pacotes com gaze. 15. Escova de unha. 16. Sabão em barra, com saboneteira. 17. Carretel de linha zero, para amarrar o cordão umbilical ou linha cirúrgica de algodão zero, sem agulha. 18. Luvas cirúrgicas ou de procedimento, adequadas para o tamanho das mãos da parteira. 19. Álcool a 70%. 20. Potes pequenos de plástico, para guardar o algodão e a gaze. 21. Montolia ou pinceta média, para acondicionar o álcool a 70%. 22. Tesoura comum para uso pessoal (como estratégia para evitar o uso indevido da tesoura de inox). 23. Livro da Parteira. 24. Lápis e borracha. 25. Caderno pequeno para anotações (BRASIL, 2010, p. 90).

Na mesma direção, Luciane Ferreira (2013), que pesquisa sobre saúde de povos originários, no texto *Cursos, partos e parteiras tradicionais: apropriações indígenas dos conhecimentos e das coisas do branco*, concorda ao afirmar que, na aldeia de Campinas, as parteiras nawa, nukini e arara realizavam acompanhamento às gestantes nas comunidades e que após participarem de cursos “utilizavam os materiais do kit parteira para medir a barriga da gestante e auscultar o coração do feto, assim como realizaram alguns exames físicos para verificar se a mulher apresentava indícios de desnutrição ou anemia” (FERREIRA, 2013, p. 92).

Mas muitas parteiras tinham dificuldades em aprender os conhecimentos ensinados nos treinamentos por não saberem ler, escrever e compreender o português. Estes requisitos dificultavam também o aprendizado no manuseio dos kits disponibilizado pelas políticas públicas.

Outro ponto abordado por Ferreira (2013) sobre os kits parteira é que as mulheres, muitas vezes, cediam luvas e diversos materiais para os Agentes Indígenas de Saúde (AIS), além de sentirem incômodo ao pegar no bebê com as luvas, pois é lisa e tinham medo de derrubar o recém-nascido. As parteiras tradicionais indígenas relatam ainda que os materiais de mais valia não eram os utensílios utilizados para acompanhamento da parturiente — que nem sempre estão disponíveis — e, sim, lanterna e o guarda-chuva. Mas, mesmo diante das

alegações, as parteiras desejavam a reposição dos materiais do kit, pois afirmam que, para trabalhar diante das leis do branco, o kit é obrigatório. É importante ressaltar que:

Os cursos de parteiras também incentivaram a ocorrência de mudanças na organização familiar da assistência prestada às parturientes. Segundo um agente de saúde kaxinawa, tradicionalmente a mulher que estava parindo recebia ajuda de um grupo de mulheres vinculadas a ela por laços de parentesco. Durante os cursos, as parteiras foram orientadas a, quando assistirem um parto, serem acompanhadas somente por uma ajudante, para não que não se exponha a intimidade da parturiente à curiosidade e aos comentários daquelas que estiveram presentes no momento do parto. Essa recomendação é veiculada pelos cursos como uma questão de ordem ética que deve ser observada pela parteira em sua prática. Assim, observam-se os valores da privacidade e da intimidade, bem como a necessidade de que os princípios éticos cultivados no modelo médico hegemônico sejam reproduzidos nos discursos dos participantes das reuniões e se sobreponham às formas tradicionais de cuidados utilizados nos eventos indígenas de parto (FERREIRA, 2013, p. 96-97).

Diante desse cenário, as parteiras ainda acreditam que a melhor forma de parir seja nas aldeias, onde a parturiente irá receber a alimentação adequada, os remédios caseiros e cuidados necessários para um pós-parto adequado e seguro à mãe e o bebê. Para os povos kaxinawa, o parto normal é o que não causa sofrimento à gestante (FERREIRA, 2013). A autora destaca ainda que:

Os conhecimentos e coisas do branco apropriados pelos indígenas não deixam de trazer algo da sua sociedade de origem: esses cursos abordam as intenções oficiais do Estado e da OMS de regulamentar o ofício das parteiras e de integrá-las aos serviços de saúde. Assim, ao instituir um processo de profissionalização das parteiras, o Estado institui dispositivos de captura do outro que operam como artifícios para colonizar corpos e medicalizar as práticas e os praticantes indígenas que atuam na assistência ao parto. Embora o poder colonizador não necessariamente seja exercido pelos agentes coloniais de forma consciente, portanto, intencionalmente, não deixa de contribuir para concretizar o desejo colonial de ver os povos indígenas, socialmente subordinados na organização do Estado-nação, reformados por um projeto cidadão de inclusão social (FERREIRA, 2013, p. 107).

Em relação às capacitações, no desenho da política, as recomendações para as formações são: encontros destinados às parteiras atuantes em suas comunidades e não para formar novas parteiras e que “[...] a equipe de capacitação seja composta por diferentes profissionais, mas deve contar, no mínimo, com um médico(a) e/ou um(a) enfermeiro(a) com experiência na assistência obstétrica”. (BRASIL, 2010, p. 43). As oficinas devem ocorrer na localidade em que a parteira tradicional atua e jamais em instituições de saúde: neste quesito, o programa levou em consideração a territorialidade e raça/etnia das parteiras.

O conteúdo das capacitações permeia a discussão sobre políticas de saúde, direitos reprodutivos, sensibilização dos gestores e partejar, como descrito no desenho do Programa:

Iniciar realizando um perfil do grupo, a partir de experiências relatadas pelas parteiras, enfocando o processo de formação e as condições de trabalho delas. Em seguida, realizar mapas diagnósticos por comunidades presentes, elaborados pelas parteiras. O mapa favorece a discussão sobre a realidade do sistema de saúde local, evidenciando as suas potencialidades e dificuldades. Na sequência, promover a discussão sobre a saúde como um direito, os direitos sexuais e os direitos reprodutivos, o que é o SUS, seus princípios e diretrizes. Discutir sobre a anatomia e fisiologia do sistema sexual e reprodutor masculino e feminino. Conversar sobre o pré-natal e o papel da parteira no acompanhamento da gestante, dando orientações que possam contribuir para uma gestação saudável. É fundamental que a parteira incentive a mulher a fazer o pré-natal em um serviço de saúde, falando sobre a importância desse acompanhamento e reforçando a importância de realizar os exames, a vacina antitetânica e os cuidados que ela deve receber durante o pré-natal. Conversar sobre os exames que a parteira pode e deve fazer. Conversar sobre os cuidados na gestação, no parto e no puerpério. Conversar sobre os cuidados com o recém-nascido e a amamentação. Discutir sobre os materiais e os cuidados necessários para um parto seguro. Discutir sobre os problemas na gestação, no parto e no puerpério, explicando como deverá ser feito o encaminhamento para serviços de referência nessas situações. Discutir sobre as doenças sexualmente transmissíveis (DST)/HIV/aids e hepatites virais. Conversar sobre o uso de plantas medicinais, no sentido de registrar as que são mais utilizadas pela parteira. Tem um espaço no Livro da Parteira para realizar esse registro. (BRASIL, 2010, p. 45)

Identifiquei que os discursos apresentados no PTPT sobre as capacitações demonstram uma opressão de classe e gênero ao ponto que, ao utilizar do termo capacitação, entende-se que as parteiras precisam do conhecimento acadêmico para realizar o auxílio ao parto em suas comunidades quilombolas, ribeirinhas, rurais, periféricas e urbanas. Deixa-se de reconhecer a importância dos conhecimentos feminino e popular de origem milenar e ancestral em detrimento ao saber biomédico, tecnológico, masculino, colonial e branco.

Verifiquei, a partir do PTPT, que a maior parte das parteiras tradicionais do Brasil são indígenas, pardas e negras, inclusive em situação de vulnerabilidade social, baixa escolaridade e possuem técnicas ancestrais de partejar, cuidado, escuta e saúde da mulher. Na política, a interseccionalidade aparece de forma implícita quando no desenho do Programa se reconhece os direitos reprodutivos, assistência e melhor atenção básica em relação à importância de realizar as capacitações/ encontros nas comunidades de origem das parteiras. Entretanto, fere a autonomia e a identidade das parteiras tradicionais no que se refere ao kit com materiais básicos para a assistência ao parto domiciliar assistido por parteiras tradicionais, pois o kit parteira precisa ser adequado para cada localidade, respeitando a etnia e cultura da usuária.

De acordo com o documento “Parto e nascimento domiciliar assistidos por parteiras tradicionais - O Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais e Experiências Exemplares” de 2010, além do PTPT, podemos citar outras experiências de políticas públicas voltadas para parteiras no Brasil como: Projeto de Saúde Reprodutiva na Reserva Extrativista do Alto Juruá

(Acre), Programa Nascendo na Floresta (Acre), Projeto Resgate e Valorização das Parteiras Tradicionais do Estado do Amapá (AP), Projeto Modelo de Desenvolvimento Sustentável da Floresta Caxiuanã (Pará), Projeto Saúde e Direitos do Povo Kalunga e de suas Mulheres (Goiás), As parteiras tradicionais das Reservas de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá e Amanã (Amazonas), Programa Estadual de Parteiras Tradicionais de Pernambuco, Projeto Parteira Indígena Guarani e Tupi-Guarani do Estado de São Paulo e entre outros.

Quadro 2: Políticas públicas para parteiras no Brasil

Política Pública	Ano	Ações e objetivos	Órgão responsável
Projeto de Saúde Reprodutiva: Reserva Extrativista do Alto Juruá	A partir de 1996	Desenvolveu uma atividade específica na área da saúde da mulher – o Projeto Maria Esperança, que capacitou e fortaleceu o processo de organização das, aproximadamente, 70 parteiras tradicionais da reserva.	Associação Saúde Sem Limites e pela Associação dos Seringueiros e Agricultores da Reserva Extrativista do Alto Juruá (Asareaj), com financiamento da Fundação MacArthur do Acre
Programa Nascendo na Floresta	De 1997 a 1999	Capacitou cerca de 256 parteiras e distribuiu 133 kits da parteira.	Secretaria Estadual de Saúde do Acre, mediante um convênio com o Unicef.
Projeto Resgate e Valorização das Parteiras tradicionais do Estado do Amapá	Iniciado em 1995	Promoveu capacitações para as parteiras tradicionais e o fortalecimento da autoestima e do processo de organização das parteiras.	Governo Estadual do Amapá
Projeto Modelo de Desenvolvimento Sustentável da Floresta Caxiuanã	A partir de 1998	Capacitações e entrega de kits para parteiras da região, em parceria com o Grupo Curumim, Gestação e Parto.	Desenvolvido pela Estação Científica Ferreira Penna/Museu Emílio Goeldi/PA, no município de Melgaço/PA
Projeto Saúde e Direitos do Povo Kalunga e de suas Mulheres	Iniciado em 1999	Foram realizadas capacitações para as parteiras tradicionais e para os agentes comunitários de saúde, com o fornecimento de kits. Houve o resgate da autoestima das parteiras e o fortalecimento da sua organização.	Financiado pela Fundação MacArthur, e desenvolvido em parceria com a SES do Estado de Goiás, a Funasa, as SMS dos municípios que integram o Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, o Programa Interdisciplinar da Mulher – Estudos e Pesquisas (PIM-EP), da Universidade Católica de Goiás (UCG), o Departamento de Medicina Tropical, Saúde Coletiva e Dermatologia, do Instituto de Patologia Tropical e Saúde Pública (IPTSP), da Universidade Federal de Goiás (UFG), e com várias organizações da sociedade civil.

As parteiras tradicionais das Reservas de Desenvolvimento Sustentável Mamirauá e Amanã	2001	Capacitação de trabalhadores da área da saúde, incluindo-se entre eles as parteiras tradicionais e entrega de kits, para a atenção qualificada e humanizada à saúde sexual e reprodutiva das populações dessas reservas.	Desenvolvido pela Sociedade Civil Mamirauá, o Ministério da Saúde, por meio das Áreas Técnicas de Saúde da Mulher e de Saúde do Adolescente e do Jovem, a Secretaria de Estado de Saúde do Amazonas e as Secretarias Municipais de Saúde do Médio Solimões.
Programa Estadual de Parteiras Tradicionais de Pernambuco	Criado em 1993, mas o estado possui ações voltadas para as parteiras desde 1964, o Programa de Parteiras Leigas do Centro Integrado Amaury de Medeiros (Cisam).	Cadastramento e levantamento das parteiras; processo de educação continuada com as parteiras tradicionais; sensibilização de gestores municipais para a inclusão das parteiras tradicionais na atenção primária; entrega de kit de materiais básicos para as parteiras que passaram por capacitação; entre outras ações.	Secretaria Estadual de Saúde de Pernambuco
Projeto Parteira Indígena Guarani e Tupi-Guarani do Estado de São Paulo	2002	Resgatar as ações desenvolvidas pela parteira indígena; proporcionar um espaço permanente para troca de experiências entre elas; identificar mecanismos possíveis para estimular as próprias comunidades indígenas no resgate do trabalho da parteira.	Desenvolvido pela Secretaria de Estado de Saúde de São Paulo em parceria com a Funasa e com a Fundação Projeto Rondon

Fonte: Quadro elaborado pela Autora (2022) a partir do documento “Parto e Nascimento Domiciliar Assistidos por Parteiras Tradicionais” (2010)

No Quadro 2, podemos visualizar que as ações desenvolvidas foram voltadas para capacitações, entregas de kit básico com equipamentos de assistência à saúde e incentivo à criação de organizações para troca de experiências entre as parteiras. As políticas foram realizadas por órgãos de saúde municipais, estaduais e federais, bem como pela sociedade civil e associações nas regiões Norte, Nordeste e Sudeste desde os anos de 1964.

Em seu estudo, Barroso (2001) relatou a história de 20 parteiras, de 42 a 89 anos, que possuem experiências no parto natural, no tratamento de mulheres, crianças e que contam com o respeito da comunidade, seja na zona rural ou nas periferias urbanas. Ao todo, nos períodos analisados, eram 600 parteiras cadastradas no Estado.

Com a promoção das Parteiras Tradicionais no Programa de Desenvolvimento

Sustentável do Amapá (PDSA), foi possível desenvolver o Projeto Resgate e Valorização das Parteiras Tradicionais do Amapá, cujo intuito era “difundir os conhecimentos da arte de partejar entre profissionais da saúde, contribuindo para ampliar a prática do nascimento humanizada e [...] contribuindo na redução do índice de mortalidade materno-infantil” (BARROSO, 2001, p.114).

A pesquisa com enfoque nas Parteiras Tradicionais do Amapá buscou demonstrar que as Políticas Públicas no Projeto de capacitação do Programa de Desenvolvimento Sustentável do Amapá (PDSA) é uma forma de controle do ofício de parteira pelo Estado.

O Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais (PTPT) no Tocantins, que ocorreu entre 2011 e 2014, também foi tema de pesquisa em um programa de pós-graduação. A partir da política pública foram realizadas oficinas com profissionais da saúde e parteiras, em sua maioria indígenas e ribeirinhas, em que foram tratados assuntos como: “a gestação, parto e puerpério, a partir das vivências, dificuldades, dúvidas e tecnologias trazidas por elas” (GUSMAN, 2017, p. 8). Porém, evidenciou uma estrutura etnocêntrica, onde os saberes e práticas das parteiras foram desvalorizados.

Christine Gusman (2017), doutora em Saúde Coletiva, evidenciou uma estrutura etnocêntrica, em que os saberes e práticas das parteiras foram desvalorizados. Alguns problemas foram identificados em relação às políticas públicas para salvaguardar o saber das parteiras e inclusão delas no SUS, entre eles: a falta de comunicação e o acesso precário a transportes, o que, conseqüentemente, dificulta o acesso ao sistema de saúde, aos cursos preparatórios e até à reivindicação dos seus direitos.

Este saber, em todas as regiões analisadas nos estudos, é desvalorizado e somente considerado válido se houver comprovação científica. Essa situação é reflexo da medicina que segue uma lógica masculina e parte do pressuposto que o corpo feminino precisa ser controlado e medicado com todo o suporte da medicina moderna.

Sandra Silva (2017), que realizou o estudo sobre o ofício das parteiras tradicionais pela perspectiva da atenção à gestação e ao parto, explica que, embora haja políticas públicas em algumas regiões do país que buscam o reconhecimento das parteiras tradicionais e inclusão dessas mulheres no SUS, as parteiras tradicionais ainda aparecem deslocadas do seu local de origem quando são enquadradas em determinadas regras do sistema formal de saúde. Assim, pouco se avançou na legitimação do saber popular das parteiras e elas continuam marginalizadas diante da medicina moderna.

No que concerne sobre as políticas públicas de saúde para parteiras tradicionais no Piauí, a gestora da saúde entrevistada na pesquisa de campo foi a organizadora das ações

realizadas no estado. Ao ser perguntada “Para você, quem são as parteiras tradicionais?”, ela afirma que:

É bem interessante, para mim são mulheres da comunidade, pessoas muito sensíveis, que têm convivência com a comunidade, com as mulheres. É uma pessoa que é bem respeitada na comunidade, as pessoas costumam procurar ela não só na questão de parto mas como alguém adoece, quando alguém precisa de algum apoio, ela é sempre aquela mulher que as pessoas buscam a ela por ajuda, ela é um pouco conselheira, apoiadora, de confiança das pessoas, por isso que procuram ela, porque tem toda essa respeitabilidade dentro de onde ela convive (GESTORA DA SAÚDE EM ENTREVISTA CONCEDIDA À NASCIMENTO, 2023).

A narrativa da gestora apresenta pontos já debatidos neste estudo sobre os papéis sociais que são desenvolvidos por uma parteira tradicional, mas esse discurso mudou ou foi negado na fase exploratória desta dissertação. Quando ocorreu o contato com essa gestora em setembro de 2021, à época, reuníamos informações e dados sobre as políticas públicas de saúde direcionadas para as parteiras tradicionais do Estado para inclusão no projeto de pesquisa.

Na ocasião, a mesma informou que “culturalmente no Piauí nós não temos parteiras tradicionais”. A declaração motivou o título desta dissertação - essa narrativa se dá ao fato de que ocorreu um mapeamento no estado e foram localizadas mulheres que tinham outras profissões. Após longas conversas, a gestora me retornou com dados e informações sobre ações que foram realizadas com parteiras tradicionais, como está detalhado a seguir.

Ao longo da pós-graduação, a gestora foi procurada novamente para assinatura de documentos para envio ao CEP, na ocasião, voltou a afirmar que “no estado não tem mais informações sobre parteiras e que não sabia que informações teria que tivesse relevância para o mestrado”. Diante disso, sabendo da sua importância em atividades realizadas junto às parteiras tradicionais desde o início dos anos 2000, permaneceu-se com interesse em ouvi-la para este estudo.

Sendo que, em janeiro de 2023, houve uma outra tratativa e agendamento de uma entrevista pessoalmente, na ocasião, o discurso apresentado foi composto por um viés diferente com prósperas discussões e um interesse em retornar neste ano com as atividades de oficinas junto às parteiras tradicionais, ao qual tem grande afinidade, pois nasceu pelas mãos de parteiras tradicionais e, desde a graduação, trabalha junto a estas mulheres. Ou seja, esta pesquisa, de alguma forma, a interpelou a retomar neste ano com ações que buscam reconhecer as parteiras tradicionais enquanto agente de saúde importante nas comunidades. O impedimento de acordo com a gestora é falta de estrutura e servidores que lhe ajudem:

Em 2023, eu não sei se a gente vai ter um momento para resgatar um encontro [...] Talvez nesse ano com a mudança de gestão dizem que vão me mandar pessoal, então tem que estabelecer prioridade, tem uma enfermeira que trabalha com mortalidade materna, mas também não tem como trabalhar com parteira, porque o estado tem que trazer o município para isso, o município precisa estar sensível, todos eles, se não eles não acompanham as parteiras (GESTORA DA SAÚDE EM ENTREVISTA CONCEDIDA À NASCIMENTO, 2023).

Neste trecho, a gestora levanta um ponto sobre a estadualização da saúde, que requer uma parceria junto aos municípios para gerir as políticas públicas. De acordo a gestora da saúde, essa ação política já ocorre, mas de forma ineficaz porque alguns municípios repassam mensalmente informação sobre as parteiras tradicionais e a reposição de materiais para auxílio no parto, mas são minorias. Ao ser questionada sobre o acesso a esses dados, ela afirma que não tinha nominalmente, o que apresenta uma controvérsia.

O papel do estado nesse acompanhamento acontece através de dados do DATASUS, onde têm acesso ao número de partos domiciliares e, quando ocorre algum encontro da área da saúde com gestores municipais, há uma discussão sobre as parteiras tradicionais:

Individualmente a gente não faz esse acompanhamento a pessoa, esse é o papel do município, a gente faz esse acompanhamento no dado, a gente não tem aqui na coordenação, estrutura mas cabe ao município ficar fazendo esse acompanhamento esse alerta para o surgimento de novas parteira, porque ela é sempre uma pessoa bem-vinda, nunca houve nenhum tipo de dificuldade da gente ver trabalho da gestão municipal com parteiras, eu nunca percebi (GESTORA DA SAÚDE EM ENTREVISTA CONCEDIDA À NASCIMENTO, 2023).

A última fala dessa passagem sobre não haver dificuldade entre um trabalho da gestão municipal com as parteiras tradicionais pode não ter sido observada pela gestora estadual, mas, enquanto pesquisadora do ofício desde 2016, essa realidade é outra, pois, em 2018, identifiquei preconceitos no período que realizava entrevistas para o livro-reportagem - quando fui contestada por uma enfermeira sobre a falta de higiene das parteiras tradicionais e o fato delas terem causado muito óbitos no estado. Também tive a resistência de um enfermeiro obstétrico na cidade de Oeiras³³, ao qual se destinava a pesquisa à época e também tive uma relação de confronto com essa gestora nos últimos anos até chegar a estas declarações. Ou seja, existe, sim, uma “dificuldade” ou falta de interesse em trabalhar com essas mulheres.

Sobre o número de partos assistidos por parteiras tradicionais, a gestora da saúde afirma que são quase inexistentes. Quando questionada sobre o fato de que a prática esteja diminuindo, ela alega que não há um decréscimo de atendimento feito por essas mulheres, pois não existem

³³ Ver mais em: Nascimento e Morais (2019).

dados oficiais para que possa haver uma comparação:

Tem parto, muito pouco, muito pouco, o que há no registro do SUS é de domínio público, está no DATASUS, em 2022 tivemos 31 partos que é registrado, pode até ser que aconteça mais, mas não é informado, informado mesmo pelos órgãos oficiais nós só temos em torno de 21, 30 partos/ano. Ano passado foram 19, a gente... é uma inferência dizer assim era muito, não sei, não tem dados oficiais, para gente... a gente acha, mas dados oficiais que está no DATASUS para comparar a probabilidade de dados que a gente for fazer, por qualquer município, por qualquer estado, é o dado que está no DATASUS e esse, é um dado bem pequeno, ao longo dos anos que a gente observa, nunca teve mais de 40 partos/ano registrados oficialmente (GESTORA DA SAÚDE EM ENTREVISTA CONCEDIDA À NASCIMENTO, 2023).

A declaração da gestora novamente apresenta controvérsias discursivas na produção de sentido porque, ao tempo que garante que há dados sobre partos assistidos por parteiras em pouca quantidade, em outro momento, ela ratifica a fala anunciada de que nos encontros realizados teve contato com um parteiro que auxiliou em mais de 200 partos, ou melhor, nessa conjuntura, a gestora reafirma o que tem sido abordado nesta dissertação, em que há uma subnotificação dos dados:

Nós tivemos experiência de aparecer parteiro, e foi uma experiência bem incrível, inclusive um que havia feito mais de 200 partos e é interessante que se a gente não for buscar essas informações, a gente ficava dentro do serviço de saúde sem saber e eu não sei se ele ainda hoje, continua (GESTORA DA SAÚDE EM ENTREVISTA CONCEDIDA À NASCIMENTO, 2023).

Esta interlocução é importante, pois assegura que as pesquisas de campo, políticas públicas, agentes mobilizadores e associações, são de extrema relevância para localizar, escutar, registrar, fotografar e documentar as histórias não oficiais que não foram apropriadas devidamente ao ponto de serem conhecimentos públicos o auxílio dessas parteiras e parteiros tradicionais no estado.

Conforme a gestora da área da saúde, entre os anos de 2004 e 2006, foi organizado um mapeamento da existência das parteiras tradicionais. Estabeleceu-se uma parceria com as secretarias municipais e com a estratégia de saúde da família para localizá-las em áreas urbanas e rurais do estado do Piauí.

A gente passou uns três meses fazendo esse levantamento e depois a gente começou a trabalhar a questão dos treinamentos com elas, oficinas, e conhecendo o perfil dessas parteiras. A gente viu que a grande maioria não é realmente a parteira tradicional, não era. Eram técnicos de enfermagem, mulheres mesmo da comunidade que por acaso estava naquela hora e foi a quem recorreu para assistir no parto porque não dava tempo a mulher sair de casa para o hospital. Então, a gente viu que o perfil não era aquele que a gente esperava, eu nasci de parto por parteira tradicional e lá onde eu morava era ela que fazia a grande maioria dos partos, então, a minha expectativa

era de encontrar essa parteiras mas não foi o que mostrou quando a gente conseguiu fazer o levantamento de todas elas. (GESTORA DA SAÚDE EM ENTREVISTA CONCEDIDA À NASCIMENTO, 2023)

Compreende - se neste registro o imaginário popular sobre as parteiras tradicionais e que é possível localizar até em conceituação de muitos estudos que se apropriam dos saberes e técnicas. Ao se tratar sobre essas mulheres, as definem como uma idosa que realizou centenas de partos e que, se ela não auxilia mais no partejar, não é classificada como parteira tradicional. Observa-se também que, mais uma vez, a produção de sentido da gestora mostra outras faces sobre o seu entendimento do ofício.

Em 2008, a Secretaria de Estado da Saúde (SESAPI) promoveu o primeiro Treinamento de Parteiras Tradicionais. No total, participaram 20 parteiras dos municípios de Barras, Prata do Piauí e Aroazes. O intuito era aproveitar a experiência das parteiras tradicionais para incentivar as gestantes em relação ao pré-natal e recomendações para hora do parto, onde a parturiente seria hospitalizada.

O curso foi realizado sob orientação da, então, Coordenadora Estadual de Saúde da Mulher, Auzeni Moura Fé. As palestrantes eram “professoras de enfermagem com especialização em obstetrícia” (SESAPI, 2006, p. 1). De acordo com a SESAPI, em outubro de 2011, cerca de 130 parteiras já haviam recebido treinamento e mais 100 parteiras estavam aguardando a capacitação. O treinamento faz parte do pacto pela redução da mortalidade neonatal, que acontece em todo o Brasil, a partir do PTPT, como afirma a gestora da área da saúde:

[Essa foi] uma recomendação nacional de saúde da mulher e essa é uma ação estratégica para redução de morbimortalidade, da redução mortalidade materno infantil, considerando que a parteira é um agente de saúde importante dentro da comunidade. Quanto mais informações ele tenha, maior segurança para o parto e o nascimento, então essa mulher, ela precisa de informações de material, de insumos, ela precisa ser acompanhada pela unidade básica, pelo município para apoiar o trabalho dela. Para que ela possa desempenhar as coisas com qualidade, com segurança, com informação correta, tem tudo isso, o trabalho com a parteira ela tem esse olhar da questão da qualidade da assistência e da redução da mortalidade materno infantil (GESTORA DA SAÚDE EM ENTREVISTA CONCEDIDA À NASCIMENTO, 2023).

A citação da gestora em relação ao fato de que as oficinas foram uma estratégia do Ministério da Saúde (MS), ou seja, pautada no Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais (PTPT), apresenta uma oposição ao que o Grupo Curumim afirmou em uma consulta para obtenção de informações ao relatar que houve uma dificuldade em contactar as parteiras e uma falta de aceitação na implementação da política no Estado do Piauí tanto por

não localizarem parteiras tradicionais quanto por parte de uma resistência da gestão, ou seja, ao tempo que houve essa discordância, o Piauí foi contemplado pelo PTPT, inclusive utilizou dos materiais cedidos pelo MS, como explica a gestora:

Na época que o Ministério começou a intensificar, trabalhar na época o plano nacional de redução de mortalidade de morte materna, veio como estratégia se trabalhar com as parteiras tradicionais. Elas ajudam com a captação precoce das gestantes na comunidade, que às vezes o profissional ou mesmo o agente de saúde pode ter dificuldade de identificar uma gestante na comunidade. Enquanto uma parteira, ela identifica logo e uma parteira bem formada ela vai ajudar a colher essa gestante, incentivar para o pré-natal, porque ela vai estar sabendo a importância do pré-natal, e ela leva, até acompanha a gestante para as consultas. É preciso esse elo do serviço de saúde com a parteira porque ela é uma agente importante dentro da saúde, qualidade da humanização da assistência (GESTORA DA SAÚDE EM ENTREVISTA CONCEDIDA À NASCIMENTO, 2023).

No documento de avaliação disponibilizado pela Coordenação de Atenção à Saúde da Mulher, ligada à Secretaria de Estado da Saúde do Piauí (SESAPI), explicita-se que foram realizados treinamentos de cerca de 134 parteiras, que estão localizadas em cinco regiões; os dados foram coletados entre 2008 e 2011 (COORDENAÇÃO DE ATENÇÃO À SAÚDE DA MULHER, 2012).

Quadro 3: Capacitação de parteiras tradicionais no Piauí em 2008 e 2009

REGIONAL	PARTEIRAS POR REGIÃO	FAIXA ETÁRIA			OCUPAÇÃO/ PROFISSÃO			ESCOLARIDADE		
		20 a 40	41 a 59	60 e +	Do lar	Aux. Tec.	Trab. Rural	Analfabeta	fundamental	médio
PICOS	23	3	15	5	7	14	2	2	9	8
FLORIANO	30	16	14	0	5	23	2	0	4	24
BOM JESUS	23	6	15	2	4	13	6	0	5	10
PARNAÍBA	14	4	7	3	6	6	2	1	7	6
TERESINA	44	17	24	3	8	32	4	5	12	27
TOTAL	134	46	75	13	30	88	16	8	37	75

Fonte: Coordenação de Atenção à Saúde da Mulher (2012).

No Quadro 3, evidencia-se que, do total de 134 parteiras tradicionais treinadas entre os anos de 2008 e 2009, cerca de 75 tinham entre 41 e 59 anos, seguido de 46 mulheres de 20 a 40 anos e 13 funcionárias com 60 anos ou mais. Das ocupações e profissões registradas pelos órgãos responsáveis, cerca de 88 eram auxiliares técnicas, 30 foram classificadas como “do lar” e 16 trabalhadoras rurais. Em relação à escolaridade dos grupos, 75 parteiras tradicionais haviam feito o Ensino Médio, 37 possuíam o Ensino Fundamental e oito eram analfabetas.

Observa-se que na regional de Teresina houve um maior número de parteiras que

participaram das capacitações organizadas pela SESAPI. Dentre a faixa das participantes, as mulheres de 41 a 59 anos são as que mais se destacam com 24 parteiras tradicionais, seguida de dezessete parteiras que possuíam de 20 a 40 anos e três com 60 anos ou mais. Destas, trinta e duas eram auxiliares técnicas, oito “do lar”, como classifica o órgão, e quatro trabalhadoras rurais. Já em relação à escolaridade, cerca de 27 das oficinas possuíam Ensino Médio, doze haviam concluído o Ensino Fundamental e cinco eram analfabetas.

No que se refere à regional que teve menos capacitações, verifica-se que na área de Parnaíba apenas catorze parteiras foram treinadas, sendo que sete tinham entre 41 e 59 anos, quatro possuíam de 20 a 40 anos e três com 60 anos ou mais. Das participantes, seis eram auxiliares administrativas, o mesmo quantitativo era “do lar” e duas trabalhadoras rurais. Sobre o nível de ensino das parteiras, sete mulheres haviam cursado o Ensino Fundamental, seis tinham concluído o Ensino Médio e uma era analfabeta. Diante desses números apresentados, identifica-se que as parteiras que foram treinadas no período referido, em sua maioria, eram auxiliares técnicas que haviam cursado Ensino Médio e tinham de 41 a 59 anos.

Quadro 4: Capacitação de parteiras tradicionais no Piauí em 2011

REGIONAL	PARTEIRAS POR REGIÃO	FAIXA ETÁRIA			OCUPAÇÃO/ PROFISSÃO			ESCOLARIDADE		
		20 a 40	41 a 59	60 e +	Do lar	Aux. Tec. Enfermag	Trab. Rural	Analfabeta	fundamental	médio
PICOS	7	4	3	0	0	7	0	0	0	7
FLORIANO	5	2	3	0	0	4	2	0	0	5
BOM JESUS	5	0	3	2	0	3	1	1	1	3
TERESINA	27	7	17	3	1	25	1	1	4	22
TOTAL	44	13	26	5	1	39	4	2	5	37

Fonte: Coordenação de Atenção à Saúde da Mulher (2012).

Em 2011, a Coordenação de Atenção à Saúde da Mulher, órgão de responsabilidade da Secretária de Saúde do Estado (SESAPI), realizou encontro com 44 parteiras tradicionais. Os dados demonstram que desse total 26 tinham de 41 a 59 anos, seguido de 13 mulheres de 20 a 40 anos e 5 com 60 anos ou mais. Das ocupações mais evidenciadas, estão 39 auxiliares técnicas, 4 trabalhadoras rurais e 1 do lar. As escolaridades também foram catalogadas pelas instituições, sendo que 37 parteiras tradicionais haviam cursado o Ensino Médio, 5 possuíam Ensino Fundamental e 2 eram analfabetas.

Assim como nas primeiras capacitações, dos anos de 2008 a 2009, a regional de Teresina foi a área onde mais parteiras participaram do projeto, sendo 27 no total. A idade de 17 mulheres variou de 41 a 59 anos, 7 tinham de 20 a 40 anos e apenas 3 com 60 anos ou mais. A ocupação

que mais se destacou foi de auxiliar técnico (25), 1 era “do lar”, o mesmo quantitativo era de trabalhadoras rurais. Sobre o ensino das oficinas, 22 tinham Ensino Médio, 4 Ensino Fundamental e 1 era analfabeta.

Diferente da primeira etapa de treinamento, apenas quatro regionais foram incluídas nas capacitações. Ressalta-se que o mesmo perfil de mulheres capacitadas entre 2008 e 2009 foi constatado no ano de 2011, ou seja, os dados apresentam que as parteiras tradicionais eram auxiliares técnicas que haviam cursado Ensino Médio e tinham de 41 a 59 anos. Estes dados não coincidem com as pesquisas encontradas em trabalhos científicos citados neste estudo. Isso ocorre pelo fato de que os números são subnotificados e que um cadastramento e mapeamento mais amplo é necessário para conhecer o contexto de todo o Estado. Acrescenta-se que houve a ausência de dados sobre a quantidade de partos auxiliados pelas parteiras que participaram dos treinamentos, informações relevantes para a visibilidade do ofício.

Ainda de acordo com o documento, a parteira simboliza uma conexão entre as comunidades e o Sistema Único de Saúde (SUS) e realiza atividades que buscam valorizar o parto natural. Além disso, “seu trabalho é relevante na atenção à saúde da mulher e da criança, pois acompanha toda a gravidez, conhece de perto a vida das mulheres e possui o mesmo nível social e econômico das famílias” (COORDENAÇÃO DE ATENÇÃO À SAÚDE DA MULHER, 2012, p. 01), ou melhor, as parteiras conquistam a sabedoria sozinhas ou com outras parteiras tradicionais, isso ocorre na práxis do cotidiano a partir da necessidade e solidariedade. Neste sentido, o projeto tinha como objetivos específicos:

Realizar capacitação de parteiras tradicionais do Estado do Piauí, com vistas à melhoria de assistência ao parto domiciliar e a redução da morbimortalidade materna e infantil, bem como, a redução da transmissão vertical de HIV e Sífilis, respeitando as suas particularidade e competências; promover a humanização do parto e nascimento; manter a busca ativa de parteiras tradicionais existentes, no sentido de capacitá-las adequadamente conforme as recomendações do Ministério da Saúde; estabelecer mecanismos de monitoramento do trabalho das parteiras tradicionais através dos profissionais da Estratégia Saúde da Família e das Secretarias Municipais de Saúde (COORDENAÇÃO DE ATENÇÃO À SAÚDE DA MULHER, 2012, p. 01).

A metodologia adotada para as capacitações baseava-se na realidade das parteiras e as discussões tinham como referência *O livro da Parteira Tradicional*, que foi elaborado pela equipe do Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais (PTPT), do Ministério da Saúde. Nas considerações finais do documento, as equipes de sensibilização concluíram que as atividades junto às parteiras tradicionais contribuíram para uma melhora na assistência ao parto humanizado e valorização do trabalho das parteiras.

Assim como as oficinas precisavam de apoio técnico de profissionais da saúde e

materiais disponibilizados pelo SUS para atuarem com segurança, outro fato relevante descrito pelos órgãos é que, em 2010, foram realizados 76 partos assistidos por parteiras, o que representava 0,16%, do total de partos realizados no Piauí, e que não havia relato de complicações ou morte por parte das parteiras tradicionais (COORDENAÇÃO DE ATENÇÃO À SAÚDE DA MULHER, 2012).

A última ação desenvolvida pela gestora da área da saúde foi um foro em 2018, onde reuniram-se parteiras tradicionais e enfermeiras para que criassem um elo e parceria de trabalho ao retornar para seus respectivos municípios, mas tiveram dificuldade em localizá-las, pois *“uma já morreu, uma não quer mais, tem delas que diz ‘eu não vou mais fazer parto de jeito nenhum’, ou o município não conseguiu contactar com ela, mudou de endereço, de telefone, tem sempre essas coisas e a gente não consegue às vezes juntar todas”* (GESTORA DA SAÚDE EM ENTREVISTA CONCEDIDA À NASCIMENTO, 2023).

Porém, de acordo com a gestora, existe essa preocupação em trabalhar *“uma rede de atenção com a vinculação da gestante ao local de parto, e a parteira ela está dentro desse processo no sentido do acolhimento dessa gestante, que incentiva a gestante para o pré-natal e para o parto com segurança”* (GESTORA DA SAÚDE EM ENTREVISTA CONCEDIDA À NASCIMENTO, 2023).

Além disso, conforme afirmou a gestora, há ainda uma exigência para que haja uma troca de saberes entre os profissionais e as parteiras tradicionais, pois todos possuem conhecimentos relevantes para uma assistência ao parto, gestante e comunidade que seja humanizada e qualificada.

Destaca-se, ainda, que políticas, como o PTPT, que buscam incluir as parteiras no SUS, não abrigam plenamente o repertório que as parteiras tradicionais mobilizam. Como observamos, o SUS acolhe com muitas restrições as práticas dos saberes populares, pois este sistema foi inscrito em lógica ocidental, que está ligado a diretrizes biomédicas e amparado por uma episteme hegemônica, o que gera tensões. Para serem “aceitas” na área da saúde, elas têm que passar por capacitações, recebem kits e seus conhecimentos são censurados, controlados e desvalorizados. Isso ocorre porque o SUS é um outro lugar da experiência de saúde.

3.4. "NÃO EXISTE PARTEIRA NO PIAUÍ": SILENCIAMENTO DAS PARTEIRAS TRADICIONAIS

Neste subitem, apresenta-se as parteiras tradicionais do estado do Piauí, destacando o fato de que muitos gestores afirmam que “Não existe parteira no Piauí”. Diante dessa

afirmativa, discutimos os significados e sentidos da relação das parteiras tradicionais com o lugar que ocupam e o seu ofício enquanto sistema de conhecimento. Destaca-se que as análises foram realizadas a partir dos materiais coletados nos estudos realizados no estado e que as informações foram correlacionadas com a interseccionalidade de raça/etnia, gênero, classe, geração e a dororidade que atravessam as parteiras tradicionais do Piauí.

No estado do Piauí, ser parteira tradicional, às vezes, surge por ofício, dom ou acaso. Dos estudos sobre parteiras tradicionais do estado, pode se afirmar que, em Teresina, capital do Piauí, as parteiras que eram o principal auxílio ao parto e passaram a perder espaço para os grandes centros hospitalares que se interessaram pela saúde materno-infantil entre os anos 1930 e 1950, segundo Meneses (2019, p. 217).

O ingresso dos médicos nas casas das parturientes através dos casos complicados permitiu o contato entre parteiras e médicos, estabelecendo relações mediadas por parcerias e conflitos. Nesses casos, abriram-se espaços para a circulação de saberes e, evidentemente, para readaptações nos procedimentos de uns e outros. Parteiras e mulheres poderiam observar as técnicas utilizadas pelos médicos, a higiene e o uso dos remédios, bem como os médicos aprenderiam a lidar e se inserir nas redes de solidariedade tradicionalmente femininas.

Na região Norte do Piauí, Queiroz (2017) entrevistou parteiras tradicionais de 54 a 93 anos. Mulheres com experiências no partejar há mais de 25 anos. Em sua maioria, as parteiras não são letradas, são trabalhadoras rurais, pescadoras e que moram a cerca de 40 km de um hospital regional. As parteiras tradicionais se denominam como mulheres que “pegam menino”, termo utilizado para referenciar a assistência ao parto na região do estado piauiense. “O lugar de protagonismo da mãe é muito bem definido. O que as parteiras fazem é administrar a situação, encorajando a gestante, intervindo com procedimentos e remédios naturais— se preciso— e estando a postos para auxiliar em caso de incidente, são mulheres que ajudam outras mulheres a parir” (QUEIROZ, 2017, p. 82).

Outra expressão “pegar barriga” similar a “pegar menino” foi caracterizada pelas parteiras tradicionais do Piauí entrevistadas por Costa (2022), como nas falas abaixo:

Às vezes elas me chamava pra consertar, que as vezes o menino tava torto, e eu ia lá, com as mãos ajeitava. Se a criança ta com o pé na virilha da mãe, por exemplo porque na gestação de 7 meses ela já vira a cabeça né? Mas tem delas que não... aí eu ia lá, ajeitava e dizia pra colocar o pé na parede, a grávida, né? (PARTEIRA PEÔNIA, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p. 28).”

Quando tava atravessado só... quando tava atravessado, a gente sacudia o bucho, ajeitava bem ajeitadinho com as mãos, deixava normal mesmo... ajeitava dum lado, do outro, dum lado, do outro... que é pra ele pegar a posição de nascer (PARTEIRA MARGARIDA, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, P. 28).

Aí a gente calcula os dias que o menino vai nascer, assim: se a última vez que a mulher menstrua, por exemplo, hoje é 9 de fevereiro, né? Aí você conta 9 meses de hoje, aí no dia 9 de novembro ela pode ter o filho, 10 dias antes é normal, e 10 dias depois é normal. Ai se passar dos 10 dias depois, aí já ta entrando em perigo de parto. Ai a criança pode passar por algum processo de ter falta de ar, da mãe derramar o líquido. Durante a gravidez algumas dela me procuravam, se tava sentindo alguma dor, perdendo algum líquido.. aí eu encaminhava pra ela ir falar com o médico (PARTEIRA VIOLETA, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p. 28).

Durante o parto, para aliviar as dores da gestante, as parteiras fazem chá de alho ou de pimenta do reino para servir à parturiente. A posição do parto é escolhida pela mulher, seja de cócoras, sentada no pé da cama, em cima de um cepo (pedaço de madeira) coberto por lençóis, com ou sem ajuda do marido (NASCIMENTO; MORAIS, 2019). “Se a mãe estivesse ‘esmorecendo’— expressão usada no interior que significa perder a força, desanimar — no momento do parto, uma xícara de café preto e ovo cozido resolvia o problema” (QUEIROZ, 2017, p. 85).

As rezas e orações também são aliados das parteiras tradicionais durante o trabalho de parto. Segundo Nascimento e Moraes (2019, p. 70), caso, durante a reza, a parteira errasse alguma frase, ela (parteira) tinha certeza de que o parto não poderia ser realizado em ambiente domiciliar e imediatamente se dirigiam a um hospital. Uma reza comum entre as parteiras tradicionais é a de Santa Madalena³⁴: “Minha santa Madalena, não estou prena, nem parida, quero que vós me bote no colo das paridas”. Após o nascimento, o bebê é entregue para a mãe. Logo depois, para cortar o cordão umbilical, as parteiras tradicionais da região norte do Estado utilizam uma tesoura que costuma ser passado entre as gerações como uma forma de continuidade do ofício (QUEIROZ, 2017).

Já na região Sul, as tesouras utilizadas para cortar o cordão umbilical não são especificamente só para este fim, porém, antes de realizar o corte, todo o equipamento é esterilizado com álcool (NASCIMENTO; MORAIS, 2019). Em relação ao banho do recém-nascido, Queiroz (2017, p. 84) descreve em seu livro que “[...] não era dado imediatamente após o parto, era preciso esperar a temperatura do corpo da criança se adequar ao ambiente, ou nas palavras de Luiza (parteira tradicional), esperar o ‘sangue esfriar’”. Por fim, o parto era festejado com alimentos regionais e a família costumava chamar amigos e familiares para a ocasião e a placenta era enterrada no quintal da residência. O nascimento da placenta também é descrito no trabalho de Costa (2022):

³⁴ Madalena foi a primeira testemunha ocular de Jesus Cristo após e a primeira a anunciar a ressurreição. Foi uma pecadora convertida, conhecida na história como uma ex- profissional do sexo e mulher de pose. Santa Maria Madalena é padroeira dos pecadores arrependidos e das mulheres (LIMA, 2020)

A placenta, muitas, vezes, já era expulsa com a criança, na hora que criança vinha a placenta já vinha junta. Se não viesse na hora, a gente não forçava. A gente pegava um cordãozinho, amarrava na via da placenta e o outro lado do cordãozinho amarrava na perna da mulher, você não ia forçar a placenta sair, porque você não sabia o perigo que podia vim atrás daquilo ali. A gente também dava um sumuzinho de algodão (chá da folha de algodão), porque ajudava a placenta sair. Ai depois a gente olhava as partes com uma lanterna, se tivesse rasgado só na pele, não tinha problema nenhum, porque aquela pelezinha ia se aconchegar e cicatrizar direitinho, né? Só com limpeza mesmo. Ai se fosse profundo com muito sangue, a gente já providenciava o carro pra aquela mulher vim.. trazia ela e a criança (PARTEIRA ROSA, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, 30-31).

Aí tinha o segundo parto, aí a gente pegava aquele vaso e sacudia as cadeira da mulher quando tava custando, aí com isso o segundo parto vinha, nascia. Aí a gente tinha uma caminha no chão, forrava com saco, aí botava uns paninhos pra botar a criança e a gente ia cortar o umbigo. Aí eu fazia os pavios de algodão e amarrava a veia da criança, aí cortava e botava a placenta no vaso... aí cavava um buraco longe de casa, que dizia que era pra custar outro menino (risos) (Parteira Hortênsia EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, 31).

O angolano Tomé Solundo (2022), em sua dissertação de mestrado na área da Sociologia intitulada: *Saberes tradicionais em Angola e no Brasil: estudo comparativo sobre os saberes e práticas das parteiras nos municípios do Andulo e Amarante*, constatou também que outra característica dessas parteiras é a profunda religiosidade que as acompanha. Nesse sentido, a questão da religiosidade nas comunidades de Amarante-PI, que fica a cerca de 162 km de Teresina-PI, poderia ter sido fortemente influenciada pelas 16 comunidades quilombolas do Mimbó, as primeiras comunidades quilombolas reconhecidas em nível estadual, embora a principal religião seja o catolicismo romano. Solundo (2022, p. 87) define o ofício da parteira tradicional como:

Um saber singular, um jeito, uma prática que se guia pela linguagem de ‘pegar criança’, ‘fazer nascer’, ‘trazer ao mundo’. Designa uma especialidade humanizada do parto e nascimento, desenvolvida, em sua maioria, por mulheres detentoras de uma ciência caseira, tradicional, influenciada por rituais que instituem formas míticas, afetuosas e delicadas de promover o nascimento com segurança para as mulheres e crianças.

Para o pesquisador, o partejar, enquanto prática tradicional, se mostrou em seus estudos como uma organização social baseada na junção da natureza e cultura em prol do nascimento, como observado através da parteira amarantina, que foi tema do trabalho de Francisco Neto com o título: *Mãe Nasi: Reminiscências de uma parteira e as políticas de institucionalização da saúde no Piauí nas décadas de 1930 e 1940*.

Mãe Nasi, como é conhecida Raimunda Nonato de Castro, foi parteira, escritora, ativista cultural e servidora pública do município de Amarante-PI, onde, por mais de 30 anos, partejou.

A amarantina nasceu em 31 de agosto de 1911 e contribuiu também para criação de muitas instituições em sua cidade, como o clube da Mãe e a Maternidade, órgão responsável pela educação puericultural³⁵ na região. Nasi não era parteira tradicional, mas, além da formação em enfermagem no ano de 1931, em São Luís, no Maranhão, pela Escola de Enfermagem e Partos do Instituto de Assistência à Infância do Maranhão, ela tinha a vivência junto a parteiras tradicionais da região, o que lhe deu a aprovação por parte da comunidade de ser denominada de parteira, conforme o historiador Francisco Neto (2019).

O autor conta que o traslado da parteira tradicional na região era responsabilidade da família, mas que Nasi, sempre que era solicitada, conseguia se deslocar por conta própria ao local do parto. Além disso, o auxílio ao parto não ocorria somente na cidade de Amarante. Mãe Nasi também viajava para cidades vizinhas como Regeneração-PI, Angical -PI e São Francisco do Maranhão quando era procurada. Em sua maleta, a parteira:

sempre levava consigo um leque de instrumentos que eram necessários ao seu ofício. Pinças, tesouras, gases, cordão, luvas, agulhas, seringas, fios para sutura, equipamentos que eram utilizados caso houvesse rompimento de tecidos no momento do nascimento. Geralmente, isso acontecia quando existia uma desproporção entre o tamanho da criança e as “ancas” da mulher. Os demais materiais utilizados no momento do parto eram encontrados, na maioria dos casos, na casa da parturiente, tais como bacias de água para asseio e toalhas, de preferência brancas e muito limpas. Esses instrumentos utilizados pelas parteiras letradas compõem o que é chamado de kits obstétricos, que entram em uso frequente, principalmente em meados de 1937, quando há a instituição da figura das enfermeiras visitadoras. Ao realizar visitas às gestantes, para encaminhamento às unidades de saúde, instituídas durante a interventoria de Leônidas de Castro Mello, em 1938, elas distribuíam esses “kits” para serem utilizados pelas possíveis parteiras que realizariam seus atendimentos, caso não conseguissem se deslocar para um hospital mais próximo. No caso de Amarante, o centro de saúde mais próximo ficava em Teresina, que atendia de forma ainda irregular (NETO, 2019, p. 85).

Neto (2019, p. 91) relata, ainda, que nos cadernos de registros de partos da Mãe Nasi constam trechos onde os valores estão ocultos e outros onde há uma “certa tabulação em relação aos serviços prestados, cujo valor do parto girava em torno de Cr\$ 100.000.000 cruzeiros”. Na sua pesquisa de campo, Neto (2019) descobriu que as anotações que não possuem numeração descrita dizem respeito a auxílio aos partos em famílias de baixa renda. Essa bonificação feita à parteira tinha como ponto de partida, segundo Neto (2019, p. 91), “o horário do serviço, à complexidade do parto, à condução e zelo pela criança e pela mulher. Como não existia um preço fixo cobrado por ela, as famílias mais ricas davam um valor, que variava ao longo dos anos”. O pesquisador descreve também que:

³⁵ Promoção e saúde da criança de forma integral.

Com poucas ruas, margeadas por três rios – Parnaíba, Canindé e Mulato – Amarante tinha ares bastante bucólicos. Não existia, no município, nenhum hospital, a não ser o posto sanitário, instalado em meados de 1938, que não atendia situações de urgência nem emergência. Esse fator proporcionou a disseminação comum de práticas alternativas de saúde e tratamento, como a busca por curandeiras e parteiras. Essa falta de aparato hospitalar e as dificuldades de acesso à Teresina fizeram com que muitas mulheres buscassem os serviços de Raimunda Nonato de Castro, na cidade de Amarante (NETO, 2019, p. 19).

No mesmo viés, Ana Karoline Nery (2021), em seu Trabalho Conclusão do Curso em História, com o título *“Minha filha, naquele tempo era assim”*: o processo dos nascimentos domiciliares na zona rural da cidade de Alto Longá-PI (1963-1988), retrata o ofício das parteiras tradicionais e rezadeiras que tiveram grande relevância no partejar da região. A pesquisadora descreve que:

A falta de recursos financeiros, a distância dos centros urbanos e as dificuldades de locomoção foram alguns dos fatores que impossibilitaram muitas pessoas que residiam nas cidades interioranas do Piauí a terem acesso aos hospitais e outros espaços com infraestrutura especializada. A precariedade na saúde e a falta de médicos eram, necessariamente, preenchidas por pessoas comuns da região, que não haviam passado por nenhum treinamento profissional ou acadêmico para exercer tais funções, mas precisavam enfrentar os desafios que surgiam (NERY, 2021, p. 13)

Conforme a autora, nesse contexto, em Alto Longá, 82 km de Teresina-PI, era possível encontrar pessoas que desempenhavam papéis importantes, relevantes e necessários na sociedade, dentre os quais destaca o trabalho de parteiras tradicionais, comadres, rezadeiras e farmacêuticos informais. Diante da realidade insatisfatória de equipamentos hospitalares, enfermarias, medicamentos especiais e a falta de conhecimento científico do corpo da mulher, praticavam diversos métodos de parto domiciliar e tratamento materno-infantil (NERY, 2021).

Todavia, pontua-se que discursos como estes de Neto (2019) e Nery (201) contribuem para a folclorização do ofício das parteiras e a subutilização do ofício, em que as parteiras tradicionais só ocupam lugares não alcançados pela medicina moderna. Mas, como observamos na construção histórica do parto, as parteiras tradicionais sempre existiram antes mesmo da biomedicina. Desnaturalizar essa narrativa é parte importante na elaboração de políticas públicas, como realizado neste estudo.

Nery (2021) revela também que em Alto Longá a participação do homem durante o processo do parto representava força e segurança para a gestante. Quando solicitado pela parteira tradicional, o esposo participava enquanto suporte na posição de parir escolhida pela parturiente, “a parteira mandava a gente segurar a mulher pelas costas, assim a gente estava

sempre presente” (ANDRADE, J., 2019 *apud* NERY, 2021, p. 39).

Outro fato relevante apresentado por Nery (2021, p. 42) é que as parteiras da região confeccionavam artesanalmente os seus instrumentos de trabalho, “as lâminas, bisturis ou tesouras, que são utilizados pelos médicos atualmente, eram comumente substituídos por algumas famílias de Alto Longá pela ‘faquinha de pau’”; essa ferramenta tinha como função realizar o “desligamento da placenta entre a mãe e a criança”, ou seja, corte do cordão umbilical. Esse equipamento era produzido pelo marido da gestante na fase final da gestação e, para a família, esse ato simbolizava o cuidado com a higienização para os procedimentos que viriam a ocorrer.

A participação do homem durante o trabalho de parto se dava também em cumprir o papel de ir buscar a parteira tradicional e levá-la para o local do parto, assim como de “pagar” a parteira tradicional pelo auxílio prestado. Mas, como na época as condições financeiras das famílias eram limitadas, o pagamento era associado a uma espécie de presente, como um vestido, por exemplo. Entretanto, esse ato não era exigido pela parteira tradicional, este era uma ação de agradecimento por parte dos familiares, segundo Nery (2021).

Ainda sobre o pagamento realizado para o auxílio ao parto, Vieira *et al.* (2022) explicam que, com memórias confusas e falas desconexas, a parteira tradicional Teresa Ferreira Lima conta que começou a partejar desde criança, quando aprendeu com a sua mãe Benedita Ferreira Lima, e que não recebia nenhum valor em dinheiro por seus serviços:

Às vezes eu dispensava aquelas pobre coitada que não tinha nem o que comer, ela, oh minha comadre, eu digo, não fale nada não, vá comer seu de cume sossegada que enquanto você tiver de resguardo essa mulher que tá aqui vai lhe sustentar no resguardo, aí depois você pode procurar outra pra lhe fazer com eu fiz. Eu ganhava rapadura, e era saco de rapadura, eu não comprava de jeito nenhum e eu gostava de comer rapadura, minhas filha gostava, chegava uma amiga, eu dizia que rapadura? Quero, dava duas, três, pegue vá comer mais seus filho (Teresa Ferreira Lima, EM ENTREVISTA A VIEIRA *et.al.*, 2022)

Os relatos da parteira Teresa Ferreira estão no resumo expandido “*A Arte de Pegar Menino*”: *Um olhar etnográfico acerca do ofício de partejar na cidade de Francinópolis*, fruto do Projeto *Quilombos Piauí: Identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos*, aprovado sob o código: PJ00/2022-CSHNB-050-NVPJ/PG, tendo como número de projeto 2.2868/2022 e coordenado pelo professor Dr. Mairton Celestino da Silva, da Universidade Federal do Piauí (UFPI), campus Picos.

A diversidade cultural e de identidade das parteiras tradicionais do Piauí apresentada por estudos realizados no estado apresentam uma interseccionalidade raça/etnia, gênero, geração e classe de forma implícita.

Na conceituação de interseccionalidade, a problemática central é demonstrar e combater as estruturas impostas por eixos de opressão que são a base para a dinâmica de desigualdades, injustiças sociais, racismo estrutural, patriarcado e classicismo. Para Ianni (2004, p. 23): “a racialização e o racismo são produzidos na dinâmica das relações sociais, compreendendo as suas implicações políticas, econômicas e culturais”. Tais aspectos têm ligação direta com as políticas públicas que podem ser uma engrenagem importante para reforçar as ideologias dominantes.

Ao passo que o termo interseccionalidade tem sido bastante discutido na produção acadêmica ganhando novos usos e sentidos, sua apropriação no campo das políticas públicas têm buscado possibilidades para concretizar uma acepção teórica normativa que se mostra ampla e difusa entre diversos conceitos. E se por um lado cada vez mais políticas específicas de “direito das minorias” têm conquistado amplo espaço na agenda política sendo conjugadas a outras políticas de caráter universal, por outro, o entendimento sobre como o entrelaçamento entre desigualdades múltiplas a partir do reconhecimento de diferentes marcadores sociais (gênero, raça, etnia, classe, geração, orientação sexual, identidade de gênero etc.) ainda aparece como um horizonte a ser mais explorado que se mostra cercado de desafios (Ortiz, 2013, p. 1).

O conceito de interseccionalidade foi apresentado para investigar as opressões cruzadas de diversas categorias sociais como raça/etnia, classe, gênero, sexualidades e corpos:

A abordagem interseccional nos ajuda a compreender a complexidade da situação de pessoas e/ou grupos, considerando a coexistência e a subordinação de diferentes fatores que incidem simultaneamente na vida das pessoas. Apresenta um significado complexo, irreduzível, um conjunto de efeitos variados e variáveis que surgem quando as múltiplas categorias de diferenciação se interseccionam em contextos históricos e específicos, enfatizando que as diferentes dimensões da vida social não podem ser separadas” (PERPETUO, 2017, p. 9).

Assim, por interseccionalidades, compreende-se que são marcadores sociais diferentes que contribuem para as vivências de cada sujeito ou grupo. Segundo Akotirene (2019), a interseccionalidade busca dar embasamento teórico-metodológico às questões estruturais de raça, gênero e classe, em que mulheres negras são atravessadas pela sobreposição de racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado.

Para Kyrillos (2020), interseccionalidade é um instrumento que discute as opressões paralelas e, com base neste estudo, é possível refletir que as discriminações não ocorrem

separadamente e não se sobrepõem, mas se cruzam nos processos de injustiças sociais. Igualmente, Bilge (2020) define que:

A interseccionalidade reflete a teoria transdisciplinar que busca compreender a complexidade das identidades sociais e desigualdades através de uma abordagem integrada. Tal teoria refuta a compartimentação de hierarquização dos grandes eixos de diferenciação social através de categorias de gênero/sexo, classe, raça, etnia, deficiência e orientação sexual. (BILGE, 2020, p. 239)

Neste contexto, estudiosas indicam que Patrícia Hill Collins foi a primeira feminista negra a discorrer sobre a interseccionalidade como paradigma. Mas foi a cientista política Ange-Marie Hancock que apresentou a formulação para a análise interseccional: a pesquisadora acredita que a ferramenta possa apresentar uma visão ampla sobre questões governamentais e distributivas. Assim, ela definiu seis pontos básicos para compreender a terminologia:

1. Mais de uma categoria de diferença desempenha um papel em problemas e processos políticos complexos; 2. Todas as categorias de diferença pertinentes devem ser abordadas, mas as relações entre tais categorias são variáveis e continuam sendo uma pergunta empírica aberta; 3. Essas categorias da diferença são definidas como produtos dinâmicos de fatores individuais e institucionais, simultaneamente contestadas e mantidas a nível individual e institucional; 4. Cada categoria de diferença é caracterizada por uma diversidade dentro do grupo; 5. Um projeto de pesquisa interseccional examina categorias em múltiplos níveis de análise e questiona as interações entre níveis; 6. Apresentar a interseccionalidade como um paradigma normativo e empírico requer atenção tanto para os aspectos teóricos quanto para os empíricos da pesquisa em questão (HANCOCK, 2001, p. 250-251).

A professora Bilge (2020) explicita que a interseccionalidade fornece uma estrutura macrossociológica e microssociológica. A primeira refere-se à organização dos diversos sistemas na questão da produção e reprodução das desigualdades. Já a segunda sugere que o cruzamento de categorias causa impactos nas desigualdades sociais dos indivíduos e que podem ser analisadas a partir das interseções múltiplas que produzem.

Mas a elaboração teórica de Kimberlé Crenshaw, advogada estadunidense, é considerada o marco inicial do termo interseccionalidade. Em 1989, Crenshaw realizou pesquisas sobre a interseccionalidade como uma metáfora. Nos estudos de 1991, a jurista estudou a interseccionalidade como uma categoria analítica (1991) e, nos de 1997, criou um conceito provisório. Segundo Crenshaw (2002, p. 177):

É uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcado, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a

interseccionalidade trata da forma como ações políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento.

Porém, os estudos mostram que a interseccionalidade nasce na luta do feminismo negro e movimentos sociais entre as décadas de 1960 e 1980, antes mesmo da elaboração do conceito e apropriação da academia. É importante destacar que a história do povo negro perpassa a escravidão, o colonialismo, a travessia forçada do Atlântico e o mito da democracia racial, como no caso brasileiro (COLLINS, 2019; BILGE, 2016).

Para Sueli Carneiro (2003, p. 2), na publicação *Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero*, o feminismo negro foi “construído no contexto de sociedades multirraciais, pluriculturais e racistas [...] tem como principal eixo articulador o racismo e seu impacto sobre as relações de gênero, uma vez que ele determina a própria hierarquia de gênero em nossas sociedades”. Para a pesquisadora, o racismo é a base da desigualdade social, principalmente no que se refere à mulher negra, o que causa rachaduras na luta por direitos, pois expõe os privilégios das mulheres brancas.

Diante do debate, Carneiro (2003) pontua que a luta das mulheres negras contra as opressões contribui para a construção de políticas que favorecem as questões raciais e de gênero, “o atual movimento de mulheres negras, ao trazer para a cena política as contradições resultantes da articulação das variáveis de raça, classe e gênero, promove a síntese das bandeiras de luta historicamente levantadas” por movimentos sociais. Além disso, conforme hooks (2010, p. 52):

Pensadoras feministas lésbicas estavam entre as primeiras ativistas a levantar a questão de classe dentro do movimento feminista, expressando pontos de vista por meio de uma linguagem acessível. Elas formavam um grupo de mulheres que não imaginavam poder depender do sustento de um marido. E muitas vezes estavam muito mais conscientes das dificuldades que todas as mulheres enfrentariam no mercado de trabalho do que suas companheiras heterossexuais.

Por outro lado, enquanto as feministas brancas lutavam nos Estados Unidos pelos direitos das mulheres de trabalhar, as mulheres pretas já trabalhavam e, em muitos momentos, houve o silenciamento das vivências das mulheres negras dentro do movimento (Davis, 2016). No Brasil, país sexista e racista, a luta das mulheres negras denunciou o eurocentrismo, a visão ocidentalizada e globalizada sobre as mulheres, segundo Carneiro (2003).

Por estas e outras pautas, somente a questão de gênero e igualdade não explicavam a dor da mulher preta, que não se reconhecia nos movimentos feministas e movimentos negros antirracistas dos anos 1950.

Sendo assim, a interseccionalidade das categorias de raça, gênero, classe, geração, escolaridade e religião se entrecruzam no ofício das parteiras tradicionais do Piauí e podem ser analisadas no Trabalho de Conclusão Curso (TCC) no Programa de Residência em Área Multiprofissional da Saúde – Enfermagem Obstétrica da Universidade Federal do Piauí, da Keliane Costa (2022)³⁶, como está ilustrado abaixo:

Quadro 5: Dados de parteiras tradicionais no Piauí

Variáveis	N
Sexo	
Feminino	10
Masculino	0
Faixa etária	
50 a 60	3
61 a 70	2
71 a 80	5
Cor	
Parda	7
Branca	2
Negra	1
Estado Civil	
Casada	3
Solteira	2
Viúva	5
Religião	
Católica	7
Evangélica	2
Umbanda	1
Escolaridade	
Ensino fundamental incompleto	4
Ensino fundamental completo	4
Nunca estudou	1
Tempo de exercício profissional (anos)	
0 a 10	4
11 a 20	2
21 a 30	4

Fonte: COSTA (2022)

Costa (2022) conseguiu coletar dados de fevereiro a junho de 2022, junto a dez parteiras tradicionais nas cidades piauienses de Teresina, Valença, Altos, Campo Maior e Uruçuí. Com registros do Quadro 3 acima, considera-se que a questão de gênero é intrínseca ao partejar,

³⁶ A pesquisa foi submetida ao Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal do Piauí e aprovada sob o Parecer N° 5.218.001.

sendo que todas as participantes são mulheres. Destaca-se que devem existir parceiros homens no Piauí, mas, assim como a nível nacional, eles são em menor quantidade, assim, este é um ofício em sua maioria feminino.

Segundo Butler (2003, p. 147), gênero é “[...] um modo contemporâneo de organizar normas passadas e futuras, um modo de nos situarmos e através dessas normas, um estilo ativo de viver nosso corpo no mundo”. As discussões sobre gênero buscam desconstruir o binarismo homem-mulher criado pelo patriarcado para definir os papéis de cada gênero na sociedade.

É importante destacar que a substituição da categoria mulher por gênero ocorreu em 1995 na IV Conferência Mundial de Beijing sobre a Mulher, organizada pelas Nações Unidas. Nos outros encontros os debates eram pautados na discriminação contra a mulher e na busca por direitos sociais (MISKOLCI E CAMPANA, 2017).

[...] todas as políticas e instituições econômicas [dos governos e da comunidade internacional], assim como aqueles encarregados de conceder recursos devem adotar uma perspectiva de gênero (DECLARAÇÃO E PLATAFORMA DE AÇÃO DE BEIJING, 1995, p.265).

Sendo assim, esta conferência identificou como problema estrutural a desigualdade contra a mulher e definiu que esta deveria ser investigada em uma perspectiva mais ampla de gênero; dessa maneira, a terminologia passou a ganhar o debate mundial sobre mulher e chamou a atenção de religiosos conservadores da igreja católica.

Tal qual apresentou Butler, os pesquisadores Miskolci e Campana (2017, p. 727) definem que o “gênero é um conceito científico — originalmente desenvolvido para diferenciar sexo biológico e identificação — e incorporado às ciências sociais e humanas a partir da década de 1970, em especial por pesquisadoras/e feministas e/ou *queer*”.

Em contrapartida, Scott (2019, p. 10), no texto “Outras Reflexões sobre Gênero e Política”, explica que o termo gênero é constantemente empregado para se referir às categorias masculino, feminino e neutro, só que está ocorrendo uma mudança de utilização da expressão ao mencionar “às categorias em função do sexo, em expressões como lacuna de gênero e as políticas de gênero”. Isso está acontecendo pelo fato de que alguns estudiosos utilizam a categoria sexo para referir-se a questões biológicas e gênero para perspectivas sociais e culturais. A historiadora estadunidense Scott (2019) tece ainda uma crítica pela busca incansável das feministas para diferenciar questões sociais e físicas, pois, conforme a pesquisadora:

Não importa o quão insistentemente as teóricas feministas tenham refinado o termo “gênero” (expurgando-o de todas suas conotações “naturais”, promovendo seu status como uma “construção social”), elas não foram capazes de evitar que ele fosse corrompido. No uso popular, “sexo” e “gênero” são comumente utilizadas como sinônimos, ao invés de opostos; de fato, às vezes “gênero” parece ser apenas um eufemismo educado para “sexo”. E, a julgar pelo número de livros acadêmicos que consideram “gênero” e “mulheres” sinônimos, os acadêmicos não são muito melhores do que o público geral em preservar a distinção entre o físico e o social (natureza e cultura, corpo e mente) que se esperava alcançar com a adoção de “gênero”. (SCOTT, 2019, p. 323)

Para Scott (2019, p. 11), a palavra gênero não substitui a categoria sexo, mas que o gênero, em última instância, vai designar o sexo, ou seja, “quando o sexo está inserido na noção de gênero nada impede sua identificação com (ou como) gênero. (Assim, esta é) [...] uma representação fiel da falta de uma nítida distinção entre os dois termos”.

Neste ínterim, a discussão provoca um ocultamento que limita o debate sobre as formas de conhecimento que as duas categorias apresentam. Em síntese, a autora esclarece que não se pode definir o gênero como retrato do sexo; ao contrário dessa negativa, o sexo seria resultante do gênero.

Assim, nas pautas do feminismo branco não cabiam os direitos da mulher preta. No grupo de homens pretos não havia o interesse em discutir sobre a solidão da mulher negra, por exemplo. Neste cenário, o discurso de Sojourner Truth “Eu não sou uma mulher?”, de 1851, é significativo:

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher? (TRUTH apud DAVIS, 2016, p. 97).

O discurso foi proclamado na Women’s Rights Convention em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851, onde ocorria uma reunião em que se debatiam sobre os direitos da mulher. Sojourner se levantou para proferir a palavra ao ouvir de pastores que “[...] mulheres não deveriam ter os mesmos direitos que os homens, porque seriam frágeis, intelectualmente débeis, porque Jesus foi um homem e não uma mulher e porque, por fim, a primeira mulher fora uma pecadora” (DAVIS, 2016, p. 97).

Dos dados apresentados por Costa (2022), identificou-se que, das dez parteiras tradicionais entrevistadas, duas (20%) se autodeclararam brancas, uma (10%) se autodeclara preta e sete (70%) se autodeclararam pardas, ou seja, negras, porque, de acordo com os indicadores sociais do IBGE, pretas e pardas são consideradas negras. Assim, a raça também atravessa ofício das parteiras tradicionais.

É pertinente destacar que a interseccionalidade, de acordo com Collins e Bilge (2016), pode ser entendida como um processo que veio da práxis para dentro da academia tanto pelo fato de a abordagem ter sido pauta importante dentro dos movimentos sociais como pela situação de que a militância pressionou as instituições a contratar as pessoas de grupos excluídos nos Estados Unidos.

Em síntese, durante os anos de 1960 e 1980, as discussões nos movimentos sociais propiciaram a reflexão sobre a situação de “ganhar acesso a cargos acadêmicos permite que as mulheres afro-americanas tragam ideias da política feminina negra com elas para a academia através dos duplos fluxos de feminismo negro e estudos sobre raça/classe/gênero” (COLLINS; BILGE, 2016, p. 78).

Em vista disso, é fato que invisibilizar a história e importância das mulheres negras na discussão sobre o atravessamento de opressões é um processo para apagar o conhecimento gerado pela práxis. O marcador de classe social é outro relevante problema das exclusões advindas das questões econômicas que segregam os grupos e potencializam o capitalismo. No caso de um país com histórico escravista, raça informa classe que anuncia o gênero (SOUZA, 1983). No mesmo viés, Brah (2006, p. 342) define que:

A posição de classe assinala certas comunalidades de resultados sociais, mas a classe se articula com outros eixos de diferenciação como o racismo, o heterossexismo ou a casta no delineamento de formas variáveis de oportunidades de vida para categorias específicas de mulheres.

Em relação aos conceitos de raça, pode-se afirmar que as categorias são utilizadas pela ideologia dominante. A raça, conforme Wade (2001), culminou em uma teoria de racismo científico, que valida a supremacia da raça branca sob as demais raças humanas, a raça negra ocupava o último lugar da hierarquia biológica. Já, segundo Quijano (2009), a categoria raça criada a partir “do fenótipo é relativamente recente e a sua plena incorporação na classificação dos indivíduos nas relações de poder tem apenas 500 anos, começa com a América e a mundialização do padrão de poder capitalista”, e é utilizada para justificar a dominação de alguns povos.

A ‘racialização’ das relações de poder entre as novas identidades sociais e geoculturais foi o sustento e a referência legitimadora fundamental do carácter eurocentrado do padrão de poder, material e intersubjectivo. Ou seja, da sua colonialidade. Converteu-se, assim, no mais específico dos elementos do padrão mundial do poder capitalista eurocentrado e colonial/ moderno e atravessou -invadindo – cada uma das áreas da existência social do padrão de poder mundial, eurocentrado, colonial/moderno (QUIJANO, 2009. p. 107).

Schwarcz (2001) explica, ainda, que, mesmo com cunho inicial discriminatório, raça é uma terminologia poderosa para análises das populações branca e população negra, principalmente no que se refere às relações de privilégios e dominação.

A faixa etária das participantes do estudo de Costa (2022) também reforça o que já vem sendo discutido nessa dissertação. Em sua maioria, as parteiras tradicionais do Piauí são idosas e há uma relação entre gerações. Apenas três (30%) possuem idade entre 50 e 60 anos, duas (20%) têm de 61 a 70 anos e cinco (50%) entrevistadas têm mais de 70 anos.

A geração nesse quesito adentra o fato de que os conhecimentos das parteiras tradicionais do Piauí são repassados através da oralidade dentro da família, como pode ser observado nos seguintes trechos:

Eu aprendi com uma parteira velha, ela já morreu faz muito tempo. Ela sempre me chamava pra observar ‘bora minha filha, pra eu te ensinar, que eu não vou ‘durar todo tempo’(risos) (PARTEIRA PEÔNIA, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p. 21).

Mas eu sempre tive vocação pra isso. Aprendi com as mais velhas, com minha mãe e minha sogra também... a gente como as mais novas, ficava auxiliando as mais velhas. Aí, nesse auxiliar as mais velhas, a gente foi aprendendo e exercendo a profissão de fazer parto (PARTEIRA ROSA, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p. 21).

Aprendi com a tia da minha mãe, nós chamava ela de Dadá. Aí uma vez, vieram me chamar porque uma mulher tava sentindo dor, eu disse que não sabia. Minha tia disse ‘eu te ensino’, ela tinha as mãos aleijadas, aí ela ia dizendo como fazer... ‘assim, mede três dedo, aí corta o umbigo, aí amarra ali..’ minha tia, “armaria”, era mesmo que ser uma mãe pra mim. Aí eu comecei a fazer por causa dela, ela me incentivava muito (PARTEIRA MARGARIDA, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p. 22).

Eu aprendi sozinha mesmo. A primeira vez... eu tava em casa vieram me chamar, tinha uma mulher parindo aqui perto. Quando eu cheguei a criança tava quase nascendo. Eu ajudei a tirar, a limpar a criança e cortar o umbigo (HORTÊNSIA, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p. 22).

Nesses trechos, observa-se que a idade e maternidade são marcadores sociais de diferença que também devem ser interseccionalizados, sendo que o primeiro está em contexto de sociedade etarista, a imagem da idosa sábia está associada também à parteira mais velha que repassa os saberes para as mais novas; o segundo diz sobre as mudanças na vida da mulher que

tem como diferenciação de sexo, a obrigação de ser a responsável pelo filho, tendo somente “ajuda” paterna nas atividades de cuidado do lar e do bebê.

Essas mulheres que, muitas vezes, esquecem das suas próprias dores para auxiliar outras mulheres em localidades distantes (seja andando, a cavalo, na carroceria de um carro ou de moto) não recebem o reconhecimento que lhes é de direito. As parteiras tradicionais não estão em disputa com o saber biomédico, são uma outra via de assistência ao parto e líderes em suas comunidades, como pode ser constatado no trecho a seguir:

É, eu falava com o médico, aí passava tudo pra ele, ele era o doutor, é responsável, eu era também mas ele era sobre tudo que era o mestre, aí ele dizia venha pra cá também você, que é onde eu faltar você tá aqui, eu digo tou com Deus e o senhor e ela, aí eu eu ia, aí se eu dissesse doutor e mais ou menos a senhora quer que diz? Eu digo ó moço eu não sei nada mas eu tou pensando em Deus que tá me ajudando e vai me ajudar, mas daqui pra tantas hora a mulher, a mulher tá livre desse parto, será possível? Eu digo, vamos marcar hora. (TERESA FERREIRA, EM ENTREVISTA A VIEIRA, et.al, 2022, p. 5)

Em relação à religião, as parteiras tradicionais que conversaram com Costa (2022), afirmaram que, entre elas, sete (70%) são católicas, duas (20%) evangélicas e uma (10%) umbandista. No ofício das parteiras tradicionais, a fé está intimamente ligada à vida e durante o trabalho de parto essas mulheres costumam rezar/orar e pedir a Deus e aos santos proteção pelas dádivas do nascimento.

A gente não podia dar medicação, a gente não tinha... gente dava um chazinho de cravinho que aumentava as dores, eu não sei se tinha nada a ver, olha.. mas eu acho que pela fé a gente via que apressava as contrações, ne? (risos) mas Deus em tudo dava um meio, né? (PARTEIRA ROSA, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p. 24).

Assim, a gente é devoto quando é parteira, num sabe? Eu acendia uma vela para nossa senhora do bom parto, eu rezava umas preces. Me apegava com os santos. Às vezes eu colocava um rosário no pescoço da mulher (PARTEIRA JASMIN, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p. 24-25).

Fazia as oração, todas as oração (...) E a mãe ia ter o menino aqui, sentada... podia passar a noite ali em oração esperando, aí qualquer hora o menino nascia (PARTEIRA LÍRIO, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, P. 25).

Eu rezo, pra dá coragem pra mulher na hora do parto, tirar aquele medo... passar aquela segurança pra ela, ne? Com a permissão de Deus. Elas ficam vindo aqui, a gente conversa até o momento dela dá luz. A gente aconselha aquelas que não querem ter o filho, vem muitas aqueles mais novos... a gente conversa, conversa, conversa. E também eu dou as orientação de tudo... de chá, de oração. A gente ver de acordo com o que é a mãe, a mulher no momento. A gente não pode dizer ‘remédio de tal pra fulano, remédio de tal pro outro fulano’. Tem que ver a pessoa, quando a gente tá com a pessoa é que a gente sabe qual indicar o medicamento ou chá que não faça mal a ela e nem a criança. Apenas ajuda no momento do parto, ta entendendo? Ajuda na contração (PARTEIRA TULIPA, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p. 25).

Além disso, a religião faz parte da identidade que é construída ao longo da vida conforme as relações sociais e o ambiente ao qual o sujeito está inserido.

As pessoas fazem parte de diferentes grupos sociais, cujo alcance pode ou não ser local: o grupo da igreja, o grupo de fundadores da cidade, o grupo dos comerciantes, o grupo das mulheres, o grupo dos seringueiros, entre outros. Assim, durante sua vida, as pessoas constroem suas identidades ao se relacionarem umas com as outras em diferentes contextos e situações. A identidade de uma pessoa é formada com base em muitos fatores: sua história de vida, a história de sua família, o lugar de onde veio e onde mora, o jeito como cria seus filhos, fala e se expressa, enfim, tudo aquilo que a torna única e diferente das demais. (BRAYNER, 2007, p.6)

A escolaridade das parteiras tradicionais também foi uma categoria importante no trabalho da Costa (2022), sendo que o primeiro também coabita com os estudos apresentados onde essas mulheres, em sua maioria, não possuem nem o Ensino Médio. Do levantamento, constatou-se que: quatro (40%) possuem Ensino Fundamental incompleto, quatro (40%) têm Ensino Fundamental completo, uma (10%) nunca estudou e uma (10%) não foi contabilizada.

Sendo assim, o acesso a programas que promovem capacitações, como o PTPT, precisam ter uma linguagem inclusiva para que haja troca de saberes e as parteiras tradicionais consigam em sua plenitude ter acesso a direitos sociais. Além disso, esse fato corrobora com as discussões sobre a apropriação de estudos, pesquisadores e o estado sob os conhecimentos das parteiras tradicionais para que elas alcancem as políticas públicas, pois, por serem, em sua maioria, não letradas, dificulta a garantia de direitos nas políticas de saúde, cultura e patrimônio.

Já a última categoria levantada por Costa (2022) é o tempo de atuação das parteiras tradicionais, os dados apresentados mostram que quatro (40%) mulheres exercem o partejar há 10 anos, duas (20%) praticam de 11 a 20 anos e quatro (40%) auxiliam no parto de 21 a 30 anos.

O que confronta diretamente o título desse subtópico “Não existe Parteira no Piauí” e assegura a nomeação dessa dissertação “As parteiras existem sim” e atuam há décadas. Mesmo que neste momento não estejam auxiliando em partos, elas são reconhecidas em suas comunidades enquanto parteiras tradicionais, ou seja, diante do seu repertório de conhecimentos, a “aposentadoria” não inviabiliza essa categoria política que continua cuidando de sua comunidade de diversas formas e que deve ter acesso a garantia de direitos.

3.5. TEORIAS DO CUIDADO, DIVISÃO SEXUAL DO TRABALHO E A DORORIDADE NO OFÍCIO DAS PARTEIRAS TRADICIONAIS

As parteiras tradicionais possuem teorias de cuidado que se pode observar nos estudos já apresentados. Do mesmo modo no texto *O cuidado no centro*, Murilo (2018, p. 9) explica que cuidado “é uma inter-relação, uma maneira de reconhecer a interdependência de tudo o que existe: somos e estamos na rede da vida da qual fazemos parte. Expressamos isso por meio do alimento, do abrigo, da palavra, do silêncio, de abraços, de carrinhos, de afetos”, ou melhor dizendo, o cuidado está nos gestos, ações, abraço, acolhimento e relações com amigos e família.

No mesmo sentido, Hirata (2014) explica que, conforme a teoria do “Care”, de Joan Tronto³⁷, o cuidado tem relação direta com a interseção de gênero, raça e classe, onde define quem recebe, quem pratica e de que forma o cuidado é praticado, sendo, em sua maioria, realizado por mulheres, negras, pobres e imigrantes. Assim, Hirata afirma que o cuidado é desvelado a partir de duas teorias: a feminista, que discorre sobre o trabalho doméstico; e a subordinação patriarcal e de Patrícia Paperman³⁸, que afirma que a desvalorização que o cuidador possui é justamente por causa do público que atende, que são pessoas com deficiência e idosos e acaba que ocorre uma transferência de preconceito dos usuários para os profissionais. Neste estudo, faremos referência à primeira teoria.

Consequentemente, todas as expressões de cuidado são sentidas pelo corpo e expressadas por ele, assim: “as palavras, os afetos, o alimento, a respiração, os pensamentos, as emoções, o que decidimos, o que nos fere ou aquilo de que precisamos para estarmos bem se manifesta em nossa saúde e em nossa capacidade de desfrutar e ter prazer”, segundo Murilo (2018, p. 10).

Acrescenta-se, ainda, que no partejar todas as formas de cuidado são necessárias e expressam proteção e respeito pela vida, e estes são alguns dos diferenciais da assistência realizada por parteiras tradicionais.

A titia sempre mandava a gente dá o chá de pimenta do reino, sabe? Diz que era pra aumentar as dor. Aí fazia o chá e dava pra elas quando tava começando a dor... por isso que era ligeiro os partos... não tinha problema nenhum. (pausa pensativa) A gente usava o chá de pimenta do reino (PARTEIRA MARGARIDA, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p. 23).

As mulheres, as vezes, dava trabalho quando tinha que vim o resto, né? Ai se eu via que tava demorando, eu já cortava o umbigo daquela criança, já amarrava aquela veia pra não voltar pra dentro e ia fazer remédio...chá de folha de ata ou chá de folha de algodão (PARTEIRA PEÔNIA, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p. 23).

³⁷ Ler em: Tronto, Joan. (2009), *Un monde vulnérable: pour une politique du care*. 1ª edição. 1993. Paris, La Découverte.

³⁸ Ver mais em: Paperman, Patricia. (2013), “Travail et responsabilités du care: questions autour du handicap”. Comunicação apresentada no colóquio internacional *Théories et Pratiques du Care: Comparaisons Internationales*, Paris, 13-14 juin.

Nas visitas depois do parto, aí nós fazia... nós passava o chá pra desinflamar, chá do pé de crista de galo (PARTEIRA GIRASSOL, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p. 23).

O cuidado praticado no partejar tradicionais diz respeito ao apoio emocional durante toda a gestação; o momento de fazer o chá para acelerar o parto ou aliviar as contrações; a forma de cortar e enterrar o cordão umbilical no quintal como forma de garantir que aquela criança cresça com raízes firmes naquele local; o banho no bebê; a comida que é preparada após o nascimento; as rezas ao longo da vida para curar os males; conselhos sobre criação, reprodução feminina e ambiente familiar.

A gente aconselha aquelas que não querem ter o filho, vem muitas aqueles mais novos... a gente conversa, conversa, conversa. E também eu dou as orientação de tudo... de chá, de oração. A gente ver de acordo com o que é a mãe, a mulher no momento (PARTEIRA TULIPA, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p. 27).

Olha, eu comecei a trabalhar na Bem Infância, trabalhei 5 anos, que é o trabalho que a gente dá anticoncepcional pra mulher evitar engravidar... era em campo maior, a gente fez o treinamento no colégio Santander, aí em Teresina. Ai, eu distribuía o anticoncepcional e explicava que o tinha que tomar o primeiro comprimido no 5º dia de menstruada (PARTEIRA VIOLETA, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p. 27).

Eu ajudava no parto. E atendia aplicando injeção.. fazia curativo. Eu marcava as visitas toda terça-feira, eu fazia acompanhamento com a médica (PARTEIRA GIRASSOL, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, P. 27).

Eu rezava pra tirar o quebrante de criança, ensinava fazer chá pra algumas doenças. Ajudava nos partos e no resguardo. Ia lá visitar depois, dá chá, falava pra não quebrar o resguardo (PARTEIRA HORTÊNSIA, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p. 27).

Eu rezo, pra dá coragem pra mulher na hora do parto, tirar aquele medo... passar aquela segurança pra ela, ne? Com a permissão de Deus. Elas ficam vindo aqui, a gente conversa até o momento dela dá luz (PARTEIRA LÍRIO, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p. 27).

Contudo, esse cuidado é desvalorizado pela sociedade, já que é feito por mulheres e não são remunerados adequadamente. De acordo com a instituição não governamental Sempre Viva Organização Feminista - SOF (2022a), isso ocorre porque a economia é centrada na experiência do homem branco heteronormativo que está em total disponibilidade para o mercado de trabalho. Mas isso só ocorre porque existem mulheres no lar que se responsabilizam pelo cuidado da casa, dos filhos, alimentação, saúde, doença e roupas.

No que se refere à sociedade, a Sempre Viva Organização Feminista (2022a) explica que ela é organizada por dimensões binárias para legitimar a economia como: produção/reprodução, natureza/cultura, razão/emoção. Estas são dimensões do masculino como algo

racional, produtivo e de natureza. Contudo, para a economia feminista, tais dicotomias não existem e busca-se legitimar os modelos de inter-relação e a indissociabilidade.

Na economia feminista, a relação de trabalho é diferente, pois o foco é na sustentabilidade da vida e não somente nos lucros do mercado de trabalho como o capitalismo impõe. Assim, a economia dominante considera trabalho apenas o emprego com remuneração e desconsidera as economias nos territórios, como, por exemplo, o trabalho doméstico e o partear tradicional.

Diante da discussão, é importante tornar visível o trabalho doméstico de cuidado das pessoas, da natureza nas casas e nas comunidades, pois estes são trabalhos necessários para tornar a vida possível, até porque todas as pessoas necessitam de cuidado ao longo da vida. Este trabalho ocorre dentro do ambiente doméstico e é ofertado gratuitamente. No caso das mulheres que possuem uma condição social alta, são contratadas domésticas para realizar os cuidados do lar e, em sua maioria, são mulheres negras que cumprem papéis subalternos desde a colonização (KERGOAT, 2009).

Em consonância com as teorias econômicas feministas, a exclusão das mulheres ocorre a partir da invisibilidade e das produções científicas femininas e nos estudos como objeto dessa pesquisa quando não as incluem como partes integrantes da economia.

Nestas críticas, foram criadas metodologias e análises que buscam dar visibilidade ao trabalho doméstico e do cuidado, como demonstrado na imagem abaixo, que representa a metáfora do iceberg utilizada por feministas no Brasil, no formato de uma árvore (SEMPREVIVA ORGANIZAÇÃO FEMINISTA, 2022a).

Figura 3: Árvore da economia



Fonte: Sempreviva Organização Feminista (2022a, p. 6)

Esta imagem representa uma crítica sobre a economia dominante ao priorizar somente a parte superior da árvore que é visível e “concentra o processo de produção e circulação de dinheiro, o mercado, o lucro, e é ocultada toda a raiz, onde estão os processos que sustentam a vida. Sem essa base, não tem acumulação capitalista possível”, isto é, não há vida, segundo a Sempreviva Organização Feminista (2022a, p.7).

Ao invisibilizar as raízes da árvore, excluem-se todos os trabalhos das mulheres, trabalhos estes que sustentam a vida e são vistos como demonstração de amor, ou seja, tudo o que acontece na comunidade engloba a natureza, o cuidado, trabalho doméstico, casa e reprodução. E é justamente onde se encontra o ofício das parteiras tradicionais, como demonstrado nas narrativas abaixo:

Elas paria deitada mesmo na cama. Até porque quando tava “croando” não tinha tempo de ficar em outra posição. Quando o menino tava “croando”, quando a gente via a cabecinha, ela dizia ‘la vem a força!’. Aí eu dizia: ‘Pois bota a força, bota a força que eu tô aqui!’. Aí eu fica pegando nas pernas dela, dava massagem no bucho, na barriga. Mas era ligeiro, não era mais que três dor, era rápido. Todos os que eu peguei veio de cabeça (PARTEIRA MARGARIDA, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p. 28- 29).

Ela tomava um banho, bebia um chá, um suco... coisa assim, pra não encher, porque às vezes acontece de na hora a mulher vomitar. Eu já peguei criança que a mãe vomitava muito, inclusive me vomitar mesmo (risos). Quando tava pra nascer, eu não deixava ficar caminhando...porque a criança coroa, caí aí se machuca? Como fica a responsabilidade, né? Nada de botar força antes do tempo, porque a mulher se cansa, né? Se não tivesse dor, a gente fazia chá do carocinho de pimenta do reino, pra aumentar as dores. Quando a criança rompia a bolsa, ia coroando, eu ia ajudando com as mãos, colocava um pouquinho de óleo, aí pronto...botou a cabeça, o corpo vai pra fora, ne? (PARTEIRA PEÔNIA, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p. 29).

Naquela época lá tudo era no assento, a gente fazia um assento. Pegava um pano, fazia uma “rudia”, botava no assento. Aí o marido ou aquela mulher que tava com a gente, a gente botava pra segurar ela. Quando a dor de força chegava, ela fazia a força... eu fazia o toque e via que a criança tava no “nascedor” ...aí era rápido. Às vezes era na rede, êh posição ruim pegar menino na rede. Porque às vezes não dava tempo ir pro assento, né? Aí eu falava assim: pois segura no punho da rede e relaxa! Eu fazia um toque, mas assim, quando eu via que ela tava com umas duas dor de força, eu não fazia quando ela tava só com dor passageira não. Só quando fazia dor de força, que eu sabia que o bebezinho tava perto de nascer (PARTEIRA JASMIN, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p. 28- 29).

Quando tinha dificuldade do bebê expulsar cabeça, você dava uma viradinha nele, pra que ficasse mais fácil dele sair, entendeu? Pra deixar ele de bandinha pra ficar mais fácil sair... você põe os dois dedos embaixo do sovaquinho da criança, né? Aí oleava as mãos, pras mãos ficarem bem lisinhas pra não machucar o neném. E segurava o neném com os paninhos preparado para receber ele (PARTEIRA ROSA, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p. 28- 29).

Nesses trechos das entrevistas realizadas por Costa (2022) no Piauí, observa-se que, assim como o trabalho doméstico, o ofício do partejar tradicional difere da força de trabalho realizada pela medicina obstétrica, pois as parteiras tradicionais podem passar horas ou até dias acompanhando a parturiente, e ainda têm que cuidar de seus filhos, marido e trabalho para a sua sobrevivência. Esta lógica capitalista de horas trabalhadas não leva em consideração as relações e cuidados, assim:

O tempo do trabalho doméstico e de cuidados não é linear, mas é constante e acompanha as necessidades humanas. É um tempo com lógica e ritmos próprios, que envolve a produção de bem-estar, mas também desgastes ou sobrecargas, que se perdem ou são escondidas detrás da forma hegemônica de medir e valorar o tempo – como um tempo mercantilizado e regido por uma lógica linear (SEMPREVIVA ORGANIZAÇÃO FEMINISTA, 2022b, p. 7).

Sem contar o fato de que as parteiras tradicionais se deslocam para realizar visitas e aconselham as pessoas de sua comunidade durante a vida, todo esse esforço para ajudar as mulheres e colocar em práticas os dons divinos não são remunerados muitas vezes. Ao serem questionadas sobre pagamentos dos atendimentos, as parteiras tradicionais do Piauí reafirmam esse contexto a Costa (2022):

Não, eu não queria nada! Pra mim era aquele prazer a recompensa...pegou, banhou, ajeitou.. no outro dia ia lá... (PARTEIRA PEÔNIA, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p. 35).

Nada minha filha, nada! Somente, às vezes, muitas delas, me dava a mão cheia de alguma coisa...naquela época que eu pegava menino, eu não era aposentada não. Eu ganhava umas coisinhas de comer, mixaria. Aí muitas vezes a mulher me chamava pra comer um pedaço de capão, aí às vezes eu não... Não adiantava eu comer e meus filhos nada (PARTEIRA HORTÊNSIA, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p. 35).

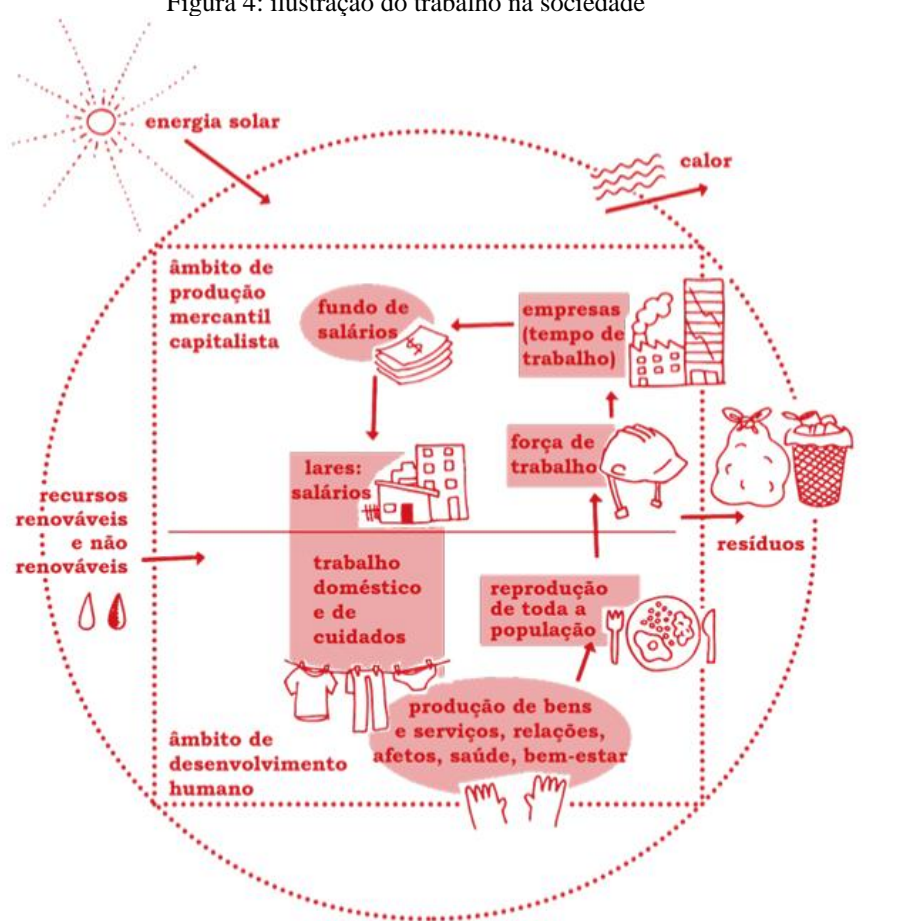
Eu não recebia nada em troca, somente gratidão. E também via que era necessidade daquelas pessoas, eles tinham necessidade, não tinham condição financeira, de no mês de ganhar nem ter dinheiro para ir pra cidade e ficar lá arcando com todas as despesas. Eu fazia por gratidão. As pessoas mais me gradavam com algum presente, alguma coisa simples, isso era até difícil. Eu não recebia dinheiro não, mas eu recebia uma coisa muito maravilhosa: o respeito e a gratidão por isso (PARTEIRA ROSA, (PARTEIRA PEÔNIA, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p. 35).”

Por um lado, as parteiras tradicionais não recebem nenhum valor pelo auxílio ao parto por questões religiosas, pois acreditam que não devem receber dinheiro por um dom de Deus e por causa da situação econômica das mulheres que acompanham, que são, em sua maioria, pobres. E, por outro viés, não são remuneradas, pois a sociedade acredita que todo esse cuidado que envolve fazer chás, cuidar da casa, do bebê, dar apoio psicológico, acalmar e fazer massagens são obrigações femininas, sendo que as mulheres são racializadas.

Essa realidade foi ilustrada pela Sempreviva Organização Feminista (2022a, p. 10) com base nas análises de Antonella Picchio e Cristina Carrasco. Na imagem, verifica-se que, na parte superior, está o âmbito de produção mercantil capitalista que compreende a força de trabalho, empresas que consomem o tempo de trabalho, fundo de salários e lares com salários, e sob este sistema tem-se a energia solar e o calor.

Logo abaixo e como base fortalecedora e necessária, realizada em sua maioria por mulheres racializadas, está o âmbito de desenvolvimento humano onde encontram-se: o trabalho doméstico e de cuidados, produção de bens e serviço, relações afetos, saúde, bem-estar e a reprodução de toda a população com recursos renováveis e não renováveis.

Figura 4: ilustração do trabalho na sociedade



Fonte: Sempreviva Organização Feminista (2022a, p. 10),

A ilustração possibilita visualizar a organização social a partir do trabalho e a relação com a natureza, cuidado e comunidade. Assim, “fica evidente o conflito entre duas lógicas irreconciliáveis: a da acumulação capitalista e a da sustentabilidade da vida”, esta tensão também é perceptível por mulheres que constituem a base econômica e garantem a vida em meio ao patriarcado, racismo e divisão sexual do trabalho” (SEMPREVIVA ORGANIZAÇÃO FEMINISTA, 2022a, p. 10).

A discussão sobre o cuidado e divisão sexual do trabalho na sociedade capitalista ganhou notoriedade durante a pandemia, período no qual todos precisam de atenção à saúde e se isolaram no ambiente domiciliar. Portanto, a crítica da economia feminista sobre o trabalho doméstico, cuidado e divisão sexual do trabalho questiona as relações sociais impostas no capitalismo sobre o corpo feminino. A afirmativa sobre o fato de as mulheres terem dupla ou tripla jornada revela uma sobreposição de tarefas e obrigações que as sobrecarregam.

No caso das mulheres no puerpério, quando se trata da divisão sexual do trabalho, ao abordar sobre os papéis de homens e mulheres dentro e fora da família, Bourdieu (1995) revela

em seu texto *A dominação masculina* que, no ambiente familiar, as atividades do lar são de responsabilidade exclusiva das mulheres. Nessa perspectiva, a mulher, no resguardo, está apenas brevemente ausente dessas atividades, pois retornará ao trabalho aos quarenta e poucos dias, mas, em termos de parentalidade, elas são as únicas responsáveis.

Bessa, ao entrevistar 20 parteiras de 11 comunidade rurais do estado do Acre, com idades de 36 a 82 anos e com número médio de nove filhos, para o texto *Condições de trabalho de parteiras tradicionais: algumas características no contexto domiciliar rural* constatou, em 1999, que:

A comunidade rural, vivendo em condições de total isolamento, utiliza o trabalho da parteira não apenas para resolver problemas de saúde, mas também, como alternativa para resolver alguns dos problemas socioeconômicos. Por outro lado, a mulher parteira, como dona de casa e como trabalhadora, passa pela dificuldade de conciliar as responsabilidades domésticas no lar e fora dele, já que tanto no mundo privado da família como no mundo trabalho, ela assume as tarefas domésticas e as relacionadas com o cuidado (BESSA, 1999, p. 251).

As comunidades que Bessa visitou em 1996 na coleta de dados possuem características congêneres e precárias em relação ao transporte, energia elétrica e saneamento básico. Sobre o trabalho das parteiras tradicionais, a pesquisadora relata que este “se diferencia do trabalho denominado de produtivo, porque não está associado à criação da mais-valia, ao valor de mercadoria, valor de troca predeterminado”, ou seja, o pagamento às comadres é definido de acordo com as condições financeiras da parturiente, e não necessariamente é pago com dinheiro: “possui caráter humano e social, enfatizado por elementos de natureza afetiva, tais como amor, caridade, bondade, solidariedade” (BESSA, 1999, p. 252) .

A professora Bessa (1999, p. 253) assinala, ainda, que o fato de, historicamente, o parto ser assistido por parteiras em ambiente domiciliar como condição cultural e social “concorre para reter a mulher no lar e para condicioná-la à situação de reprodutora e responsável pelos filhos”, o que acentua a submissão feminina, pois as atividades no cuidado do partear são diferentes para homens e mulheres.

Além disso, como resultado da pesquisa, Bessa (1999, p. 253) afirma que na zona rural “a dureza do trabalho, as longas caminhadas, as privações e as dificuldades relatadas pelas parteiras com relação à falta de material, treinamento, transporte, acesso dificultado e ambiente de trabalho precário representam condições desfavoráveis” ao ofício, saúde física e mental das parteiras.

As referidas condições adversas expressam, também, uma condição de vida margeada por sentimentos de medo, incerteza, insegurança e tensões. Sentimentos ambivalentes, tais como medo e coragem, alegria e tristeza, sofrimento e prazer, apareceram por diversas vezes nos discursos das entrevistadas. Através dos sentimentos negativos, demonstraram ter consciência dos riscos de vida a que a mulher e o recém-nascido estão sujeitos, quando um parto se realiza no domicílio rural. Elas têm consciência de que sem conhecimento técnico limitado dificulta a sua atuação, e deste modo, apresentaram expectativas frente a treinamentos. Os sentimentos positivos, entre eles, alegria e satisfação, estão relacionados com o êxito no trabalho e, desta forma, significam reconhecimento, status e valor social. Esses sentimentos contraditórios ocorrem em decorrência das precárias condições de trabalho da parteira. Se por um lado seu trabalho gera sentimento de solidariedade, amor, carinho e bondade, porque oportuniza "a vida", por outro lado, convivem com fenômenos tais como desigualdade social e morte (BESSA, 1999, P. 253).

Destaca-se que, para cuidar de outros, é preciso curar as dores que atravessam os corpos, assim, “o cuidado não é um estado ideal ou perfeito, sem conflitos, sem arestas, sem problemas. O conflito constrói e permite encontrar alternativas e desenvolver a criatividade quando estamos em uma posição saudável de abertura” (MURILO, 2018, p. 11).

Vale ressaltar que a dor da mulher camponesa, preta, periférica, quilombola, ribeirinha ou indígena é uma dor que une as mulheres. Somente a sororidade, palavra conhecida para indicar a união de mulheres e apoio mútuo no feminismo ocidental, não dá conta de incluir as diversas mulheres que estão na base da sociedade³⁹.

Sororidade, etimologicamente falando, vem de sóror – irmãs. Dororidade, vem de Dor, palavra-sofrimento. Seja Físico. Moral. Emocional. Mas qual o significado da dor? Aqui está o conceito. A palavra Dor, tem origem no latim, dolor. Sofrimento moral, mágoa, pesar, aflição, dó, compaixão. Não há dor maior ou menor. Dor não se mede. É de quem sente. Há dor. Dor dói e ponto. A psicanálise diz que não é preciso entrar em contato com os fatores externos que desencadearam a dor, e sim com o nosso interno, dentro da psique. Ainda, segundo algumas correntes, a dor é a expressão simbólica do inconsciente (PIEIDADE, 2017, p. 18).

O uso da sororidade é comum nos movimentos feministas. “As ativistas contemporâneas assumiram o significado da terminologia sem problematizar o contexto histórico e a abrangência conceitual” (CÂMARA, 2017, p. 01). Por isso a dororidade, conceito criado por Piedade em 2017, busca pôr em pauta essas mulheres que sempre sofrem com o racismo e machismo. É válido ressaltar que são essas mulheres que, além de lutar por seus direitos, também buscam cuidar da juventude, dos homens, dos LGBTQIA+, da roça, da caça, do partear, da cura e do bem-estar de todos em sua comunidade.

³⁹ Trechos do artigo publicado na Revista Pluralistas, em dezembro de 2022, no Dossiê: Parteiras, Benzedeiras e Curandeiras: artes de cura e práticas ancestrais do cuidado. O trabalho nomeado Maria Parteira e a Dororidade de Vilma Piedade: uma perspectiva feminista. Ver mais em: <https://drive.google.com/file/d/10A2Eizc6MsyLDnE-AhaKI5UCLQLgzVJ/view>

Dororidade trata no seu texto, subtexto, das violências que nos atingem a cada minuto. Sabemos que o Machismo Racista Classista inventou que nós–Mulheres Pretas–somos mais gostosas, quentes, sensuais e lascivas. Aí, do abuso sexual e estupro, naturalizados da senzala até hoje, foi um pulo. Pulo de 129 anos, e passamos a ser estatística. Os dados oficiais sobre violência sexual falam disso. Estamos na frente, morremos mais nas garras desse Machismo do que as Mulheres Brancas... é simples e banalizado no cotidiano –Mulher Preta é Pobre. Mulher Pobre é Preta. Pelo menos na sua grande maioria. Foi-se a Abolição Inconclusa, e a Carne Preta ainda continua sendo a mais barata do mercado... enfim, vou parar por aqui, porque o conceito agora quer sair, ser lido, compreendido, aceito, criticado. Dororidade... (PIEADADE, 2017, p. 16)

O conceito de Dororidade nasce como fundamentação teórica no livro de Vilma Piedade. A obra é dividida em quatro capítulos: o primeiro, intitulado “Dororidade”, apresenta as indagações da autora sobre o conceito; na segunda parte, com o título “O poder feminino na tradição Iorubá”, discute sobre as tradições afrodescendentes, o povo de terreiro e Orixá Iansã; o terceiro tópico, “Dororidade... Racismo...Religioso...Feminismo...”, é marcado pela abordagem sobre o racismo, a escravização do povo negro, a diáspora, o mito da democracia racial e feminismo interseccional; na quarta e última parte, “A Cor da faxina no Brasil”, a escritora evidencia a dor da mulher preta brasileira.

A dor da população preta, em especial a da mulher, no sentido amplo da obra, é resultado da escravização de populações africanas que tiveram seus direitos violados na travessia do Atlântico e tiveram a sua língua, cultura, religião, vida e tradições modificadas. Neste sentido, Oliveira (2021, p. 4) explica que “Dororidade fala tanto da dor causada pelo racismo quanto da agência histórica das mulheres pretas na consolidação de outras possibilidades de mundo”.

Em conformidade com a discussão, Costa (2021) argumenta que a dororidade dispõe de uma análise crítica sobre a sororidade na práxis:

É importante colocar que o conceito de dororidade problematiza o alcance da solidariedade feminina, quando esta é projetada na sororidade como seu sinônimo, no sentido de questionar se ele abarca todas as mulheres. A dororidade chama a atenção para a diferenciação que é necessária adotar dentro do feminismo a partir da constatação de que o racismo é um elemento agravante que atravessa as demais opressões e, conseqüentemente, elemento fundamental para se pensar as desigualdades sociais (COSTA, 2021, p. 13).

No livro intitulado “Dororidade”, Vilma Piedade se descreve como uma “Mulher Preta brasileira. Feminista. Mulher de Asé. Aquariana, nascida em fevereiro de ano distante, do século passado” (PIEADADE, 2017, p. 51). Vilma é graduada em Português-Literatura Brasileira pela Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), tem experiências

profissionais em Publicidade, trabalhou em Agências no Rio de Janeiro onde chegou ao cargo de redatora.

Posteriormente, Piedade fez pós-graduação na área de Ciência da Literatura – Teoria Literária na UFRJ. Lecionou em pré-vestibular comunitário voltado para população negra. Foi professora de redação, Língua Portuguesa e Literatura Brasileira em escolas como: Colégio MV-1; Colégio Jime; GPI Vestibulares; MV-1 Vestibulares; Folha Dirigida; Faculdades Integradas SUAM; Fundação Cesgranrio e Colégio Princesa Isabel. Vilma Piedade também é mãe e militante do movimento de protagonização de mulheres para a política (PartidA Rio), da Articulação de Mulheres Brasileiras (AMB) e da Rede Nacional de Religiões Afro-brasileiras e Saúde (RENAFRO), de acordo com Simon (2021).

A palavra Dororidade foi criada por Vilma Piedade, em 2017, durante uma reunião de mulheres militantes. Com o passar do tempo, o termo foi se tornando um conceito que foi discutido pela autora no artigo “Dororidade... o que é? Ou o que pretende Ser”, publicado no blog da PartidA em maio de 2017. O livro sobre a temática foi publicado em novembro de 2017, mês de grande movimentação e manifestações da população negra no Brasil. A obra foi prefaciada pela filósofa, artista plástica e militante Marcia Tiburi. No livro, ela conta como a Dororidade surgiu em meio às discussões da PartidA:

Era uma tarde de sábado, e nos reuníamos no Instituto Cultural Rose Marie Muraro para discutir os rumos no movimento de protagonização de mulheres para a política (#partidA). No intervalo para um café, Vilma Piedade, com o seu jeito crítico e espontâneo, direto e sempre desafiador, depois de ouvir o que tantas tinham a dizer, chega diante de mim e fala: Não é só sororidade, é Dororidade. Ela constata. Eu tenho a sorte de presenciar o parto. “É maravilhoso o que você diz”, respondo diante da iluminação que ela vislumbra e que me dá a saber, como se partilhasse um direito (PIEADADE, 2017, p. 8).

No livro, Vilma deixa de lado a coloquialidade e a linguagem formal da academia e trabalha com descolonização da língua portuguesa por meio do conceito de Lélia Gonzalez sobre o “Pretuguês” - marcador da africanização do português falado no Brasil. Simon (2021, p. 5) destaca que na obra há um:

esforço filosófico da autora de trazer o diálogo didático, essa prosa gostosa e mística, que nos ensina e nos faz refletir sobre a necessidade de revolucionar, com palavras, com referências de mulheres, com ancestralidade do povo brasileiro. Este pequeno grande livro resgata a utopia da democracia feminista antirracista, para todas as mulheres, é um estímulo para continuar lutando e acreditando que podemos mudar.

Dentre as discussões sobre desigualdade, Costa (2021, p. 94) afirma que o racismo é um potencializador das diferenças sociais, por isso precisa de metodologias, compreensões e enfrentamentos específicos, “é nesse sentido que ela (Piedade) cria a categoria de dororidade, tendo em vista que há certas dores, causadas por situações específicas, pois racializadas, só são sentidas pelas mulheres pretas. É nesse sentido que a sororidade não é suficiente”, como explica Piedade (2018):

Sororidade parece não dar conta da nossa pretitude. Foi a partir dessa percepção que pensei em outra direção, um novo conceito que, apesar de muito novo, já carrega um fardo antigo, velho conhecido das mulheres: a Dor—mas, neste caso, especificamente, a Dor que só pode ser sentida a depender da cor da pele. Quanto mais preta, mais racismo, mais dor (PIEADADE, 2018, p. 18).

A sororidade citada por Piedade (2017, p. 18) não basta para mulheres pretas que ocupam “um lugar marcado pela ausência. Pelo silêncio histórico. Pelo não lugar. Pela invisibilidade do Não Ser, sendo”. O termo é comum no movimento feminista e foi criada pela feminista radical, estadunidense e fundadora do National Organization of Women (NOW), Kate Millet nos anos 1960.

A palavra formulada pela autora é *sisterhood*, sororidade em inglês, que significa irmandade entre mulheres. A princípio, Millet buscava uma terminologia para se referir à união entre mulheres em meio à sua diversidade de cor, gênero e classe, assim como a sua organização — a NOW. Porém, segundo Câmara (2017), a instituição idealizada por Millet logo se apresentou divergente em relação ao reconhecimento do atravessamento das opressões de racismo, lesbofobia e transfobia. Em meio a este cenário, as feministas negras iniciaram manifestações contra a NOW:

Em 1984, Hazel V. Carby, historiadora e ativista afroamericana, publicou um artigo chamado “White women, listen! Black feminist and boundaries of sisterhood”, no qual criticava o conceito teorizado por Millet e desmontava a pretensão da universalidade dos principais conceitos de análise feminista (patriarcado, família, reprodução), demonstrando a sua inutilidade para compreender e interpretar a vida das mulheres negras (CÂMARA, 2017, p. 02).

Mas a sororidade empregada no feminismo branco não considera a significação de Millet sobre a categoria, e sim a definição da antropóloga mexicana Marcela Lagarde de Los Rios, que busca compreender a sororidade como uma dimensão para acabar com as desigualdades sociais:

Dimensión ética, política y práctica del feminismo contemporáneo. Es una experiencia subjetiva de las mujeres que las conduce a la búsqueda de relaciones positivas y a la alianza existencial y política, cuerpo a cuerpo, subjetividad a subjetividad con otras mujeres, para contribuir a la eliminación social de todas las formas de opresión y al apoyo mútuo para lograr el poderío genérico de todas y el empoderamiento vital de cada mujer (LAGARDE Y DE LOS RÍOS, 2016, p. 21).

O feminismo contemporâneo ou feminismo branco possui um único pensamento que guia essas mulheres, de classe média e alfabetizada, o que exclui os outros perfis que sofrerem as mais diversas opressões. Para Piedade (2017), este é um dos grandes problemas do movimento, este cenário começou a se modificar nos anos de 1980 quando os grupos iniciaram a discussão sobre a diversidade cultural e étnica das mulheres.

Nesta direção, Piedade (2017) exemplifica que a dororidade pode ser observada nos lugares onde as mulheres negras ocupam nos índices de feminicídio, homicídio, estupro, violência obstétrica e desigualdade social. Acrescento, ainda, os índices de abortos clandestinos, gravidez na adolescência, analfabetismo, trabalho rural e o partejar tradicional.

No Atlas da Violência 2021, do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea), em parceria com o Fórum Brasileiro de Segurança Pública e com o Instituto Jones dos Santos Neves (IJSN), o racismo pode ser observado nos dados de feminicídio contra mulheres negras, onde as vítimas racializadas representam 67% dos casos no Brasil, “em 2009, a taxa de mortalidade de mulheres negras era 48,5% superior à de mulheres não negras, e onze anos depois a taxa de mortalidade de mulheres negras é 65,8% superior à de não negras” (CERQUEIRA, 2021, p. 38). Ao afirmar no capítulo do livro intitulado “A faxina tem cor no Brasil”, Vilma Piedade se refere às profissões que as mulheres pretas ocupam na sociedade e que, em sua maioria, são ocupações em que não é exigida alta escolaridade, não oferecem salários dignos e os direitos trabalhistas são desrespeitados. Em relação ao parto, muitas vezes, a dor é:

vista por muitos como uma forma de punição, no sentido religioso, parte da natureza do evento, algo intrínseco à maternidade, ao ser mulher, para as parteiras, a dor é uma experiência subjetiva na qual se percebe uma interação entre a fisiologia do corpo, o espírito e o ambiente. Elas viam na dor do parto uma oportunidade de luta e atividade para o nascimento do bebê, e, por vezes, essa dor era “esquentada” através de estímulos naturais e pessoais, saberes tradicionais de ervas, óleos e banhos, massagens, incentivo à deambulação, à busca da posição que melhor se adequar à parturiente, entre outras. Todas essas estratégias sem instrumentos, sem tecnologias, ou qualquer outro mecanismo que não apenas os necessários, os corpos da mãe e do bebê trabalhando ativamente para nascer, eram muito eficazes não apenas na estimulação da dor, mas, principalmente, na manutenção do adequado equilíbrio entre corpo, mente e ambiente, onde o nascimento ocorria naturalmente (CRUZ, 2019, p. 196).

Assim, a tradição, interseccionalidade e dororidade de Vilma Piedade atravessam a vida de Maria Ferreira de Carvalho - conhecida como Maria parteira, Dona Maria, comadre, aparadeira - mulher preta, aposentada, trabalhadora rural, católica, não letrada, mãe, avó e bisavó. Dona Maria é uma mulher de 83 anos que possui 14 filhos - sete biológicos e sete de criação, a família é constituída ainda por 29 netos e 49 bisnetos e tataranetos (NASCIMENTO; MORAIS, 2019).

Maria parteira nasceu na comunidade Briona, cerca de 15 km da cidade de Oeiras, Piauí. Na infância, Maria Ferreira não frequentou escolas e logo cedo começou a trabalhar na roça para ajudar a família e, aos 19 anos, casou-se. A realidade desta mulher, assim como de milhares de brasileiras, faz parte de “[...] um contexto desfavorável, um cenário de discriminação, as estatísticas que demonstram pobreza, baixa escolaridade, subempregos, violações de direitos humanos, traduzem histórias de dor” (WERNECK, 2016, p. 13).

A tradição do partejar de Mãe Maria está na ancestralidade, oralidade, técnicas, saberes sobre ervas, pré-parto, parto e pós-parto e o cuidado com a comunidade. Dona Maria tem receitas de chás para curar doenças, acelerar o parto, diminuir as contrações durante o parto e até para segurar o menino (em casos de complicações na gestação). Além das folhas, paus e caules, a pimenta do reino, ovo e pimenta malagueta fazem parte da cultura do partejar tradicional em sua região (NASCIMENTO; MORAIS, 2019).

Tradicional, portanto, não é apenas o antigo, mas aquilo que se manteve em movimento, conservou-se em mudanças, diante das forças coloniais que construíram a África, tal como, de modo geral, a conhecemos hoje. Porém, tem um princípio de que une todas as Tradições –o princípio do acolhimento. Tem um outro princípio que nos une – a palavra. A palavra que realiza. A palavra que vem do Axé, a palavra que tem o poder da realização (PIEIDADE, 2017, p. 28).

Dona Maria iniciou no partejar através do parto de sua irmã de criação. A sua experiência no ofício já iniciou pela dor. Sua irmã adotiva estava grávida de gêmeos, um menino e uma menina. Nesta época, estava em período chuvoso, o que dificultou a chegada da gestante ao hospital. Moradores da comunidade foram fazer uma balsa para que Dona Maria atravessasse a enchente com a sua irmã. Porém, a parturiente - que estava com complicações - e a bebê faleceram, já que Maria Parteira só conseguiu auxiliar no parto do menino. A partir deste dia, ela passou a apanhar (pegar) as crianças em sua comunidade e em outras localidades (NASCIMENTO; MORAIS, 2019).

As práticas tradicionais de Mãe Maria também ocorreram em ambiente hospitalar. Após um dos seus partos, a oeirense auxiliou uma mãe que estava sofrendo com dores para parir.

Dona Maria pegou um lençol, embrulhou a mãe e lhe acompanhou no momento do parto. Quando a enfermeira chegou no quarto, a criança já estava no colo da parteira (NASCIMENTO; MORAIS, 2019). A parteira Violeta, entrevistada por Costa (2022), também realizava partos dentro dos hospitais, como relata:

Quando eu passei a atender no hospital de altos, tinha plantão que eu fazia 10 partos. Tinha aquelas pessoas que tinha confiança, que vinha me chamar pra fazer o parto na casa da pessoa, e eu ia fazer o parto na casa, em Altos (PARTEIRA VIOLETA, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p.33).

Além disso, o ambiente institucional hospitalar também foi local de dor para Mãe Maria, que teve o seu conhecimento descredibilizado. O fato ocorreu no dia em que Dona Maria acompanhava uma gestante até o hospital para parir - anteriormente, o pai da criança havia ido até a casa da parteira para que ela pudesse ir auxiliar no parto, chegando na casa do casal, Dona Maria logo indicou que o parto não poderia acontecer em casa, pois o parto possuía complicações. O trajeto da zona rural para a cidade ocorreu em cima de um carro com carroceria aberta (NASCIMENTO; MORAIS, 2019).

Ao chegar no estabelecimento de saúde, Mãe Maria e a gestante foram recebidas por uma enfermeira que disse que mulher como “aquela” (preta, não letrada e da zona rural) estava acostumada a parir e não colocar força para o bebê nascer. Dona Maria logo entrou em discussão com a profissional, afirmando que a mãe não tinha possibilidade de ter um parto normal - de acordo com as suas técnicas e tradições - e que aquele caso era de cesárea. O conhecimento de Dona Maria não foi considerado e o bebê acabou falecendo dentro da barriga da mãe (NASCIMENTO; MORAIS, 2019).

Este caso representa a face do racismo, sexismo e violência contra mulher que existe na estrutura da sociedade brasileira, como evidência Oliveira (2021, p. 149):

Isso porque, enquanto o estupro colonial foi romantizado e mulheres pretas escravizadas exerciam e ainda exercem múltiplas jornadas, o “mito da mulher forte e resistente” é projetado em suas imagens. Assim, as reivindicações feministas por emprego e pelo fim do mito da fragilidade feminina jamais contemplou mulheres pretas.

Sobre o seu ofício, Dona Maria Ferreira afirma que é um dom de Deus e que ele sempre a acompanha durante os partos. A reza também é companheira fiel da parteira. A parteira tradicional conta que se ao fazer a oração ela errasse alguma palavra, aquela criança não iria

nascer em casa e tinha que levar imediatamente para o hospital mais próximo. Mãe Maria acompanhava a gestante o tempo que fosse necessário dentro das unidades de saúde e após o parto dava assistência necessária para que a mãe e o bebê ficassem bem (NASCIMENTO; MORAIS, 2019).

A parteira Teresa Ferreira revelou a Vieira *et al.* (2022) que também fazia uso de rezas durante o trabalho de parto:

Essa oração, a gente se apega com ele e reza pra ele. “São Bartolomeu, valei-me nesta hora de agonia, lhe peço pelo amor de Jesus e o amor de Maria, me ajude por caridade, minha virgem Nossa Senhora, está chegando a hora, está chegando a hora, está chegando a hora.” E o moleque tinha que vir (Teresa Ferreira EM ENTREVISTA A VIEIRA *et.al*, 2022, p. 4-5)

Dentre as centenas, ela não se lembra ao certo a quantidade de partos que Mãe Maria acompanhou, mas teve um parto que foi o mais emocionante, que foi o de sua filha mais nova. Dona Maria relata que sua filha estava grávida de gêmeos e no caminho para a unidade hospitalar a parturiente deu à luz a uma criança com auxílio de Mãe Maria e o outro bebê nasceu no hospital, ambos foram para a incubadora (NASCIMENTO; MORAIS, 2019).

A filha de Dona Maria tinha problemas cardíacos e faleceu quatro dias após o parto. Os recém-nascidos faleceram oito dias após o nascimento. Este foi o parto mais difícil para Mãe Maria e a morte da filha e dos netos a emociona toda vez que conta a história (NASCIMENTO; MORAIS, 2019). Neste sentido, dororidade de Vilma Piedade é:

A urgência de um conceito que desse conta da dor da mulher negra, que se transforma em luta [...]. Dororidade é refletida pelo apoderamento do conceito por meninas e mulheres negras jovens. Elas estão (parteando), cantando, grafitando e explicando a dororidade das formas mais contemporâneas possíveis (SIMON, 2021, p. 5).

No partejar, Mãe Maria não submetia as mulheres a intervenção desnecessária. Esperava o tempo que fosse necessário para a mulher parir, além de fazer comida, dar banho no bebê, oferecer chás e deixar que a mulher decidisse em qual posição gostaria de parir. Dentre as situações citadas pela parteira está o uso de um cepo (pedaço de madeira forrado com lençóis), onde a mulher fica de cócoras e Dona Maria apara (pega) o bebê. Algumas vezes, o pai participava auxiliando no trabalho de parto (NASCIMENTO; MORAIS, 2019).

Para Dona Maria, nenhum parto é igual e não tinha hora para atender ao chamado de uma mulher que estava gestante em uma localidade. Muitas vezes longínqua da cidade, ela ía a cavalo, andando ou em cima de um carro. Com seu conhecimento aprendido na práxis e com o objetivo de ajudar as mulheres com o seu dom, Mãe Maria sente diariamente a dororidade na

pele. A mulher negra que perdeu sua irmã, sua filha, netos e sobrinhos não deixou de atender à sua vocação de partejar. Mãe Maria resistiu ao racismo e machismo dentro dos hospitais, foi questionada sobre os seus conhecimentos tradicionais e vive a desigualdade social em meio a um contexto com pouco acesso a escolas, saúde e educação, mas o que lhe move é a dororidade feminina.

4. POLÍTICA PÚBLICAS PARA PARTEIRAS TRADICIONAIS

O presente capítulo focaliza-se nas políticas públicas de cultura, analisando as discussões sobre o estado, a formulação de políticas públicas até chegar às políticas públicas a

nível estadual e nacional que são direcionadas às parteiras tradicionais ou que podem incluir as parteiras tradicionais enquanto usuárias.

4.1. CULTURA POPULAR E POLÍTICAS PARA SALVAGUARDAR O SABER DAS PARTEIRAS TRADICIONAIS

O Brasil é formado por múltiplas referências culturais que possuem contribuições de comunidades indígenas, africanas, europeias, asiáticas e árabes. Na colonização, os portugueses, povos dominantes, excluíram e escravizaram por séculos indígenas e africanos. O reflexo desse silenciamento ainda é perceptível até os dias atuais; podemos citar, *e.g.* o racismo que os negros sofrem diariamente no país. Estes povos nativos, antes considerados “selvagens” e não “civilizados”, atualmente, compõem a cultura popular da nação. A cultura popular é composta por saberes, fazeres e conhecimento.

As primeiras iniciativas sobre a cultura popular no Brasil surgiram no primeiro do governo de Getúlio Vargas (1930-1945); há registros de ações também na gestão do Presidente Médici e do governo Geisel (ditadura militar); assim como, no governo do Presidente Sarney e no governo Collor (CALABRE, 2005).

Um dos importantes precursores da discussão sobre a cultura popular brasileira foi o escritor Mário de Andrade, que, em 1935, ocupando o cargo de diretor do Departamento de Cultura da cidade de São Paulo, iniciou atividades para registrar em discos, fotos e filmes informações sobre a cultura das Regiões Norte e Nordeste. O resultado das pesquisas compõe materiais inéditos sobre os povos brasileiros (ZUCON; BRAGA, 2013). No Brasil, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), criado em 13 de janeiro de 1937, por meio da Lei n° 378, é responsável pela Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial e da preservação do Patrimônio Cultural Material. Sobre Patrimônio Cultural Imaterial, o Iphan compreende que é:

Composto pelas práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu Patrimônio Cultural. Transmitido de geração a geração, o Patrimônio Cultural Imaterial é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, o que gera um sentimento de identidade e continuidade, contribuindo para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana (IPHAN, 2006, p. 1).

Nos anos de 1950 e 1960, movimentos estudantis, políticos e intelectuais se

manifestaram a favor da cultura popular como base para uma transformação social. As atividades partiram de uma aproximação “[...] entre intelectuais e classes populares, entre arte e cultura popular e entre arte e cultura produzidas pela classe média letrada” (ZUCON; BRAGA, 2013, p. 24).

Frente ao interesse em preservar as culturas populares para além dos prédios, monumentos e objetos históricos, iniciam-se as discussões em torno da patrimonialização de bens imateriais nos anos de 1980: a “[...] cultura popular ganhou inusitado reconhecimento institucional. Objeto de interesse dos estudiosos do folclore até bem recentemente, era entendida como em constante risco de desaparecimento, devido às transformações aceleradas do mundo moderno” (GUILLEN, 2018, p, 127).

Neste período, somente os bens materiais eram preservados em museus para não perderem o caráter original do patrimônio, e o saber e prática de mestres e mestras não eram considerados como patrimônio cultural (GUILLEN, 2018).

Diante das afloradas discussões, em 1985, é criado o Ministério da Cultura, que atualmente, está em sua quarta extinção. Na Constituição de 1988, no Art. 216, consta a definição de patrimônio cultural brasileiro como bens de natureza material e imaterial, que é o foco deste estudo na área cultural, que podem ser individuais ou em grupos, que representam “à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira” (BRASIL, 1988).

O conceito de patrimônio vem do greco-latino e quer dizer “pater” e “nomos”, que se referem à herança deixada pelo chefe da família. Sobre o patrimônio histórico, que vai além de um bem financeiro, pode-se afirmar que busca preservar valores culturais, que são subjetivos e intangíveis (FIGUEIREDO, 2015).

Assim, ainda no artigo n.º 216, do inciso primeiro ao quinto, são estabelecidos como patrimônio as expressões, o modo de fazer ou viver, os conteúdos que são desenvolvidos a partir da ciência, tecnologia e arte; documentos e obras prediais; locais destinados à manifestação artística, além de paisagens, locais arqueológicos e paleontológicos (BRASIL, 1988). De toda forma, cabe aos gestores através de leis incentivar o conhecimento sobre os saberes culturais, punir eventuais danos ao patrimônio cultural e realizar o tombamento de documentos e de sítios ligados aos antigos quilombos.

Nessa perspectiva, o patrimônio histórico-cultural atua como elemento de evocação da memória e conformação de identidades, reforçando os sentimentos de pertencimento. Sua preservação configura-se na expressão de reconhecimento de um passado comum compartilhado por todos os membros do grupo. E esta memória reproduz a identidade de um grupo. Como modo de viver deste grupo, a cultura se

apresenta, através de seu patrimônio, material ou imaterial. Assim, o patrimônio cultural é um bem de todos, construído e reconstruído na dinamicidade da produção humana (ALMEIDA, 2009, p. 71).

No mesmo sentido, o art. n.º 215 da CF institui ao Estado a garantia de acesso à cultura nacional⁴⁰, valorização e divulgação das manifestações culturais. Entre elas estão culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional (BRASIL, 1988). A nível nacional, o Decreto n.º 3.551/2000 é o eixo norteador de políticas públicas para manifestações da cultura popular brasileira. Nele foram criados o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial, ligado ao Ministério da Cultura (MinC), e o Registro de Bens Culturais⁴¹ de Natureza Imaterial, que consolidaram o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) que constituem o patrimônio cultural brasileiro tanto material quanto imaterial. Contudo, o documento é frequentemente utilizado para solicitação de registro de patrimônio imaterial.

Assim, os Registros de Bens Culturais de Natureza Imaterial podem ser realizados no Livro de Registro dos Saberes, Livro de Registro das Celebrações, Livro de Registro das Formas de Expressão ou Livro de Registro dos Lugares. A inscrição em um dos livros de registro terá sempre como referência a continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, identidade e formação da sociedade brasileira (BRASIL, 2000, s/p).

O ofício das parteiras tradicionais, então, seria registrado no Livro dos Ofícios, onde são inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades (BRASIL, 2000, s/p). Com o intuito de sistematizar as ações brasileiras sobre as políticas de cultura, Calabre (2005, pp. 10 e 11) criou uma cronologia para que se possa ter uma melhor visão do que já foi proposto/implementado para salvaguarda dos saberes populares no país, conforme evidenciado no quadro abaixo:

⁴⁰ Segundo Hall (2006, p.50), “uma cultura nacional é um modo de construir sentidos – um discurso – que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção de nós mesmos”.

⁴¹ “Os significados atribuídos aos bens culturais, assim como às práticas a eles associadas, podem se transformar ao longo do tempo e também podem variar de uma pessoa para outra, de uma família para outra, de um bairro para outro. Temos assim, por exemplo, os diversos grupos que brincam o boi não apenas no Maranhão, mas também no Piauí e em vários outros estados brasileiros. Podemos citar também as festas de São João e as tradicionais brincadeiras de roda e de pião que ocorrem por todo o país e apresentam variações de forma e significado de um lugar para outro. Independentemente dos mais diversos significados que possam ser atribuídos a uma manifestação ou bem cultural, considera-se patrimônio aquele que é reconhecido pelo grupo social como referência de sua cultura, de sua história, algo que está presente na memória das pessoas do lugar e que faz parte do seu cotidiano.” (BRAYNER, 2007, p.14-15)

Quadro 6: Políticas de Cultura no BRASIL

1937	Criação do Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), do Instituto Nacional do Livro (INL); do Serviço Nacional de Teatro (SNT) e do Instituto Nacional de Cinema Educativo (INCE);
1938	Criação do Conselho Nacional de Cultura
1966	O Conselho Nacional de Cultura se transforma em Conselho Federal de Cultura, criação do Instituto Nacional de Cinema (INC)
1969	Criação da Empresa Brasileira de Filmes (EMBRAFILME)
1970	Transformação do SPHAN em Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. (IPHAN); 1973 Lançamento do programa de Cidades Históricas (PCH), do Plano de Ação Cultural (PAC) e criação do Conselho Nacional de Direito Autoral (CNDA)
1975	Lançamento do Plano Nacional da Cultural (PNC), da Campanha Nacional do Folclore. Criação do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC) e da Fundação Nacional de Arte (FUNARTE)
1978	Criação da Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN) e da Fundação Nacional Pró-Memória (Pró-Memória)
1985	Criação do Ministério da Cultura
1986	Promulgação da Lei 7.505, Lei Sarney
1987	Criação da Fundação Nacional Pró-Leitura (Pró-Leitura) e da Fundação Nacional de Artes Cênicas (FUNDACEN)
1990	Extinção da FUNARTE, do Pró-Memória, da Fundação Nacional de Artes Cênicas (FUNDACEN), Fundação do Cinema Brasileiro (FCB), Fundação Nacional Pró-Leitura (Pró-Leitura) e EMBRAFILME e reformulação do SPHAN
1991	Promulgação da Lei 8.313 que criou o Programa Nacional de Apoio à Cultura (PRONAC) Lei Rouanet

Fonte: Quadro elaborado pela autora, com base nas informações presentes em Calabre (2005)

Além das políticas citadas por Calabre (2005) apresentadas no Quadro 6 acima, o Ministério da Cultura (MinC) desde de 2003 trabalha para implementar o Sistema Nacional de Cultura (SNC), que se constitui em um modelo de gestão e “promoção conjunta de políticas públicas, democráticas e permanentes, pactuadas entre os entes da federação e a sociedade civil para a promoção de desenvolvimento social com pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional” (BRASIL, 2008, p.13).

Vale destacar que a proposta para criação do SNC fazia parte do programa de governo do, então, presidente Luís Inácio Lula da Silva em 2002. A preocupação era modificar o cenário que se encontrava a cultura, ou melhor dizendo, a “estrutura administrativa precária, orçamentos insuficientes, baixa capilaridade no tecido político e social do país e pequena participação nas principais decisões de governo”, a política tinha como inspiração o Sistema Único de Saúde (SUS) (BRASIL, 2011, p. 40).

Em 2005, aconteceu a 1ª Conferência Nacional de Cultura (1ª CNC) como estratégia para mobilizar a sociedade e os gestores em relação à criação de “Planos e Sistemas de Cultura em âmbito municipal, estadual e federal, dentre eles, o Plano Nacional de Cultura (PNC) e os planos dos diversos entes que compõem o SNC” (BRASIL, 2008, p.14).

O Plano Nacional de Cultura (PNC) é um pacto fundamental da estrutura do SNC, que está previsto na Constituição Federal, que foi aprovado pela Emenda Constitucional n.º 48, em 2005. Atualmente, o Projeto de Lei n.º 6835, de 2006, está em tramitação na Câmara dos Deputados; a última movimentação ocorreu em 2010. Assim, de acordo com o documento das diretrizes gerais, “o PNC fortalecerá a capacidade da nação brasileira de realizar ações de longo prazo que valorizem nossa diversidade” e ainda busca garantir que o Estado se responsabilize a formular e implementar políticas “de universalização do acesso à produção e fruição cultural, contribuindo para a superação das desigualdades do país” (BRASIL, 2008, p.7).

Dentre as propostas do PNC está “reconhecer e promover as condições de produção e fruição das culturas populares”, ao passo que se identifica que há uma variedade de manifestações culturais que “se constitui das maneiras de ser, agir, pensar e se expressar dos diferentes segmentos da sociedade, observadas tanto em áreas rurais quanto urbanas”, o que inclui artesanato, festas, e movimentos de jovens da periferia (BRASIL, 2008, p. 36). Dessa forma:

A implementação de programas de direitos autorais e a preservação e difusão das expressões populares devem procurar corrigir os processos que marginalizam os seus agentes e produtores, hoje afetados pelas implicações locais da globalização da indústria cultural e das novas tecnologias de informação e comunicação. Em vista desse panorama, as políticas de cultura devem ser implementadas de forma adequada, de modo a preservar a dinâmica transformadora da cultura popular. Ao mesmo tempo, é necessário que a intervenção do Estado impeça, sempre que possível, sua alienação ilegítima e transformação em matéria-prima da reprodução midiática de novas mercadorias. A gestão pública tem como um grande desafio reduzir os entraves burocráticos de seus mecanismos de fomento e incentivo, para facilitar seus usos e o diálogo com grupos informais que historicamente não se relacionam com o Estado (BRASIL, 2008, p. 36).

Diante das discussões sobre políticas culturais, o ofício das parteiras tradicionais se enquadra nas definições sobre cultura popular brasileira. As técnicas no pré-parto, parto e pós-parto, a dádiva do saber da vida e do nascimento, a fé e o conhecimento sobre ervas medicinais são importantes práticas ancestrais no aspecto identitário brasileiro, podendo, assim, ser contempladas com o PNC a partir do SNC.

A respeito da valorização do saber das parteiras tradicionais, existe uma luta pela

salvaguarda desse patrimônio vivo através da política de patrimonialização, em que o Museu da Parteira e outras instituições no estado de Pernambuco são importantes agentes pelo reconhecimento a nível estadual e nacional das parteiras tradicionais nas políticas culturais, como foi detalhado no subitem anterior.

Assim, as mulheres parteiras tradicionais, segundo o Ministério da Saúde, auxiliam no parto domiciliar e são reconhecidas pela comunidade como tais. Este termo busca valorizar os saberes e práticas tradicionais transmitidos por parteiras (BRASIL, 2010). Mas é importante discutir sobre a origem do termo tradicional, que deriva de tradição.

No texto “As formas Africanas de Auto-Inscrição”, Mbembe (2001, p. 178) faz uma crítica às diversas tentativas de construção de uma identidade única dos povos africanos, onde não são consideradas as geografias, culturas e economias em África. Ao se referir à abolição da escravidão, o autor explica que se iniciou, por parte dos estudiosos, uma fase de questionamentos sobre o fato de os africanos serem definidos como humanos, “poderíamos considerar os corpos, as línguas, o trabalho e a vida africanos como produtos de uma atividade humana, como manifestações de uma subjetividade [...] a permitir que os consideremos, a cada um deles individualmente, como um *alter ego* (um outro eu)?”

Com o propósito de responder a estas perguntas, o Iluminismo⁴² forneceu três possíveis respostas, conforme descreve Mbembe (2001, p. 178): primeiro, que os africanos poderiam “ser mantidos dentro dos limites de sua suposta diferença ontológica”; segundo, que os africanos possuem um único signo que os difere e separa dos demais humanos, e uma das justificativas seria o corpo negro que, porventura, não possuía consciência, razão, beleza e que “pertenceria unicamente à ordem da extensão material e do objeto condenado à morte e à destruição”. Conforme essas teorias, os africanos haviam elaborado uma visão de mundo e sociedade que não seria dividida com outras comunidades.

Porém, Mbembe (2001, p. 178) expõe em sua obra que esta concepção é infundada porque “tampouco as representações, a vida, o trabalho, a língua, ou os atos referentes à morte realizados pelos africanos, obedecem a qualquer regra ou lei cujo significado eles possam, por sua própria conta, conceber ou justificar”. Mas essas definições sobre os povos africanos

⁴² Movimento que surgiu na França do século XVII e defendia o domínio da razão sobre a visão teocêntrica que dominava a Europa desde a Idade Média. Segundo os filósofos iluministas, esta forma de pensamento tinha o propósito de iluminar as trevas em que se encontrava a sociedade. O Iluminismo, ou esclarecimento foi ao mesmo tempo um movimento e uma revolta intelectual surgido na segunda metade do século XVIII (o chamado "século das luzes") que enfatizava a razão e a ciência como formas de explicar o universo. Foi um dos movimentos impulsionadores do capitalismo e da sociedade moderna que obteve grande dinâmica nos países protestantes e lenta porém gradual influência nos países católicos, criticando o absolutismo. Nessa época ocorreu um grande progresso na filosofia e na ciência (Física, Matemática, Química e Mecânica). Foram precursores do movimento iluminista: René Descartes, Isaac Newton e John Lock.

serviram para legitimar a exclusão das comunidades de África da construção universal do ser civilizado empregado pelos colonizadores.

Um leve deslizamento ocorreu dentro da velha economia da alteridade. A tese da não-similaridade não foi repudiada, mas não mais se baseava somente na vacuidade do signo como tal. Ao signo foi dado um nome: a tradição. Se os africanos eram tipos diferentes de seres, era porque eles tinham sua própria identidade. Esta identidade não podia ser abolida. Pelo contrário, a diferença teria de ser inscrita em uma ordem institucional distinta, enquanto, ao mesmo tempo, esta ordem seria forçada a operar a partir de uma perspectiva fundamentalmente desigual e hierarquizada. Em outras palavras, a diferença era reconhecida, mas apenas na medida em que implicasse desigualdades, que eram, além disso, consideradas naturais, no sentido de que ela justificava a discriminação e, nos casos mais extremos, a segregação (MBEMBE, 2001, p. 178 e 179)

Como consequência, a terceira resposta foi a utilização da palavra “tradição”, que passou a ser utilizada pelo Estado colonial: “ou seja, o princípio da diferença e da não-similaridade — como uma forma de governo em si mesma” e esta diferenciação serviu para excluir e anular a diversidade dos povos que não se enquadram na tradição. Já que o significado de tradição apresentava uma dualidade, pois, por uma perspectiva figurava ser uma ideia de valorização, e, de outro ângulo, era uma forma de “julgamento moral” porque esta definição de tradição representava a limitação da óptica de mundo dos nativos: o modelo de viver na natureza que não estava enquadrado com o outro, “em suma, ele não era parte de nosso mundo, e, portanto, não podia servir como base para uma experiência de convivência em uma sociedade civil” (MBEMBE, 2001, p. 179).

Já, segundo Canclini (2002, pp.238-239), ao discutir sobre as culturas populares na América Latina, o autor explica que “a reprodução das tradições não exige fechar-se à modernização [...] Nem a modernização exige abolir as tradições, nem o destino fatal dos grupos tradicionais é ficar de fora da modernidade”.

No caso das parteiras tradicionais brasileiras que são, em sua maioria, mulheres racializadas, é importante compreender em qual conjuntura histórica estão inseridas, levando em consideração a escravidão e colonização, como é caso da umbandista maranhense Mãe Dudu (1886-1988), Nochê Dudu de Abê, como era conhecida Vitorina Tobias Santos, que possuía avós maternos africanos e paternos portugueses, filha de mãe negra livre e pai branco que “foi parteira por mais de cinquenta anos (até seus 75) e costumava contar, orgulhosa, que teria trazido cerca de mil crianças ao mundo” (GOMES; LAURIANO; SCHAWARCZ, 2021, p. 667).

No tópico a seguir, evidencia-se as ações de atores políticos, incluindo parteiras indígenas, que se mobilizam para acessar direitos sociais por meios de políticas de

patrimonialização como uma forma de perpetuar as histórias e saberes, como os de Mãe Dudu e de mulheres que foram silenciadas da história durante décadas.

4.2. MUSEU DA PARTEIRA, PATRIMONIALIZAÇÃO E O IPHAN

O Museu da Parteira é um museu em construção “feito por muitas mãos” e a partir do sonho de parteiras pernambucanas de contar narrativas de si. No texto *O Museu da Parteira enquanto processo experimental*, Júlia Morim (2020, p. 193) explica que, em 2007, Dona Prazeres, parteira tradicional de Pernambuco, explanou sobre o desejo de ter um livro contando a sua história. “Essa vontade foi o embrião de um projeto de pesquisa que adentrou o universo dessas mulheres que ajudam a ‘botar filhos no mundo’ a partir da ótica da cultura”. Depois da ideia de Prazeres e outras parteiras tradicionais, houve inúmeras ações que desencadearam a criação do Museu da Parteira.

Uma delas, em 2008, foi a realização de um Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) – procedimento metodológico do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) – dos Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais de Pernambuco e, posteriormente, complementada pelo Inventário dos Saberes e Práticas das Parteiras Indígenas de Pernambuco. Segundo Melo, Müller e Gayoso (2013, p. 3), com o propósito de dar visibilidade a grupos marginalizados historicamente pelo Estado —como é o caso das mulheres, parteiras e indígenas —, foi apresentada a proposta de realizar um inventário. O material foi “elaborado a partir das demandas e dificuldades enfrentadas por parteiras tradicionais no estado. O projeto teve o intuito de (re)conhecer a diversidade dos saberes e fazeres de parteiras tradicionais pernambucanas, contribuindo para sua valorização”; esta atividade aconteceu até 2011.

Para o inventário, as pesquisadoras, antropólogas, fotógrafas e ativistas definiram que o foco seriam parteiras tradicionais que não tinham formação institucional, que haviam aprendido sobre o ofício através da oralidade, além de parteiras que possuíam conhecimento tradicional e hospitalar sobre a assistência ao parto. Entre os objetivos elencados para o estudo estavam:

Desvelar a realidade da assistência ao parto em casa por parteiras tradicionais, apresentando problemas e possibilidades de solução; levantar informações existentes sobre esse universo e, em contato direto com as parteiras, (re)conhecer essas mulheres, os saberes e as visões de corpo e de mundo que são transmitidos entre gerações. Para além do reconhecimento das parteiras como promotoras de saúde materno-infantil, o inventário abordou o ofício da parteira como parte importante do Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil (MELO; MÜLLER; GAYOSO, 2013, p. 3)

De acordo com Melo, Müller e Gayoso (2013), a pesquisa de campo localizou mais de 200 parteiras tradicionais em seis regiões: Caruaru, Igarassu, Jaboatão dos Guararapes, Ipojuca, Palmares, Trindade, e em três etnias indígenas: Kapinawá, em Buíque; Pankararu, em Jatobá, Tacaratu e Petrolândia; e Xucuru, em Pesqueira. Acrescenta-se que:

Durante os INRCs, como apoio e complemento ao registro escrito e oral, foi realizado o registro fotográfico do cotidiano das parteiras: sua casa, sua vizinhança, seus caminhos, seus animais, sua religiosidade, suas práticas. Comum na realização deste tipo de pesquisa, o registro fotográfico realizado nestes dois inventários se constituiu como um trabalho autoral e metucioso, no qual o fotógrafo Eduardo Queiroga não se limitou a registrar o que as pesquisadoras consideravam importante ser documentado. Queiroga faz uma pesquisa fotográfica, que diz muito sobre o universo das parteiras tradicionais (MORIM; MULLER, 2017, p. 3)

Com o levantamento, criou-se um amplo número de dados e fotografias sobre a diversidade cultural do ofício das parteiras tradicionais. Diante desse aprofundamento, o Instituto Nômades, juntamente a outras instituições, solicitaram o Registro do Ofício de Parteira Tradicional. Esse momento foi pensado como uma “ação política de reconhecimento e valorização do ofício, bem como de efetivação e revisão de políticas públicas, dentre elas programas de saúde existentes em nível nacional” (MELO; MÜLLER e GAYOSO, 2013, p. 9).

Como fruto dessa mobilização, em 2011, a Professora Adjunta do Departamento de Antropologia e Museologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), Dr^a Elaine Müller, teve acesso à informação de que duas parteiras tradicionais, Dona Prazeres e Dona Zefinha, haviam decidido que a história das parteiras tradicionais precisava estar em um museu. E, mais uma vez, para atender ao ensejo das mestras, a professora Elaine submeteu e foi aprovado, em 2012, no Edital n^o 02 — Programa de Extensão Universitária — PROEXTMEC/SeSu 2013, na linha de preservação do patrimônio cultural, o programa “Museu da Parteira”, elaborado pela equipe do inventário (MORIM, 2020).

O Museu da Parteira, então, surge como um meio de referência e valorização da memória das parteiras tradicionais do Pernambuco. Sendo assim, o Museu da Parteira tem como base as áreas de conhecimento de patrimônio e museologia, e entre os eixos norteadores estavam:

a) Projeto Participativo do Museu da Parteira; b) Fomento às redes locais de parteiras tradicionais; c) Grupo de estudos parteira tradicional e museologia e d) Criação, manutenção e alimentação do site/blog Museu da Parteira. Infelizmente o programa não foi executado conforme previsto devido a questões burocráticas. Mesmo assim, cabe realçar a importância desse projeto, principalmente por dois aspectos: i) a sistematização da ideia de um museu da parteira pela perspectiva museológica e ii) a utilização pela primeira vez do nome Museu da Parteira (MORIM, 2020).

Além disso, Morim (2020) afirma que os pesquisadores criaram um laço com as parteiras e precisavam dar uma devolutiva da pesquisa realizada sobre os saberes das parteiras tradicionais de Pernambuco. Assim, em 2013, a equipe realizou a primeira exposição fotográfica intitulada: *Parteiras—um mundo pelas mãos* e a proposta foi levada para três comunidades onde haviam realizado a pesquisa de campo. Os espaços escolhidos eram locais públicos selecionados pelas parteiras, “a exposição principal tinha forma de um varal composto por fotografias impressas em tecido no formato 1,0 x 1,5 metros, que traziam um recorte com foco naquela localidade” (MORIM, 2020, p. 195). Uma outra exposição também foi montada onde havia fotografias impressas em papel fotográfico e, ao final, todo o material ficou com as associações e líderes das parteiras para que o trabalho de divulgação continuasse na localidade. Os pesquisadores também imprimiram fotos de cada parteira e as presentearam.

As parteiras tradicionais participavam de todo o processo de construção da exposição, desde a escolha do melhor lugar para realização da atividade, a ordem das fotografias, recebiam e acolhiam os visitantes. Morim (2020, p. 195) destaca, ainda, que “uma oficina de troca de saberes entre parteiras tradicionais e interessadas era realizada no dia de abertura da exposição principal, de modo que ao final todos os participantes se dirigiam da oficina para o lançamento”.

Diante da elaboração do inventário e das exposições, a equipe responsável começou a compreender que essas atividades eram museológicas. Não no formato, com quatro paredes e o objetivo de preservação, mas sim com as partilhas que estavam ocorrendo neste período (2007-2013) com as parteiras, “que as envolve nos processos de patrimonialização e musealização, as informa sobre os sentidos e possibilidades das políticas públicas culturais e, com elas, prepara os passos seguintes a serem dados” (MÜLLER; MORIM, 2017, p. 07).

Depois desse entendimento, as realizações passaram a ser denominadas como ações do Museu da Parteira. Neste momento, conforme Morim (2020, p. 198), foi elaborada uma logomarca com duas mãos, o que simboliza o trabalho das parteiras. Essa identidade passa a ser utilizada em todos os materiais desenvolvidos: “O Museu da Parteira começou, então, a ser denominado como um museu em processo. Um museu que não estava acabado. Uma iniciativa que agregava pessoas e instituições em torno do ofício de parteira. Um museu que estava sendo gestado e que existia ao mesmo tempo”. Na segunda etapa da exposição *Parteiras — um mundo pelas mãos*, seguindo os mesmos moldes da primeira, a identidade visual começou a ser usada e ali o museu começou a existir de fato.

Outra atuação importante do museu foi a biografia publicada, em 2017, das parteiras de Pernambuco - Prazeres, Zefinha e Dôra -, intitulada de *Mães de Umbigo* — o título faz

referência ao nascimento e à relação com a parteira tradicional. Ainda no mesmo ano, com o objetivo de biografar a história das parteiras, a equipe do museu produziu o curta-metragem *Simbiose*, que é um diálogo com a parteira tradicional Maria dos Prazeres de Souza, que discorre sobre a sua vivência entre os saberes tradicional e biomédico.

Em face dessa trajetória que iniciou em 2007, emergiram narrativas que foram registradas em biografias, fotografias, produção audiovisual e exposições. Em outras duas ocasiões importantes, o Museu da Parteira alcançou as paredes do Museu do Homem do Nordeste (Muhne), ligado à Fundação Joaquim Nabuco (FUNDAJ), no Recife, nos dias 16 de novembro de 2016 a 1 de abril de 2017. Dessa vez, a exposição *Museu da Parteira: acolhimento, resistência, visibilidade* tinha como foco apresentar as parteiras, o seu mundo, as políticas da área de saúde e cultura que as englobam enquanto ofício e o processo de patrimonialização. É válido salientar que:

Ao ocupar o Muhne, o Museu da Parteira materializa-se em algo mais próximo do que é comumente entendido como um museu, entretanto com uma apresentação que fugia das regras de ouro da expografia e colocando a presença feminina em um museu tradicional, onde as mulheres tendem a estar subentendidas ou invisibilizadas, conformando a prática de uma musealização não formal, não presa a amarras técnicas de uma museologia normativa. Quando Zefinha diz que as parteiras precisam ter uma história, um museu para chegar ao conhecimento da população, a função primordial do museu de comunicar é ressaltada. Ao ocupar o museu, seus saberes passam a ser importantes e respaldados (MORIM, 2020, p. 209)

Assim, no Museu do Homem do Nordeste, as parteiras tradicionais, protagonistas das ações, foram as responsáveis pela proposta de logística da exposição, seleção de materiais e contato com o público para relatar seus saberes e práticas. Ainda em 2017, Dona Prazeres recebeu o título de Patrimônio Vivo de Pernambuco, uma política de cultura do Estado que busca valorizar saberes ancestrais.

No mesmo viés, foi organizado o Seminário *Parteiras Tradicionais em Pernambuco: patrimônio, memória, salvaguarda e o papel dos museus*, no qual estiveram presentes representantes do IPHAN, do Museu da Parteira e das Associações de Parteiras. Na ocasião, foi realizado um bate papo “sobre saberes tradicionais e alimentação saudável na gravidez. Assim, a exposição-museu configurou-se também em espaço de debates e troca de saberes” (MORIM, 2020, p. 201).

Como resultado positivo da exposição no Museu do Homem Nordestino, o Museu da Parteira realizou uma exposição denominada de *Museu da Parteira: saberes e práticas* – de maio a julho de 2017, no Museu da Abolição (MAB), no Recife. A equipe, com intuito de fazer uma museologia participativa, organizou ainda o *Museu da Parteira: acolhimento, resistência,*

visibilidade, e contou com um maior aprofundamento da atividade expositiva e que foi aberta ao público (MORIM, 2020).

Em 2018, as atividades de visibilidade, valorização e patrimonialização das parteiras tradicionais de Pernambuco, realizadas pelo Museu da Parteira, ocasionou a conquista do Prêmio Ayrton de Almeida Carvalho de Preservação do Patrimônio Cultural de Pernambuco, promovido pela Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco (Fundarpe), na categoria Acervo Documental e Memória. Na ocasião, para o recebimento do prêmio, as parteiras tradicionais subiram ao palco Teatro Santa Isabel, em Recife (MORIM, 2020).

O fotógrafo Eduardo Queiroga, integrante da equipe do Museu da Parteira, publicou em 2018 o livro *Cordão*, com 80 fotografias e “um texto da professora e jornalista Fabiana Moraes. (A obra) possui interpretação em Libras e traduções para espanhol e inglês, além de roteiro de audiodescrição para cada uma das imagens”, de acordo com Queiroga (2019, p. 175). O objetivo da publicação era retratar através de imagens o universo das parteiras tradicionais.

No artigo intitulado *Cordão, de inventário a fotolivro: fluxos, discursos e incompletudes*, Queiroga (2019, p. 175) relata que, no primeiro momento, teve contato com mais de duzentas parteiras tradicionais de Pernambuco, o que contribuiu para ilustrar e disseminar muitas das ações que foram citadas neste estudo. No quesito do audiovisual, o Museu da Parteira produziu a série *Saber de Parteira* (2020), com seis episódios que foram exibidos no formato de interprograma na TV Pernambuco e disponibilizado no canal do YouTube.

Em 2022, o Museu da Parteira segue fazendo história, ocupando oficinas e com o lançamento do site oficial criado com incentivo do Fundo Pernambucano de Incentivo à Cultura (Funcultura). O *site* é um espaço onde estão dispostas as ações do museu, produção científica, visual, fotográfica e criativa, escrita sobre/com as parteiras tradicionais, com o objetivo de alcançar ainda mais pessoas na luta para salvaguarda dos saberes populares.

E, ao mesmo tempo que eram realizadas atividades museológicas, denominadas depois de Museu da Parteira, a equipe decide solicitar, em 2011, o reconhecimento das Parteiras Tradicionais como Patrimônio Imaterial Cultural no IPHAN junto à Associação de Parteiras Tradicionais de Caruaru, à Associação de Parteiras Tradicionais e Hospitalares de Jaboatão dos Guararapes, ao Instituto Nômades e ao Grupo Curumim, tendo como base os inventários que foram elaborados em Pernambuco.

Até o dia 20 de setembro de 2022, foram anexados 38 registros no processo de numeração: 01450.015622/2011-68. Dentre eles, estão: o processo protocolado em 2011; documentação das instituições solicitantes; pareceres; dossiê; ofícios; deliberações; minutas;

despachos e transcrição de áudio de entrevistas feito com parteiras tradicionais do Maranhão, Amazonas, Goiás, Bahia, Amapá e Pernambuco, sendo: Caruaru, Palmares, Jaboatão, Pankararu e Xucuru, “a pesquisa definiu (parteira tradicional) como sendo aquelas mulheres que aprenderam exercem o ofício de partejar, seja por conta própria ou com outras parteiras (geralmente suas antepassadas), por meio de técnicas tradicionais de repasse de conhecimentos.” (IPHAN, 2011, p. 61)

A princípio, a justificativa para patrimonializar o bem era o fato que os saberes tradicionais das parteiras estavam correndo risco de desaparecer, baseado na idade avançada das mestras e o não repasse dos conhecimentos às novas gerações. Em contrapartida, as parteiras tradicionais estavam se organizando enquanto associações para valorização de suas práticas e direitos. Essa justificativa foi se modificando ao longo do processo em que o ofício das parteiras tradicionais passou a ser protagonista do bem a ser registrado, e não mais vítima do sistema:

[...] o registro do ofício das parteiras tradicionais do Brasil ajudará a viabilizar a divulgação e promoção do bem, assim como a implementação de ações de salvaguarda que facilitem o diálogo de saberes entre o conhecimento biomédico e os conhecimentos tradicionais e o desenvolvimento de políticas públicas de cultura e de saúde que respeitem as nossas raízes culturais e suas especificidades locais de atenção à gestação e ao parto. (IPHAN, 2011, p. 2).

Após alguns trâmites, o processo de registro foi formalmente aberto, em 12 de dezembro de 2011, pelo Departamento de Patrimônio Imaterial do Iphan (DPI/IPHAN). No ano de 2012, é anexado ao pedido um documento de Registro do Ofício de Parteira Tradicional da Associação de Parteiras(os) Tradicionais de Alenquer - Pará, com dez folhas, e de 126 assinaturas de associadas(os) que reforçam o pedido de reconhecimento do patrimônio. Mas somente em 7 de dezembro de 2012, na Nota Técnica nº 38/12 (IPHANa, 2012, p, 67), Yêda Barbosa, Técnica em Preservação Arquitetônica e Coordenadora de Registros o DPI/Iphan, aduz que “recomenda-se dar prosseguimento ao processo, encaminhando-o às instâncias de avaliação pertinentes” e acrescenta:

Trata-se de um tema, que além da relevância para as comunidades tradicionais e grupos indígenas, notadamente as de Pernambuco, é um saber antigo, a partir do qual se pode estabelecer os novos padrões e parâmetros dos partos assistidos por obstetras profissionais, nos moldes hospitalares convencionais. Por todo o exposto, e a título de sugestão de encaminhamento, propomos que seja dada continuidade às pesquisas necessárias à complementar as informações sobre tal prática cultural, levando-se em conta da necessidade de pontuar fatos recentes, com vistas às ações de salvaguarda, sobre os encaminhamentos dados às discussões sobre a regularização das práticas tradicionais das parteiras no Brasil (IPHANa, 2012, p. 68)

Porém, na 21ª Reunião da Câmara do Patrimônio Imaterial, realizada em 17 de dezembro de 2012, mesmo com o levantamento, o pedido enviado ao Iphan foi negado. O órgão decidiu que:

Tendo em vista a grande interface com a área da saúde pública e as práticas médicas, o Registro não é o instrumento mais adequado para salvaguardar essa prática e esses saberes. Contudo, devido à importância desse saber, seu enraizamento em diversas comunidades brasileiras e continuidade histórica, recomenda-se que sejam realizados inventários em outras regiões do país para adensar as documentações sobre esse conhecimento e que se realizem articulações institucionais como forma de valorizar esse saber. Recomenda-se ainda que sejam realizados estudos juntamente com a área médica sobre o exercício profissional das parteiras, e para levantamento de dados a fim de subsidiar propostas de políticas públicas conjuntas (IPHANb, 2012, p. 77).

O posicionamento do Iphan diz respeito ao local onde as parteiras tradicionais estão relacionadas às políticas públicas brasileiras, saúde e cultura. Assim, a implementação de políticas deve ser de uma gestão eficiente das políticas públicas diante de uma vasta realidade dos municípios do país — populações marginalizadas, comunidades quilombolas, indígenas e rurais; conseqüentemente, tecnologias de partejar distintas, seguindo cada cultura local.

Mesmo com o indeferimento e arquivamento do processo entre 2012 e 2015, as pesquisadoras Müller e Morim (2017) afirmam que houve uma segunda análise do Registro, principalmente por pressão política da Deputada Federal Janete Capiberibe, que enviou ao Ministério da Cultura a Indicação nº 1.149/2015, sugerindo o reconhecimento dos saberes das parteiras tradicionais como Patrimônio Imaterial.

Na avaliação, a Coordenação de Registro do Departamento do Patrimônio Imaterial (DPI), responsável por este tipo de processo, emitiu uma Nota Técnica favorável (Nota Técnica no 15/2016 COREG/CGIR/DPI) ao registro, publicada em 07 de abril de 2016. Neste arquivo, há algumas discussões, matéria de elaboração no presente estudo, no tocante aos discursos empregados nas reuniões do pedido de Registro dos Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais do Brasil; neste documento, o IPHAN debateu sobre algumas questões que julgaram pertinente para essa segunda análise da patrimonialização:

1. Sobre a Tramitação do Processo no IPHAN: o órgão esclarece que a Nota Técnica traz reflexões sobre o bem a ser patrimonializado em relação às políticas de saúde e que “não se trata, portanto, de uma apreciação do valor patrimonial do bem cultural em si, já que isto não foi questionado pela Câmara do Patrimônio Imaterial” (IPHANa, 2016, p. 6), porém, nas discussões seguintes, o ofício das parteiras tradicionais do Brasil é questionado de todas as

formas possíveis.

2. Caracterização do bem cultural: neste segundo tópico, o IPHAN apresenta algumas definições sobre os saberes das parteiras tradicionais que são apresentados na Nota Técnica nº 38/2012 COREG/CGIR/DPI (IPHANA, 2016, p. 7) e conclui que "é exatamente na diversidade dos saberes e fazeres que reside a riqueza de uma cultura, e o possível desaparecimento das práticas tradicionais de atenção ao parto se configura como uma ameaça à nossa diversidade cultural", em que o risco de desaparecimento do bem aparece como o principal requisito para que seja salvaguardado.

3. Refletindo sobre a relação entre a prática de partejar e a saúde pública, o órgão inicia uma abordagem pautada no Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais (2000); as políticas de saúde que buscam inserir as parteiras tradicionais enquanto equipe no SUS e as contribuições dessa área para o ofício. Nas colocações do IPHAN, o engajamento político das parteiras, certificações e direitos trabalhistas relacionados ao ofício não são de competência do Instituto, pois sua missão é "unicamente preservar os patrimônios culturais brasileiros a fim de garantir à sua permanência para as gerações futuras" (IPHANA, 2016, p. 12).

Destaca-se, ainda, uma discussão sobre o conhecimento tradicional *versus* conhecimento científico, na qual é questionada a aptidão das parteiras tradicionais em relação ao parto diante das tecnologias da medicina moderna: "nesta perspectiva, apontou-se, ainda, que alguns aspectos do saber tradicional de partejar seriam "obsoletos", enquanto outros aspectos poderiam ser úteis se integrados a conhecimentos básicos de obstetrícia" (IPHANA, 2016, p. 13).

Nessa argumentação, reforça-se a perspectiva já trabalhada neste estudo até este capítulo: que, na medicina ocidental, há muitas atividades que ainda são desenvolvidas, apesar de sua proibição, pois ferem os direitos das mulheres; além das inúmeras violências obstétricas que são praticadas por profissionais com conhecimentos científicos. Portanto, se há aspectos obsoletos no saber da parteira, há também na medicina⁴³.

Ademais, cabe ao IPHAN avaliar os saberes e práticas das parteiras tradicionais a partir de uma perspectiva horizontal e se ater a suas características culturais e de eficácia simbólica (para usar outro conceito de Lévi-Strauss), pois são nestes aspectos que residem os valores patrimoniais. Discordamos do posicionamento que a questão das parteiras é eminentemente de saúde pública, pois se trata também de sistema de valores, visão de mundo e práticas culturais dessas comunidades brasileiras tão disseminadas por todo o território nacional. São comunidades rurais, ribeirinhas, moradores de núcleos urbanos, quilombolas, indígenas que compartilham linguagens e sentidos com suas parteiras e voem nessa relação à

⁴³ Ver mais em Portella (2017): <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/29485>

garantia dos seus direitos humanos e culturais sem violência desnecessária e com respeito, empatia, afeto e compreensão (IPHANa, 2016, p. 34).

Ao utilizar a eficácia simbólica, de Lévi-Strauss (1975), para tratar sobre a importância do saber das parteiras tradicionais, o IPHAN apresenta incompreensão do conhecimento sobre o bem cultural a ser patrimonializado, já que na medicina também pode ser empregada a eficácia simbólica a partir da relação de poder que o médico representa sobre o paciente. Assim, essa é uma tentativa de diminuição da importância do conhecimento popular ao subentender que a simbologia e subjetividade são menos relevantes na relação de parteiras tradicionais com as gestantes. Assim, o Instituto reforça o embate entre as políticas de saúde de cultura, que foi utilizado para negar o pedido de registro do bem na primeira análise em 2012.

Porém, há uma contradição, pois, mais adiante, no documento, o Iphan afirma que essa interface entre política de cultura e saúde que o saber das parteiras tradicionais possui não é algo inédito tratado junto ao órgão e que em casos semelhantes as políticas intersetoriais trouxeram resultados positivos ao bem registrado. Ao final do arquivo da reunião, o Instituto avalia que “o Registro é sim o instrumento legal adequado para a salvaguarda dos saberes e práticas das parteiras tradicionais, uma vez que poderá atuar no apoio à transmissão desses saberes e ajudar a valorizar essa prática e suas detentoras”, (IPHANa, 2016, p. 24), além de compreender que o papel do órgão diante da tratativa deve voltar-se às características do ofício enquanto patrimônio cultural imaterial.

Assim, na reunião na 29ª Reunião Da Câmara o Patrimônio Imaterial, do dia 13 de abril de 2016, em que membros da sociedade estavam presentes, (inclusive a deputada Janete Capiberibe), foi deliberado:

Pela pertinência do pedido de Registro dos Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais do Brasil, encaminhando o processo para a instrução técnica na qual deverá ser definido acuradamente o objeto do Registro (com atenção cuidadosa para a questão do 'ofício'), a territorialidade nacional do bem cultural, a grande diversidade cultural desses saberes e práticas e as recomendações de salvaguarda. Ressaltaram ainda a importância dos conhecimentos tradicionais e do protagonismo feminino na valorização desse bem cultural (IPHANb, 2016, p. 47).

Na ata desta reunião, há colocações que merecem destaque, como a fala de Roque Laraia, que afirmou que o pedido de Registro dos Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais do Brasil “é um processo que poderá trazer complicações, visto que há uma campanha para que os partos sejam realizados em hospitais”. O professor chegou a pontuar que em

comunidades indígenas que trabalhou “não existe o ofício de parteira porque quem faz o parto é a mãe da parturiente” (IPHANb, 2016, p. 2).

Outra questão levantada por Cecília Londres foi sobre “qual seria o objetivo, do ponto de vista do patrimônio imaterial, do Registro desse saber. E qual seria a salvaguarda correspondente a essa prática”. Cecília ressaltou, ainda, a articulação do Ministério da Saúde em capacitar as parteiras tradicionais. Outro participante da reunião, identificado por Arno, levantou a dúvida em relação “se existe algum estudo comparativo de mortes e sequelas nos dois sistemas” (IPHANb, 2016, p. 2). Além disso:

Diana argumentou que, talvez, o único motivo para não considerar o pedido pertinente seja a interface com a saúde pública, porque a todos os demais critérios o processo atende. Não é um conhecimento obsoleto, está estreitamente relacionado com as benzedeadas, raizeiras (que é um processo que está em andamento). Além disso, muitas comunidades se utilizam até hoje de parteiras porque não possuem acesso a médicos ou porque escolhem as parteiras mesmo quando há médicos, tendo em vista uma humanização do parto. Diana citou o exemplo do Paraná, onde parteiras e benzedeadas são legalizadas, certificadas e registradas na Secretaria de Estado que as fiscaliza. O fato de elas estarem se atualizando e incorporando saberes médicos não necessariamente esvazia essa prática de um enraizamento na comunidade ou deixa de ser tradicional. Yêda colocou que um tema levantado nessa discussão é o enorme número de cesáreas feitas no Brasil. A ideia seria de que formas naturais de parto pudessem prevalecer sobre o mercado. Os conselheiros afirmaram que esse problema não se esgota nas parteiras, havendo outros caminhos. Ulpiano citou que essa é uma questão não somente de saúde pública, mas de exercício profissional onde existe atividade de risco. Seria um comprometimento problemático do ponto de vista legal. Isso seria um argumento a mais para o Conselho Federal de Medicina tomar providências ainda mais radicais do que as tomadas quando da decisão do Ato Médico (IPHANb, 2016, p. 3).

Diante desse registro, comprova-se que essas e outras discussões abordadas pelo Conselho de Patrimônio Nacional e na Câmara Setorial de Patrimônio Imaterial deste conselho - profissionais de notório saber que deliberam sobre o patrimônio cultural brasileiro - possuem falta de conhecimento sobre os aspectos da diversidade cultural que englobam o ofício das parteiras tradicionais. Com isso em vista, é preciso desmistificar os estudos que apontam que as gestantes só começaram a procurar por parteiras tradicionais porque não existia hospital em sua cidade. É importante lembrar que a medicina obstétrica só adentrou na área do parto no século XIX, como discutido no primeiro capítulo deste estudo; ou seja, antes desse período, como as mulheres pariam se nem existia a formação obstétrica no país?

Essa é uma argumentação utilizada por muitas pesquisadoras, mas que diminui as parteiras tradicionais a uma função de agente que pode ser substituída a qualquer momento. Este fato reforçou, em muitos casos, o que observamos em algumas localidades, onde a

justificativa da diminuição do ofício das parteiras tradicionais ocorreu com a chegada dos hospitais, pois, a partir desse momento, elas tinham finalizado o seu trabalho e não seriam mais úteis, excluindo, assim, toda simbologia, religião, afeto, liderança, ritos e saberes que essas mulheres possuem e continuam a ter em detrimento da medicina obstétrica — uma outra forma de assistência à saúde.

Após o debate na 29ª Reunião Da Câmara o Patrimônio Imaterial, do dia 13 de abril de 2016, a deliberação foi que, mais uma vez, por causa da articulação entre a política de saúde e cultura, o Registro não era a ferramenta adequada de salvaguarda do ofício das parteiras tradicionais, ao mesmo tempo em que reconhecem a importância dos saberes tradicionais e pede-se que sejam realizados inventários em outras localidades além do Pernambuco, justificativa também utilizada em 2012 quando o pedido foi indeferido.

Porém, após estes trâmites, em 2016, o processo ficou paralisado até 2018, por falta de recursos financeiros para ir a campo inventariar os saberes das parteiras tradicionais do Brasil. Somente com Termo de Execução Descentralizada nº 02/2018, que foi elaborado junto a Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), iniciou-se a fase de elaboração do Dossiê de Registro dos Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais do Brasil.

Quando da instauração do processo administrativo, técnicos da Superintendência do Iphan-PE iniciaram tratativas com o Grupo de Pesquisa Narrativas do Nascer, do Departamento de Antropologia e Museologia da UFPE que através do programa de extensão intitulado Museu da Parteira desenvolve ações de valorização do bem desde 2012. O grupo foi formado por pesquisadores com notória expertise nesse campo e na temática do Patrimônio Imaterial cuja pesquisa foi acompanhada e supervisionada pelo Iphan através da sua Superintendência em Pernambuco (IPHAN, 2022, p. 2).

Para a pesquisa de campo, ficou definido que seria realizada uma imersão para localizar parteiras através do critério de representatividade na comunidade. Esse objetivo buscou alcançar uma diversidade étnica de acordo com os “limites de tempo e de orçamento previstos no cronograma de execução do projeto, sem extrapolar o tempo usualmente previsto no macroprocesso de Identificação de Bens Culturais de Natureza Imaterial”, segundo o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) (IPHAN, 2022, p. 3).

Em 2019, iniciou-se a pesquisa etnográfica com parteiras tradicionais de comunidades indígenas, ribeirinhas, quilombolas, zonas rurais e urbanas dos municípios brasileiros nos estados do Amapá, Maranhão e Goiás; já o campo não etnográfico foi definido para ocorrer nos estados do Amazonas, Minas Gerais e São Paulo, só que, nos dois últimos estados citados, o estudo foi interrompido pela pandemia pela COVID-19.

Como estratégia de entrada em campo, a equipe promoveu encontros para apresentar e debater diretrizes de salvaguarda, estabelecer o contato inicial entre pesquisadoras e parteiras e apresentar, conjuntamente, a pesquisa e o processo de instrução para o Registro. Contando com a presença de parteiras, pesquisadoras, a coordenação da pesquisa etnográfica, técnicas e técnicos do Iphan, a mobilização para os encontros foi facilitada pelo Grupo Curumim - Gestação e Parto. O recorte territorial da pesquisa de campo forneceu subsídios suficientes à caracterização do Bem e à apreensão preliminar dos entraves às condições de atuação das detentoras deste bem cultural, as quais permitem elaboração de recomendações de Salvaguarda para subsidiar as políticas de preservação federal (IPHAN, 2022, p. 4).

Como resultado desta etapa, elaborou-se o Dossiê de Registro; dois videodocumentários; um Dossiê Fotográfico e relatórios de campo. Esses documentos contêm detalhes do bem a ser registrado, o que permite a compreensão do sistema de conhecimentos que compõem o partejar tradicional. Após análise da documentação Parecer Técnico n.º 6/2022/COREG/CGIR/DPI, publicado em 09 de março de 2022, decidiu-se que:

Por se constituir em conhecimentos tradicionais referenciais para diversos contextos comunitários do território brasileiro, como comunidades indígenas, ribeirinhas, quilombolas, mas também para mulheres inseridas em contextos urbanos; Pela continuidade histórica dos processos de transformação e atualização dessa prática, posto que se trata de uma tradição feminina ancestral, fundamental à vida humana, que vem se perpetuando em diálogo constante com outras epistemologias; Por constituir um saber mantido e reproduzido por mulheres em contexto comunitário, garantindo bem-estar social de grupos e sendo, portanto, aglutinador da identidade nos contextos em que é praticado; Por sua relevância nacional, na medida em que aporta elementos importantes para a memória, identidade e a formação de grupos constituintes da sociedade brasileira; E por tudo mais que está demonstrado nos processos referentes à instrução técnica desse bem cultural e neste parecer técnico, somos favoráveis à inscrição, no Livro de Registro dos Saberes, dos Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais do Brasil como Patrimônio Cultural do Brasil (IPHAN, 2022, p. 6).

Diante disso, é importante destacar que o Dossiê de Registro apresenta importantes intervenções, denominadas de diretrizes para a salvaguarda, a serem realizadas junto às parteiras tradicionais do Brasil para salvaguardar esse bem cultural assim que os trâmites de Registro forem finalizados junto ao Iphan.

Quadro 7: Diretrizes para a salvaguarda do saber das parteiras tradicionais no Brasil

EIXO 1 - Articulação e Mobilização Social	<ul style="list-style-type: none"> ● Promoção de reuniões de mobilização em níveis municipal, estadual e nacional, iniciando em localidades onde há associação de parteiras, de modo a alcançá-las mais efetivamente. ● Articulação com Legislativos estadual e federal, visando estabelecer alianças que proporcionem tanto
---	--

a elaboração de leis quanto a destinação de emendas parlamentares voltadas para a promoção e o financiamento de ações de salvaguarda do ofício. Em alguns estados, deputados estaduais e federais estão atuando nessa perspectiva por meio da aprovação de leis de valorização do ofício e leis que permitem o acesso das parteiras aos estabelecimentos de saúde quando necessário, por exemplo, e também destinando recursos por meio das emendas, visando à execução de projetos.

- Articulação com secretarias municipais e estaduais de Cultura para incentivo à indicação de parteiras tradicionais ao reconhecimento como Patrimônio Vivo, a exemplo do caso de Pernambuco, que tem a parteira tradicional Maria dos Prazeres de Souza reconhecida enquanto tal. Essa recomendação cabe para municípios e estados em que há essa política de reconhecimento implementada.

- Articulação com universidades visando à indicação de parteiras tradicionais ao reconhecimento por meio do título de Notório Saber. Em 2021, por meio da indicação da Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco (Fundarpe), a parteira Maria dos Prazeres de Souza foi reconhecida como Notório Saber em Cultura Popular, o que, além do reconhecimento, possibilita a participação no corpo docente de instituições de ensino superior.

- Ampliação de pesquisa e documentação acerca do ofício de parteira tradicional nos estados onde não houve pesquisa de campo, visando também ao mapeamento de parteiras e associações e complementação da identificação do bem cultural. Sobre os estados das regiões Sul e Sudeste, foram levantados poucos dados sobre o bem, dos quais boa parte voltada à memória. Sobre as regiões Norte e Nordeste, há uma produção maior de informações, bem como o conhecimento da existência de diversas associações de parteiras.

- Emissão de Carteira de Identificação de Parteira Tradicional pelas associações de parteiras.

EIXO 2 - Ações participativas para identificação	<ul style="list-style-type: none"> ● Mapeamento das associações (formalizadas) e núcleos (grupos não formalizados) de parteiras, sua situação jurídica e funcionamento. ● Fortalecimento das associações de parteiras tradicionais como entidades aglutinadoras, articuladoras, políticas e representantes das parteiras, dando subsídio para a realização dos encontros ordinários, participação em cursos, congressos, palestras de interesse para o ofício e auxílio nos trâmites burocráticos da associação. ● Desenvolvimento de um Cadastro Nacional de Parteiras Tradicionais de forma participativa.
EIXO 3 - Difusão e reconhecimento	<ul style="list-style-type: none"> ● Publicação do dossiê de Registro do ofício de parteira tradicional, inclusive com recursos de acessibilidade. ● Difusão do filme de Registro do ofício de parteira tradicional, inclusive com recursos de acessibilidade, em festivais e mostras audiovisuais, em canais de televisão e na internet. ● Estímulo e apoio à participação das parteiras tradicionais em ações e atividades junto a instituições de Ensino Fundamental e Médio, em especial àquelas de sua comunidade e de seu município, de modo a compartilhar seus saberes com esse público específico. ● Criação de editais de premiação a projetos de salvaguarda do ofício (transmissão de saberes, documentação, promoção e difusão). ● Criação de edital de premiação de parteiras mestras, entendidas como aquelas referenciadas pelas demais (a exemplo dos editais para mestres de capoeira).
EIXO 4 - Valorização e memória	<ul style="list-style-type: none"> ● Inventário, organização, higienização, armazenamento adequado e disponibilização dos acervos documentais pertencentes às associações de parteiras tradicionais. Esses acervos, a maioria em más condições de armazenamento, narram a história do ofício de parteira, bem como sua relação com os poderes públicos e com organizações não governamentais. ● Estímulo e fomento a iniciativas já existentes que

	<p>atuem em prol da memória e da salvaguarda do ofício de parteiras tradicionais, como exposições museológicas.</p> <ul style="list-style-type: none"> ● Fomento a iniciativas como a Casa de Parto Mãe Zezé (Caruaru, PE) e a Casa de Parto no Arquipélago de Bailique-AP: tratam-se de lugares organizados pelas parteiras, uma espécie de casa compartilhada com todos os materiais de apoio necessários para a realização de um parto. Essas casas servem, a um só tempo, como uma estrutura para a procura das gestantes pela assistência tradicional ao parto e, ainda, o estímulo para o repasse de saberes através do atendimento feito por uma equipe formada por parteira e aprendizes. Vale lembrar que a vulnerabilidade social é uma realidade da comunidade.
EIXO 5 - Produção e Reprodução Cultural	<ul style="list-style-type: none"> ● Promoção de momentos de encontro, troca, intercâmbios e formação entre as parteiras e aprendizes dentro das suas comunidades. É importante que o caráter dessas ações seja o da valorização dos saberes tradicionais, visando a troca de conhecimentos e de experiências, de modo que a transmissão oral continue acontecendo. Havendo a valorização do saber tradicional e da figura da parteira, bem como os recursos para deslocamento, há a possibilidade do incremento do repasse de saberes e o incentivo para que as mulheres optem pelo parto domiciliar (INSTITUTO NÔMADES, 2011). ● Realização de encontros estaduais, regionais e nacionais de parteiras tradicionais. Os encontros são recorrentemente referenciados pelas parteiras como espaço de encontro, aquisição e troca de conhecimento entre parteiras, sendo uma de suas principais demandas. ● Caderneta da Parteira — inspirada nas cadernetas agroecológicas, um instrumento de mensuração que foi criado pelo Centro de Tecnologias Alternativas da Zona da Mata (CTA/ZM) com o intuito de dar visibilidade ao trabalho das agricultoras familiares (MEDEIROS et al., 2018). Nelas, as agricultoras

	<p>anotam, diariamente, as entradas e saídas de produtos agroecológicos de seus quintais, contabilizando uma contribuição pouco valorizada quando se fala de produção rural. Do mesmo modo, entendemos que as parteiras prestam uma série de serviços não monetizados, mas que são centrais para a saúde das pessoas de suas comunidades. A elaboração de um instrumento de registro dessas atividades, para além de contribuir para o entendimento do que fazem as parteiras tradicionais em diferentes regiões do Brasil, pode se transformar em uma forma de valorização de suas práticas por passarem a ser dignas de nota. A elaboração desse instrumento requer projeto de pesquisa apropriado para a elaboração de uma linguagem adequada e acessível para as parteiras.</p>
--	---

Fonte: Autora (2022), com base no Dossiê Parteiras Tradicionais do Brasil
 Recurso: Dossiê Parteiras Tradicionais do Brasil (2021, p. 222-226).

Diante disso, concorda-se com todas as diretrizes propostas no Dossiê Parteiras Tradicionais do Brasil. Ressalta-se que essas intervenções vão ao encontro do proposto no início deste capítulo em relação às políticas intersetoriais para o reconhecimento do ofício das parteiras tradicionais dentro dos seus territórios, ambientes escolares, ações que envolvam município, estado e União, pois acredita-se igualmente que essa seja a melhor forma de dar o protagonismo que essas mulheres merecem diante de sua existência.

Sobre o museu, as parteiras tradicionais desejam que agora seja adquirido um local de permanência em Caruaru, Pernambuco, e que atividades como estas se espalhem pelo país, como sugerido nas diretrizes apresentadas no quadro acima. Mas, enquanto isso não ocorre, o Museu da Parteira ganha força sendo um modelo experimental, itinerário que ocupa espaços sociais inimagináveis.

É importante salientar que o Museu da Parteira, a Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), associações brasileiras de parteiras tradicionais, Grupo Curumin e pesquisadores são agentes mobilizadores do reconhecimento do ofício e atuação dessas mulheres. Essa organização política que ocorre há décadas interpela o estado e a união a produzir ações, seja na área da saúde ou da patrimonialização, que coloquem como protagonistas as parteiras tradicionais.

4.3. INTERSETORIALIDADE E POLÍTICAS PÚBLICAS PARA PARTEIRAS TRADICIONAIS

Compreende-se sobre o ofício das parteiras tradicionais que, diante das discussões sobre os ciclos das políticas, as parteiras poderiam participar de todos os processos: identificação do problema, estruturação do problema, soluções possíveis, análises das soluções, tomada de decisão, implementação e avaliação. A realidade e visões da parteira sobre o seu ofício seriam essenciais para uma política pública eficiente e eficaz.

Com as constatações, é possível observar que as políticas públicas em relação às parteiras tradicionais foram construídas de forma fragmentada e setorializada, o que é característico da gestão brasileira. Assim, uma gestão pública de partilha de responsabilidades e, conseqüentemente, de maior consciência de gastos financeiros a partir da intersectorialidade poderia ter eficiência, eficácia e impacto na salvaguarda do saber das parteiras⁴⁴.

Segundo Wanderley, Martinelli e Paz (2020, p. 9), a intersectorialidade é o “horizonte da intersectorialidade das políticas públicas” que aumenta a qualidade de vida das comunidades, assim como os resultados perante os problemas encontrados.

A intersectorialidade é a articulação entre as políticas públicas por meio do desenvolvimento de ações conjuntas destinadas à Proteção Social, à inclusão e enfrentamento das desigualdades sociais identificadas. Supõe a implementação de ações integradas e a superação da fragmentação da atenção às necessidades sociais da população. Envolve a agregação de diferentes setores sociais em torno de objetivos comuns e deve ser princípio orientador da construção das redes municipais (YAZBEK, 2010, p. 25).

Outro ponto importante sobre a intersectorialidade é a promoção de atividades do Estado com a sociedade tanto intra quanto intergovernamental para execução de ações em prol da melhoria da qualidade de vida da comunidade. Neste processo, a descentralização é importante, pois promove a divisão do poder entre município, estado e federação. Já intersectorialidade é uma estratégia que busca a integração desta gestão respeitando a diversidade de atores em seus respectivos setores para uma efetivação das políticas sociais (GUIMARÃES; SILVA, 2020).

Assim, ao atuar no âmbito das políticas públicas em questão, cabe refletir sobre qual resultado se pretende obter com a adoção deste paradigma/processo/mo de gestão.

⁴⁴ Trechos da análise publicada no artigo intitulado Enquanto existir vida, existirá parteira: reflexões sobre a intersectorialidade como estratégia nas políticas públicas piauienses publicado no e-book Gestão Pública e Eficiência: modelos, teorias e tendências sobre políticas públicas no Brasil, organizado por professores da UFPI e produzido pela Editora CRV em 2022. Ver mais em: <https://www.editoracrv.com.br/produtos/detalhes/37055-gestao-publica-e-eficiencia-br-modelos-teorias-e-tendencias-sobre-politicas-publicas-no-brasil>.

Além disso, importa pensar sobre qual concepção de intersetorialidade nos vinculamos; como lidar com as resistências dos trabalhadores; como garantir maior participação e controle social; como fazer a gestão, a avaliação e o monitoramento das ações intersetoriais com vistas ao alcance de maior integralidade e equidade nas ofertas públicas das políticas em foco (CARMO; GUIZARDI, 2017, p. 1281).

No que concerne às parteiras tradicionais, a intersetorialidade pode contribuir para mudanças no trabalho e qualidade de vida das parteiras tradicionais que, muitas vezes, auxiliam voluntariamente nos partos. Para tanto, é necessário um sistema que envolva a comunicação, um adequado planejamento de ações, a estruturação de estratégias e a parceria entre público e privado que tenham o objetivo de preservar os direitos sociais já conquistados no país.

Porém, a realidade do Brasil é atravessada pelo “neoliberalismo e as mudanças no modo de acumulação capitalista”, o que impacta diretamente nas políticas sociais e aumenta a individualidade de gestão municipal, estadual e federal que focalizam na “privatização e/ou terceirização dos serviços públicos”. Assim como o Estado não visa satisfazer a população, apenas resolver problemas sociais através de trocas de votos (WANDERLEY; MARTINELLI; PAZ, 2020, p. 10).

Soma-se a esse cenário o desmonte dos direitos e das políticas sociais em curso no Brasil desde o golpe parlamentar de 2016, e aprofundadas com a implementação da agenda de reformas do governo do presidente Jair Bolsonaro, as quais atacam a cidadania e a democracia, destruindo os avanços alcançados nos últimos 30 anos e buscando a implantação de Estado mínimo liberal. A democracia direta vem sofrendo inúmeros golpes. Reconhecidos espaços de participação popular e de gestão democrática, conquistas dos movimentos sociais, estão sendo extintos ou recompostos limitando a participação da sociedade civil. As lideranças populares e os movimentos sociais vêm sofrendo perseguições políticas e criminalização das lutas e das legítimas manifestações e expressões públicas. É visível o desmonte das políticas públicas desfigurando os sistemas de proteção social e aumentando as desigualdades e o empobrecimento, no campo e nas cidades, das camadas mais vulneráveis da sociedade (WANDERLEY; MARTINELLI; PAZ, 2020, p. 9).

Porquanto, a alternativa sugerida por Wanderley, Martinelli e Paz (2020) é uma conjuntura com ações intersetoriais e transversais das políticas sociais que busquem uma maior participação social. Sendo assim, para preservar e reconhecer o conhecimento milenar das parteiras tradicionais e a sua atuação nas comunidades, é preciso um olhar intersetorial das políticas de saúde, cultura, educação e territorial.

Na política cultural, as parteiras tradicionais podem ser reconhecidas enquanto patrimônio imaterial⁴⁵ da humanidade, pois, na Constituição Federal (1988), no artigo nº 215,

⁴⁵ [...] pode-se dizer que a perspectiva de patrimônio imaterial se desloca do objeto, do produto final de determinada prática ou manifestação para um passo atrás, centrar-se no processo de produção, ou seja, no saber fazer ou executar determinado bem cultural. O central agora passa a ser o meio pelo qual o bem cultural existe e se

afirma que é dever do Estado garantir exercício pleno dos direitos culturais aos cidadãos, do mesmo modo o acesso às fontes nacionais de cultura e preservação das manifestações culturais. No mesmo sentido, em 2003, foi realizada, em Paris, a 32ª Sessão da Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultural, conhecida como Unesco, que definiu o que é patrimônio cultural material e o patrimônio cultural imaterial e natural, o documento entrou em vigor em 20 de abril de 2006.

Na área da saúde, as parteiras tradicionais podem agregar-se às equipes multidisciplinares e contribuir com a diminuição de morte de mulheres em locais marginalizados pela sociedade; inclusive esta é uma recomendação do Ministério da Saúde, pois as parteiras tradicionais têm uma visão ampliada do partejar, direito à assistência integral, cuidado e podem conferir uma perspectiva do SUS de equidade. O estado do Piauí tem altas taxas de mortalidade materna: os dados apresentados pela SESAPI (2019) mostram que no estado ocorrem 72 mortes de mães para cada 100 mil bebês nascidos vivos, índices acima do recomendado pela OMS.

Outro fator importante é a forma com que as parteiras aprendem e ensinam outras mulheres sobre o partejar, um modo que pode ser incluído nas políticas de educação de ensino fundamental, pois todo conhecimento popular deve ser valorizado, assim como a história oral e a forma singular de aprendizagem sobre ervas, as suas comunidades, o corpo feminino e o respeito à vida, como explica Figueiredo (2015, p. 20): “[...] é necessário formar as gerações que preservam o patrimônio, a começar pelo ambiental; ou seja, não se trata de algo natural e um valor *per se*, mas algo que deve ser divulgado, ensinado, repetido, aprendido, discutido e assimilado”.

Para Carvalho (2016), os mestres e mestras dos saberes populares — indígenas, afro-brasileiros, quilombolas e povos tradicionais — devem ser inseridos no ensino superior como docentes para falar sobre suas tradições e a história brasileira não escrita nos livros oficiais. Os mestres e mestras contribuem no ensino formal como conhecimento vivo, o mesmo que é repassado através da oralidade dentro de suas comunidades.

Do mesmo modo, Paulo Freire (1979, p. 72), ao tratar sobre a educação libertadora, explana que “a realidade opressiva é experimentada como um processo passível de superação,

transforma, e não tanto o seu fim, embora este também seja um aspecto importante para se apreender o bem cultural na sua totalidade. Esta é a principal especificidade da política do patrimônio imaterial. Contrapondo-a com a política do patrimônio material, chega-se ao seguinte resultado: enquanto as ações sobre o patrimônio material visam conservar o objeto patrimônio, preservando-o por inúmeros meios pelo tempo que for possível, as ações sobre o patrimônio imaterial visam “conservar” o conhecimento (imaterial) que possibilita a materialização de práticas e expressões culturais (AMARAL, 2015, p.28)

a educação para a libertação deve desembocar na práxis transformadora”. Isto significa que a educação transforma a visão humana sobre subjetividade de suas vivências.

Na questão do reconhecimento territorial, as parteiras têm relação com os direitos de permanência nos territórios de origem, pois existe uma relação de nascimento e pertencimento a estes locais, como descrevem Gondim e Moken (2017, p. 22): “[...] o conceito de território [...] contribui para identificar formas de uso e apropriação de espaços e ambientes pelos homens, para que estes produzam e consumam bens e serviços, estabeleçam relações e trocas materiais e simbólicas, continuem a reproduzir sua existência e se perpetuem como espécie”.

Em suma, ao agregar os setores da cultura, saúde, educação e território a partir da perspectiva da intersetorialidade, haverá possibilidade de melhoria na qualidade de vida das parteiras tradicionais com a implementação de salário, cursos em que ocorram a troca de saberes científicos e populares sem sobrepor o conhecimento biomédico ao saber cultural. Nesse panorama, seria possível também implementar nas escolas ações que busquem o reconhecimento das parteiras enquanto patrimônio cultural para que ações de salvaguarda sejam realizadas também pelas comunidades, assim como o saber sobre ervas, corpo feminino e espiritualidade seja transmitido para novas gerações.

Neste estudo, o foco é a intersetorialidade das políticas de saúde e cultura diante da pesquisa de campo e constatou-se que já houve no estado do Piauí uma ação conjunta entre as duas áreas. O momento ocorreu em 2018 na última atividade de capacitação realizada pela gestora da área da saúde. À época, o evento, que durou quatro dias, contou com a presença de uma equipe do Museu do Piauí, onde foram colhidas informações e até realizada uma proposta de homenagem às parteiras tradicionais.

O Museu do Piauí veio para fazer a moldura das mãos das parteiras e o propósito era fazer um painel com as histórias dessas parteiras e expor no Museu do Piauí. Eu até confesso que parei aí, porque a pessoa que trabalhava comigo nessa área era a Lucimaria e depois que ela saiu não consegui mais ter ninguém para avançar, mas eu ainda tenho esse propósito quando tiver pessoal aqui, ir atrás do Museu [e perguntar] “existe esse painel”, eu me lembro (GESTORA DA SAÚDE EM ENTREVISTA CONCEDIDA À NASCIMENTO, 2023).

De acordo com a gestora, a equipe do Museu acompanhou todas as atividades e ações e afirma em tom de brincadeira: “*Eu só vou no museu quando tiver com painel pronto*” (GESTORA DA SAÚDE EM ENTREVISTA CONCEDIDA À NASCIMENTO, 2023).

Sobre essa articulação entre as duas áreas e uma possível exposição contando a história das parteiras tradicionais, a professora educativa do Museu do Piauí informou que essa atividade não foi concretizada por falta de recursos, mas que, desde 2018, vem realizando

imersões, estudo e práticas em curadoria de exposições e que pretende retomar com o projeto, pois a temática lhe é de interesse, pois sua avó materna era parteira.

4.4. RECONHECIMENTO DO OFÍCIO DAS PARTEIRAS TRADICIONAIS DO PIAUÍ: POLÍTICAS PÚBLICAS

No estado do Piauí, a primeira lei para proteção dos patrimônios culturais, a Lei n.º 4.515 de 09 de novembro de 1992, estabelece as formas de salvaguarda de tais bens no Estado, assim como as regras para tombamento e as formas de proteção (PIAUÍ, 1992). Sobre as manifestações culturais, a lei estabelece que o Governador do Estado pode declará-las de relevante interesse cultural. Para tanto, é necessário que uma declaração seja realizada pelo Departamento do Patrimônio Histórico, Artístico e Natural da Fundação Cultural, atual Secretaria de Estado da Cultura (SECULT), e encaminhada ao Conselho Estadual de Cultura, para deliberação.

Segundo o gestor da cultura entrevistado na pesquisa de campo, ele teve contato recentemente com uma parteira tradicional em uma de suas visitas às comunidades quilombolas que possui Pontos de Cultura:

[...] me fascinou a história de uma parteira que está em atividade até hoje, que a mãe dela era parteira, avó dela era parteira [...] ela está no município de Valença em uma comunidade quilombola chamada Tranqueira, e ela está em atividade até hoje, porque a comunidade é muito isolada e não tem carro para levar e entra em trabalho de parto, correm atrás dela [...] (GESTOR DA CULTURA EM ENTREVISTA CONCEDIDA À NASCIMENTO, 2023).

Quando perguntado, “para você, quem é a parteira tradicional?”, o gestor expõe uma subjetividade em relação ao partejar em que essas mulheres só atuam em locais isolados, mas, como já foi constatado nesse estudo e tantos outros, elas estão nas regiões urbanas também:

[...] existem muitas comunidades isoladas ainda, por isso esse ofício continua [...] que são chamadas mães, mas o estado não tem levantamento, quem sabe a partir desse seu trabalho a gente começa a procurar, e eu já comecei a fazer isso, os quilombos que estou entrando em contato agora eu pergunto ‘tem alguma parteira aí?’, Eu nunca tinha tido esse olhar para as parteiras, até agora com você, seu estudo [...] (GESTOR DA CULTURA EM ENTREVISTA CONCEDIDA À NASCIMENTO, 2023).

É relevante destacar que o fato de que o gestor já iniciou o mapeamento das parteiras tradicionais do Piauí, a partir desta pesquisa de dissertação, é importante, pois uma das motivações desse estudo é justamente interpelar o estado a desenhar políticas públicas

direcionadas para essas mulheres.

Ao que se refere a Política de Patrimônio Imaterial, o estado do Piauí se antecipa ao Governo Federal, pois, somente nos anos 2000, foi instituído o Decreto-lei nº 3.551 de 04 de agosto, que regulamenta o registro de bens naturais imateriais como patrimônio cultural. E, só em 2006, o IPHAN passou a listar tais manifestações.

Convém registrar, ainda, que, em 2008, o estado do Piauí sancionou a Lei Ordinária n.º 5.816, de 16 de dezembro, que institui o Registro de Patrimônio Vivo (RPV), sendo, então, uma iniciativa para reconhecer as manifestações culturais. Em seu Parágrafo Único afirma que é considerado Patrimônio Vivo do estado do Piauí pessoa ou grupo que detenha conhecimentos ou técnicas para a preservação de aspectos da cultura tradicional ou popular de uma comunidade (PIAUI, 2008).

O decreto que regulamenta a Lei do Patrimônio Vivo do Estado do Piauí (nº 5.816/2008) foi assinado em 19 de fevereiro de 2021 pela governadora em exercício, Regina Sousa.

O documento faz com que mestres e grupos que atuam em ofícios tradicionais piauienses reconhecidos no Brasil e no mundo — tais como arte santeira, renda de bilro — ou manifestações culturais ligadas à dança, música, literatura de cordel possam receber aporte financeiro para transmitir seus conhecimentos e experiências e, assim, perpetuar estes ofícios (GOVERNO DO ESTADO DO PIAUI, 2021, p. 1).

Com a lei, foram beneficiados, inicialmente, em 2021, 30 projetos culturais de pessoas físicas e grupos também foram contemplados. Ao todo, se inscreveram 116, mas, conforme o gestor da cultura: *“tem muita gente que merece esse prêmio de Patrimônio Vivo e a maioria deles são rezadeiras, tem uma de Gilbués que reza em latim e que ensina para as crianças”* (GESTOR DA CULTURA EM ENTREVISTA CONCEDIDA À NASCIMENTO, 2023).

Em 2022, foram selecionados 57 pessoas e grupos para receberem o prêmio e destes saíram mais 30 beneficiários. Para participar, a Secretaria de Cultura divulga editais para as inscrições e a seleção das iniciativas, onde os grupos culturais serão contemplados com R\$2.200,00 e as pessoas físicas com R\$1.100,00.

Eles recebem um auxílio do estado pelo reconhecimento, pelo resto da vida, então, é muito importante, porque a maioria deles são muito pobres, então, é o que está salvando. Agora em janeiro, o estado não fez o pagamento por conta das adequações da Secretaria de Fazenda, todo ano é assim [mas em fevereiro recebem o atrasado], e eu quase fico louco [se emociona], porque a pessoa que eles vêm sou eu, eles ligam no meu telefone cobrando dizendo ‘eu preciso comprar remédio’ (GESTOR DA CULTURA EM ENTREVISTA CONCEDIDA À NASCIMENTO, 2023).

Este trecho representa um pouco do que ocorreu durante a entrevista com o gestor, que

se mostrou uma pessoa sensível aos direitos de pessoas de comunidades tradicionais, pois, além de administrar as políticas públicas de cultura, o mesmo possui um contato para além da gestão, realizando visitas constantes aos premiados pela Política de Patrimônio Vivo.

Outro fato importante é que as mestras e mestres não precisam estar todos os meses comprovando que o valor do auxílio recebido através da política será utilizado exclusivamente para a cultura popular. Ou melhor, o valor passa a ser uma renda complementar aos fazedores de cultura que, muitas vezes, são de baixa renda.

A partir de 2023, a proposta que consta na lei é que seriam contemplado três mestres e mestras por ano, assim, nos próximos 10 anos, teriam seleções até completar mais 30 beneficiados, mas, segundo o gestor da cultura, eles pretendem propor uma mudança para que sejam premiados de 10 em 10, pois, na sua perspectiva, esse número de 90 Patrimônios Vivos ainda é pequeno perto da imensidão de fazedores de cultura popular no Piauí: “*eu calculo 800 mestres*”(GESTOR DA CULTURA EM ENTREVISTA CONCEDIDA À NASCIMENTO, 2023) . Além disso:

A lei garante que os que forem faltando/morrendo possam ser substituídos, então vamos manter o número de 90, vai saindo um e abre o edital para vaga. Como a maioria estão acima de 80, 90, alguns estão acima de 100 anos, essa possibilidade de substituição existe (GESTOR DA CULTURA EM ENTREVISTA CONCEDIDA À NASCIMENTO, 2023).

Para ser registrado como patrimônio vivo, é preciso contemplar os seguintes requisitos: “I - no caso de pessoa natural: a) estar viva; b) ser brasileira, residente no Estado do Piauí há mais de 20 (vinte) anos, contados da data do pedido de inscrição; c) ter comprovada participação em atividades culturais há mais de 20 (vinte) anos, contados da data do pedido de inscrição;” já para grupos é necessário:

a) estar em atividade; b) estar constituído sob qualquer forma associativa, sem fins lucrativos, dotado ou não de personalidade jurídica na forma da lei civil, comprovadamente há mais de 20 (vinte) anos contados da data do pedido de inscrição; c) ter comprovada participação em atividades culturais há mais de 20 (vinte) anos, contados da data do pedido de inscrição; d) estar capacitado a transmitir seus conhecimentos ou suas técnicas a alunos ou a aprendizes (DIÁRIO OFICIAL DO PIAUÍ, 2022, p.102).

A inscrição de pessoa natural ou grupo de pessoas naturais ao Registro do Patrimônio Vivo do Estado deve ser realizada por: I. O Secretário de Estado da Cultura; II. O Conselho Estadual de Cultura; III. A Assembleia Legislativa do Estado do Piauí; IV. Os Municípios do Estado do Piauí; V. As entidades sem fins lucrativos sediadas no Estado do Piauí que estejam

constituídas há pelo menos 2 (dois) anos nos termos da lei civil e que incluam entre as suas finalidades a proteção ao patrimônio cultural ou artísticos estaduais.

Sendo assim, somente órgãos e instituições podem indicar pessoas ou grupos para que o bem seja reconhecido como patrimônio cultural do Piauí, ou seja, precisa haver uma apropriação dos saberes por mediadores para que se tenha acesso a direitos sociais. Diante disso, os documentos necessários, além da ficha de inscrição, são:

Quadro 8: Documentos RPV-PI

<p>Documentação comprovando a Nacionalidade Brasileira:</p> <ul style="list-style-type: none"> a) certidão de nascimento; b) certidão de casamento civil; c) registro geral de identidade – RG; ou d) carteira de trabalho e previdência social – CTPS.
<p>Comprovação de residência ou domicílio no Estado do Piauí há mais de 20 (vinte) anos, contados da data do pedido de inscrição, em nome do(a) candidato(a):</p> <ul style="list-style-type: none"> a) escritura pública de propriedade de imóvel; b) contrato de locação; c) guias de pagamento de taxas de energia elétrica ou de água; d) recolhimento de Imposto Predial e Territorial Urbano – IPTU; ou e) taxa de limpeza pública – TLP. f) autodeclaração com assinatura de 2 (duas) testemunhas e comprovante de endereço g) atualizado;
<p>Currículo profissional do(a) candidato(a), no qual fique comprovada a participação em atividades culturais há mais de 20 (vinte) anos, contados a partir da data do pedido de inscrição, com a prova de exercício de atividade anterior e atual:</p> <ul style="list-style-type: none"> a) Estatuto Social da pessoa jurídica b) Carteira associativa de entidade representativa, no caso de pessoa natural ou carteira do SICAC; c) Declaração de serviço prestado na área nos últimos 20 (vinte) anos expedida por instituição pública ou privada de reconhecida atuação na área cultural; d) Citações em livros, artigos e/ou demais publicações de pesquisadores de renome; e) Fotos ou textos publicados em material impresso datados; f) Declaração firmada por 3 (três) pessoas reconhecidas idôneas que tenham sido ou estejam radicadas na localidade onde o candidato atue.

Fonte: Diário Oficial do Piauí, 2022, p. 103

Elaborado pela autora (2023), a partir do documento de chamamento “Mestre Severo” para inscrição no Registro do Patrimônio Vivo do estado do Piauí (RVP- PI).

Após o envio dos documentos, os inscritos serão avaliados pela Secretaria de Estado da

Cultura (SECULT). Diante das análises, os candidatos considerados habilitados à inscrição ao RVP terão os seus nomes divulgados no Diário Oficial do Estado e no site oficial da SECULT para conhecimento da população e eventuais contestações. Após o período de 30 dias, serão determinados os beneficiados pela política pública. Em relação aos direitos do Patrimônio Vivo registrado, o chamamento define:

I. Uso do título de Patrimônio Vivo do Estado do Piauí; II. Percepção de bolsa de incentivo a ser paga pelo Estado do Piauí, nos termos dos arts. 3º e 4º da Lei Estadual nº 5.816, de 16 de dezembro de 2008; III. Os direitos atribuídos aos inscritos no Registro do Patrimônio Vivo do Estado do Piauí (RPV-PI), na forma prevista na Lei Estadual nº 5.816, de 16 de dezembro de 2008, terão natureza personalíssima e serão inalienáveis e impenhoráveis, não podendo ser cedidos ou transmitidos, sob qualquer título, a cessionárias, herdeiros ou legatários, todavia, não geram qualquer vínculo de natureza administrativa com o Estado (DIÁRIO OFICIAL DO PIAUÍ, 2022, p.104).

Sendo assim, o Patrimônio Vivo do Estado do Piauí pode utilizar do título, mas não é permitido o repasse a terceiros, tem direito a uma bolsa como forma de incentivo ao repasse dos conhecimentos tradicionais, mas, mesmo mediante da lei, o registro não concede vínculo ao Estado. Além disso, o inscrito tem que cumprir os seguinte deveres:

I- Participar de programas de ensino e de aprendizagem dos seus conhecimentos e técnicas organizados pela Secretaria de Estado da Cultura (SECULT), cujas despesas serão custeadas pelo Estado e no qual serão transmitidos aos alunos ou aos aprendizes os conhecimentos e as técnicas das quais forem detentores os Patrimônios Vivo do Estado do Piauí (RPV-PI); II- Ceder ao Estado, para fins não lucrativos de natureza educacional e cultural, em especial para sua documentação e divulgação e sem exclusividade em relação a outros eventuais cessionários que o inscrito houver por bem constituir, os direitos patrimoniais do autor sobre os conhecimentos e as técnicas que detiver (DIÁRIO OFICIAL DO PIAUÍ, 2022, p.104).

Destaca-se que, entre os deveres do beneficiado, além do fato de participar de capacitação e trocas de saberes custeadas pelo órgão responsável, há, ainda, a concessão de conhecimentos das mestras e apropriação por parte do Estado com fins educativos e culturais. Ou melhor, ao tempo que o Estado concede um meio de pagamento de bolsa para que o bem cultural seja reconhecido e disseminado, ele também pede para que esses saberes tradicionais sejam propagados para as novas gerações.

O que é colocado para eles é que se coloquem à disposição de receber alguém para uma entrevista, dar uma palestra sobre o assunto que eles são mestres, que é reisado, lezeira, alguns são moradores, então eles se comprometem a se for preciso, se o estado precisar eles vão estar colaborando e falando das artes de cada um deles (GESTOR DA CULTURA EM ENTREVISTA CONCEDIDA À NASCIMENTO, 2023).

Destaca-se que essa Política de Patrimônio Vivo é também essencial no mapeamento de mestras e mestres do estado do Piauí “*para saber quem são e onde estão*”. Porém, até o momento, as parteiras tradicionais do estado não foram contempladas com a Política de Patrimônio Cultural e a Política de Patrimônio Vivo, como explica o gestor da cultura: “*as políticas públicas do nosso estado do Piauí elas andam lentamente*” (GESTOR DA CULTURA EM ENTREVISTA CEDIDA À NASCIMENTO, 2023). Então, nos últimos 30 anos, as práticas e técnicas das parteiras tradicionais não receberam o reconhecimento devido por parte das políticas de cultura. Alguns dos conhecimentos podem observados nos trechos a seguir:

Assim, sempre tinha a tesoura guardada. Esquentava na vela, a tesoura, lavava com álcool, aí esperava a placenta vim, antes de cortar o umbigo. Quando a placenta terminava de nascer, aí era que a gente cortava o umbigo. Aí media os três dedos, e cortava os três dedos, aí amarrava (PARTEIRA MARGARIDA, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p. 25- 26).

As vezes elas me chamava pra consertar, que as vezes o menino tava torto, e eu ia lá, com as mãos ajeitava (PARTEIRA PEÔNIA, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p. 25- 26).

Quando tava atravessado só... quando tava atravessado, a gente sacudia o bucho, ajeitava bem ajeitadinho com as mãos, deixava normal mesmo... ajeitava dum lado, do outro, dum lado, do outro... que é pra ele pegar a posição de nascer (PARTEIRA JASMIN, EM ENTREVISTA A COSTA, 2022, p. 25- 26).

Nesse sentido, o gestor afirma que a Política de Patrimônio Vivo “*cabe perfeitamente a parteira, e agora vou passar a ver as parteiras com outro olhar [...] porque esse ofício é cultura pura*” (GESTOR DA CULTURA EM ENTREVISTA CONCEDIDA À NASCIMENTO, 2023).

Assim, as políticas devem buscar uma troca de conhecimento entre profissionais, gestores e as parteiras tradicionais para que não ocorra o que Boaventura de Sousa Santos (2007) denomina de pensamento abissal.

Na obra *Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*, Boaventura de Sousa Santos (2007, p. 71) discorre sobre a definição do pensamento abissal que é um “sistema de distinções visíveis e invisíveis [...]. As distinções invisíveis são estabelecidas por meio de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o ‘deste lado da linha’ e o ‘do outro lado da linha’”. Segundo o autor, essa divisão exclui tudo o que há no “outro lado da linha”, o que transforma a realidade em inexistente.

Isso significa que toda produção é considerada irrelevante e incompreensível, assim “é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção de

inclusão considera como o ‘outro’”; assim, o ofício das parteiras tradicionais do Piauí se enquadra neste contexto, já que os gestores de saúde e cultura, assim como muitos da sociedade, desconhecem a importância e existência dessas mulheres, algo que ocorre desde a caça às bruxas (SANTOS, 2007, p. 71).

Para exemplificar essa realidade, o autor explica que, ao tratar sobre a modernidade ocidental “como um paradigma fundado na tensão entre a regulação e a emancipação sociais”, é possível enxergar uma outra tensão, que é a diferença entre as “sociedades metropolitanas e os territórios coloniais”, que é invisibilizada. Mas o professor Santos (2007, p.72) acrescenta que:

De fato, a dicotomia “regulação/emancipação” se aplica apenas a sociedades metropolitanas. Seria impensável aplicá-la aos territórios coloniais, aos quais se aplica a dicotomia “apropriação/violência”, por sua vez inconcebível de aplicar a este lado da linha. Contudo, a inaplicabilidade do paradigma “regulação/emancipação” aos territórios coloniais não comprometeu sua universalidade. O pensamento abissal moderno se destaca pela capacidade de produzir e radicalizar distinções. Por mais radicais que sejam essas distinções e por mais dramáticas que possam ser as consequências de estar em um ou outro de seus lados, elas pertencem a este lado da linha e se combinam para tornar invisível a linha abissal na qual estão fundadas. As distinções intensamente visíveis que estruturam a realidade social deste lado da linha se baseiam na invisibilidade das distinções entre este e o outro lado da linha. O conhecimento e o direito modernos representam as manifestações mais cabais do pensamento abissal.

Logo, o pensamento abissal da sociedade moderna na área do conhecimento é definido pela diferença na ciência entre o verdadeiro e falso, científico e não-científico. Do mesmo modo, Souza (2007, p.72) descreve que há uma tensão visível entre a Filosofia e a Teologia, que se apresentam deste lado da linha, o que inviabiliza outras forma de conhecimento: “refiro-me aos conhecimentos populares, leigos, plebeus camponeses ou indígenas do outro lado da linha, que desaparecem como conhecimentos relevantes ou comensuráveis por se encontrarem para além do universo do verdadeiro e do falso”, ou seja, do outro lado da linha não existe conhecimento real, e sim: “existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que na melhor das hipóteses podem se tornar objeto ou matéria-prima de investigações científicas”, e não conhecimento verdadeiro que segue normas científicas (SANTOS, 2007, p. 73).

No mundo moderno, existem os homens metropolitanos e os coloniais: no colonial, onde supostamente se localiza o “estado da natureza”, as leis e regras das instituições da sociedade civil não são compreendidas. Nas teorias de contrato social, no século XVII e XVIII, os homens abandonam o estado da natureza e passam a construir a sociedade moderna. Tal movimento

“significa a coexistência de sociedade civil e estado de natureza separados por uma linha abissal com base na qual o olhar hegemônico, localizado na sociedade civil, deixa de ver e declara efetivamente como não-existente o estado de natureza”, assim, o outro lado da linha – estado da natureza – passa a ser invisibilizado e conectado ao passado (SANTOS, 2007, p. 74).

Do mesmo modo ocorre com o ofício das parteiras tradicionais, que é comumente considerado como algo de um passado distante e de um período colonial, onde os modos de viver eram regidos pela natureza, mas, a partir das análises apresentadas, comprova-se que as parteiras estão no tempo presente fazendo história e resistindo a essa imposição do pensamento abissal e que políticas intersetoriais podem contribuir para que os saberes e práticas sejam salvaguardados por meio de políticas públicas de cultura e que a atuação dessas mulheres continue a ocorrer em suas localidades através das políticas públicas de saúde.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O ofício das parteiras tradicionais do Piauí se constitui, até os dias atuais, como uma engrenagem do nascer, viver e morrer dentro de suas comunidades. Essa dissertação foi desenvolvida a partir de questionamentos sobre as políticas de saúde e cultura para o reconhecimento do ofício das parteiras tradicionais do estado.

Com os decursos dos estudos realizados, constatou-se que o reconhecimento já ocorre no estado no momento que já foram realizadas atividades junto às mestras. Portanto, buscou-se analisar como os saberes das parteiras tradicionais do Piauí são apropriados por estudos acadêmico-científicos e pelo estado do Piauí a partir das políticas de saúde e cultura. Diante do objetivo geral, foram elaborados três objetivos específicos, sendo o primeiro: identificar como as parteiras tradicionais são reconhecidas nos estudos acadêmicos.

Diante dos estudos bibliográficos e documentais realizados, verificou-se que as pesquisas desenvolvidas na academia sobre o ofício das parteiras tradicionais do Brasil abrangem temáticas em torno do registro da memória, discussão sobre a saúde da mulher e políticas públicas.

Evidencia-se que o ofício das parteiras tradicionais, enquanto sistema de conhecimento sobre ervas, parto, corpo feminino e cura, é uma definição acadêmica e não política, pois o estado não entende a parteira tradicional como essa mulher mediadora de conflitos, executora de saúde e com inscrição como liderança comunitária, pois, se tivessem essa concepção, a atuação não seria apenas de capacitação, como ocorre nas políticas de saúde, seria de aproveitamento dessa agente de saúde natural tanto na área da saúde como da cultura.

Em síntese, as realidades vividas pelas parteiras tradicionais no estado do Piauí apresentadas nos estudos realizados no decorrer da presente pesquisa permitiram uma maior aproximação e conhecimento das origens do povo piauiense, sua cultura, identidade, ritos e rituais que compõem o partejar tradicional. Destaca-se, ainda, que a interseccionalidade perpassa o ofício das parteiras tradicionais, indígenas e quilombolas - objeto deste estudo - de forma implícita. Ao citar raça, gênero, idade, etnia, religiosidade e geração, por exemplo, as pesquisas apresentam um perfil das parteiras sem hierarquizar e sobrepôr as desigualdades.

As parteiras tradicionais do Piauí são, em sua maioria, mulheres, idosas, negras (pardas ou pretas), moradoras de zona rural, que aprenderam o ofício com suas ancestrais – mães, tias, avós – por meio da observação ainda na infância e da necessidade.

Identificou-se que a teoria do cuidado é presente em todo atendimento realizado por parteiras tradicionais do Piauí: no pré-parto, parto, pós-parto, nos conselhos sobre a gravidez precoce, o uso de anticoncepcional, menstruação, tirar o quebrante da criança, receitar chás para doenças, conselhos, acolhimento durante o trabalho de parto e visitas durante o resguardo.

Outra característica do ofício das parteiras tradicionais piauienses é que elas são procuradas pelas parturientes no pré-parto em que costumam “pegar a barriga” para arrumar a criança quando está atravessado, ou seja, quando o bebê está com “os pés na virilha” da gestante e não com a cabeça, posição propícia para um parto natural. Além disso, são procuradas para calcular o período gestacional de acordo com as fases da lua e também em situações em que a mãe está perdendo líquido e a parteira tradicional a acompanha até o hospital.

A espiritualidade também está presente durante o trabalho de parto, uma vez que as parteiras tradicionais do Piauí costumam acender velas, realizar orações, rezas e preces, assim como fazer chás de pimenta do reino, folha de ata e de algodão para acelerar as contrações ou aliviar as dores com chá de pé de crista de galo. A presença do homem foi constatada nos estudos seja para auxiliar a mulher durante o trabalho parto ou, até mesmo, a figura do parteiro.

Em relação à saída da placenta, as parteiras tradicionais do Piauí denominam como “segundo parto” e afirmam que, quando demora a sair, elas ajudam balançando o quadril da gestante e, se ocorrer sangramento excessivo, a levam para o hospital mais próximo. O cordão é cortado com uma tesoura higienizada e amarrado com um pedaço de algodão, mas elas não citam o uso de toucas ou luvas.

Sobre o pagamento pelo auxílio ao parto, as parteiras tradicionais são unânimes em afirmar que não recebem qualquer quantia, pois as gestantes são pessoas de classe baixa e, muitas vezes, elas até levam comida para a parturiente, assim, a gratidão e o reconhecimento são a remuneração que recebem.

As mulheres acreditam que o cuidado é exclusivamente feminino e não precisa ser pago, mas é importante destacar que isso ocorre por uma construção da divisão sexual do trabalho em que a sustentabilidade da vida, da comunidade e a manutenção da família nas atividades diárias são realizadas pela mulher, e não é visto como economicamente importante para a acumulação capitalista, mesmo que ela possua uma jornada de trabalho dupla ou tripla, muitas vezes. A parteira tradicional cuida dos filhos, marido, casa, é trabalhadora rural ou da área da saúde, cuida das gestantes e ainda as acompanham até o hospital e no puerpério.

Essas mulheres necessitam ser remuneradas, pois precisam cuidar das suas subsistências num contexto tão adverso marcado por inúmeras dificuldades e desigualdades sociais. Precisam aposentar para ter a mínima certeza de uma velhice digna e necessitam que todos saibam os

seus valores, as respeitem nas instituições e as queiram por perto para aprender sobre a esperança, a vida e a dororidade que une as mulheres negras, piauienses, quilombolas, indígenas, ribeirinhas e camponesas.

O segundo objetivo proposto foi compreender qual o papel dos atores políticos na apropriação e na luta por direitos patrimoniais para parteiras tradicionais. Constatou-se que os atores políticos são essenciais para que as parteiras tradicionais alcancem as políticas públicas. No âmbito da salvaguarda, como no caso do Iphan e das políticas públicas de cultura do Piauí, as políticas visam garantir a proteção desses saberes, a existência do ofício, a valorização dos repertórios que são construídos na esfera pública brasileira, mas não tem a ver com a garantia da atuação no SUS.

Os atores como pesquisadores, associações, universidades, Organizações Não Governamentais (ONG's) junto às parteiras tradicionais são os responsáveis por realizar o levantamento sobre o ofício e construir documentos como livros, dossiês e documentários para inscrever o bem nas políticas públicas de cultura.

Já na política pública de saúde do Piauí conseguem garantir a participação das parteiras no sistema de saúde, mesmo que de forma controlada e submissa, muitas vezes. A apropriação dos atores ocorre quando acessam as políticas e conseguem realizar capacitações em que são “traduzidos” termos e conhecimento biomédico para as parteiras tradicionais diante das suas realidades.

Além disso, quando o Estado se apropria dos conhecimentos das parteiras tradicionais para implementar políticas para salvaguardar os seus saberes, criam-se tensões em locais ocupados pelo patriarcado, misoginia e a biomedicina. Esse deslocamento foi identificado na política de patrimônio do Iphan, que não foi pensada para as parteiras tradicionais, tanto que foi negado pelo Conselho de Patrimônio Nacional e na Câmara Setorial de Patrimônio Imaterial, em primeiro momento, o Registro dos Saberes Tradicionais das Parteiras Tradicionais do Brasil.

Diante disso, as políticas públicas de patrimônio não contemplam todas as formas de expressão dentro do universo do partejar e, de fato, teve que haver uma mobilização política para inclusão dessas mulheres no processo de reconhecimento, o que só foi possível por meio de uma articulação com associações, Grupo Curumin, pesquisadores, com a deputada Janete Capiberibe, as leis de patrimônios vivos estaduais, como no caso do estado de Pernambuco, para que, então, o IPHAN começasse a identificar os saberes como parte da patrimonialização.

O terceiro e último objetivo foi verificar quais ações das políticas públicas de saúde — a nível nacional e estadual — e cultura (na gestão do estado) atravessam o reconhecimento do ofício das parteiras tradicionais do Piauí no período de 1992 a 2021.

Para essa dissertação, buscou-se articular as áreas da saúde e cultura por compreender que ambas precisam ser pensadas em conjunto para que se tenham políticas públicas intersetoriais que contribuem para o reconhecimento e atuação efetiva do ofício das parteiras tradicionais. Outro ponto é que a ideia de saberes das parteiras como ofício é recente porque o estado brasileiro não as considerava assim.

Existe um discurso que afirma que os saberes das parteiras tradicionais estão desaparecendo porque o conhecimento não está sendo repassado para novas gerações e, por isso, precisa-se de políticas públicas. Entretanto, nessa dissertação, observou-se que no estado do Piauí, mesmo que não esteja ocorrendo essa troca de técnicas e práticas entre as mestras, ponto em que a política de cultura deve agir para contribuir com a salvaguarda do ofício, os saberes não “morrem”, pois estão em constante mudança e agregam novos conhecimentos. Outra possibilidade para que o ofício não “desapareça” é que as parteiras criem textos acadêmicos ou informativos junto às pesquisadoras porque essa é uma forma de fazer a educação inclusiva como pesquisadores da Amazônia fizeram em um livro com parceria de estudiosas.

Nas pesquisa de campo, a subjetividade na fala da gestora sobre a política de saúde para parteiras tradicionais apresenta o viés do PTPT e o momento de pós-neoliberalismo que se instaurou no país nos anos 1990, fato que, a princípio, havia uma contradição a respeito da implementação de políticas públicas a nível nacional no estado, pois, em consulta ao Grupo Curumim, as pesquisadoras informaram que houve um dificuldade em localizar as parteiras tradicionais do Piauí e também uma resistência por parte da gestão, mas se constatou nessa pesquisa que as atividade realizadas junto às parteiras tradicionais do Piauí foram desenvolvidas por intermédio do Ministério da Saúde (MS) e do Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais (PTPT).

A intersectorialidade, proposta desse estudo, está presente nos discursos da gestora da saúde ao afirmar que houve ações em conjunto com a política de cultura, além de uma gestão participativa com ações que envolvem União, Estado e Municípios. Porém, essa conexão está paralisada desde 2018, ano em que o país passou a ser governado pela direita, governo com bases conservadores, na gestão do ex-presidente Jair Bolsonaro.

A falta de dados oficiais constatada pela gestora da saúde em relação ao número de partos que são assistidos por parteiras tradicionais no estado mostra a não prioridade política da

gestão, ao ponto que nos estudos apresentam-se mulheres que já acompanharam centenas de gestantes e são registrados números baixos de assistência.

As políticas de saúde e cultura do Piauí concordam que a parteira tradicional tenha um vínculo não empregatício, formal, mas é um vínculo de acompanhamento e incentivo, seja por meio de capacitações, ou da Política de Patrimônio Vivo, ao qual, até o momento, nenhuma parteira foi contemplada. Mas, a partir da interpelação desse estudo, já houve uma demonstração de interesse em mapeá-las e incentivá-las a se inscrever.

Assim, as parteiras tradicionais do Piauí podem conquistar a efetivação de direitos culturais de povos tradicionais por meio da política de patrimonialização, musealização, Patrimônio Vivo, como já ocorre em Pernambuco com o Museu da Parteira, onde as parteiras indígenas lutam junto a pesquisadoras e ativistas na busca pelo Registro dos Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais do Brasil como Patrimônio Cultural Imaterial pelo IPHAN, cujo Inventário foi finalizado em 2022 e está em processo de finalização. Do mesmo modo, as parteiras tradicionais podem dialogar com os gestores da área da saúde para que sejam criados programas em que elas não sejam submetidas ao conhecimento da medicina obstétrica.

Porém, mesmo seguindo o ciclo da política pública e implementando políticas intersetoriais, nem sempre o resultado é eficiente, pois fatores externos podem interferir na implementação e até no desenvolvimento da política, já que existe uma vasta realidade social, econômica e financeira dos usuários. Neste sentido, é imprescindível analisar e avaliar os resultados das políticas públicas no âmbito da saúde; educação; segurança pública; assistência social; cultura; habitação; trabalho; previdência social; segurança alimentar e nutricional, etc., para que haja maior transparência e eficácia das ações diante os reais problemas da sociedade que atingem as comunidades urbanas, rurais, periféricas e tradicionais.

Baseado no estudo realizado, evidencia-se a necessidade de uma política pública que tenha como base o cuidado de forma integral, o partejar tradicional seja reconhecido como imprescindível à humanidade, levando em consideração a interseccionalidade e as desigualdades que se entrecruzam no ofício das parteiras tradicionais.

Finalmente, para responder à pergunta norteadora dessa pesquisa de como o discurso e as práticas que atravessam o ofício das parteiras tradicionais do Piauí são apropriados pelos estudos acadêmico-científicos e pelo Estado a partir das políticas de cultura e saúde relacionadas ao reconhecimento do saber no estado no período de 1992 a 2021.

Demonstrou-se que o discurso e as práticas que atravessam o ofício das parteiras tradicionais do Piauí são apropriados pelos estudos acadêmico-científicos e pelo Estado nas pesquisas realizadas no Piauí e existe uma discussão sobre o ofício na área da Memória,

História oral, Enfermagem, Antropologia e Comunicação Social, o que contribui também para perpetuação e registro dos saberes das parteiras tradicionais do estado.

No que concerne ao Estado, faz-se necessária uma gestão que pense em todos os repertórios e que englobe não só a preservação do bem ou só o repasse de conhecimento, mas que os saberes e práticas, juntamente com o conhecimento de rezadeira, curandeira, auxiliadora de gestação, parto, pós-parto, mediadora social, mulher, mãe e avó possam ocorrer em sua plenitude, com garantias de direitos políticos, sociais e civis.

Assim como confirmou-se os pressupostos iniciais, em que o ofício das parteiras tradicionais do Piauí deve ser reconhecido como um marcador identitário do Estado, no que se refere às artes do saber fazer, às práticas, memórias coletivas e ao processo de transmissão oral dos conhecimentos que englobam o partejar tradicional. Além disso, a força criativa, o poder de resiliência, o repertório de conhecimentos, saberes e diversidade do ofício das parteiras tradicionais ocupam um lugar de dimensão patrimonial e, ao mesmo tempo, o campo da saúde com a inclusão das parteiras tradicionais como equipe multidisciplinar no Sistema Único de Saúde (SUS). Assim, a partir de uma perspectiva intersetorial, as duas áreas da saúde e cultura são importantes no reconhecimento das parteiras tradicionais do Piauí.

Além disso, conseguiu-se um fator primordial que impulsionou esse estudo: interpelar o estado por meio das políticas de saúde e cultura a realizarem atividades de reconhecimento junto às parteiras tradicionais do Piauí. O contato com os gestores, mesmo que a princípio tenha gerado conflitos, deve impulsionar a retomada de encontros realizados pela política de saúde junto às parteiras tradicionais e incentivar o gestor da cultura a mapeá-las e inscrevê-las nas políticas de cultura, como foi afirmado na pesquisa de campo.

Por fim, essa pesquisa foi desafiadora, pois a realidade das parteiras tradicionais do Piauí compõe um sistema amplo e complexo de conhecimentos, o que possibilita a continuidade dos estudos que a pesquisadora já desenvolve desde 2016 e terá continuidade mediante a aprovação para o Doutorado na Universidade Federal da Bahia (UFBA), em que a temática perpassa a relação entre o ofício das parteiras tradicionais e os saberes de povos nativos como quilombolas e indígenas no Piauí e na Bahia diante das discussões interseccionais de raça/etnia, gênero, classe, geração e ancestralidade.

REFERÊNCIAS

AGUM, R.; MENEZES, M.; RISCADO, P. Políticas Públicas: Conceitos e Análise em Revisão. **Revista Agenda Política**, v.3, n. 2, jul./dez. 2015.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. Coleção Feminismos Plurais. São Paulo: Pólen, 2019.

ALBERTI, V. “O que documenta a fonte oral: a ação da memória”. IN: **Ouvir contar**: Textos em história oral. Rio de Janeiro: Editora FGV, p.33-43, 2004.

ALBERTI, V; HEYMANN, L. Acervos de História Oral: um patrimônio silencioso? IN: **História oral e patrimônio cultural**. Leticia Bauer e Viviane Trindade Borges (org.). São Paulo (SP): Letra e Voz, 2018

ALMEIDA, E. S. **O patrimônio edificado do centro histórico de Caxias- MA como lugar de memória**: entre a materialidade e a imaterialidade. 2009. 166 f. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas) - Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas, Universidade Federal do Piauí – Centro de Ciências Humanas e Letras. 2009. Disponível em: https://sigaa.ufpi.br/sigaa/public/programa/secao_extra.jsf?lc=pt_BR&id=251&extra=240427940. Acesso em: 04 nov. 2021.

ALTHUSSER, L. **Sobre a reprodução**. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

ALVAREZ, Sonia E. Engajamentos ambivalentes, efeitos paradoxais: movimentos feminista e de mulheres na América Latina e/em/contra o desenvolvimento. **Revista Feminismos**. Vol.2, N.1 Jan. - Abr. 2014, p. 57-77. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/feminismos/article/view/30021>. Acesso em 09 de ago. de 2022.

AMARAL, L. R. do. Historicidade e aspectos centrais da política federal do patrimônio cultural imaterial: uma interpretação. **Revista CPC**. São Paulo, 2015.

AZEVEDO, Ricardo. **Cultura popular, literatura e padrões culturais**. Cláudia Santa Rosa, p. 157, 2020.

BALLESTRIN, Luciana. Feminismo De(s)colonial como Feminismo Subalterno Latino-americano. **Rev. Estud. Fem.** [online]. 2020, vol.28, n.3, e75304. Epub 03-Ago-2020. ISSN 1806-9584. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n375304>.

BALLESTRIN, Luciana. “Feminismos Subalternos”. **Revista Estudos Feministas**, v. 25, n. 3, p. 1035- 1054, 2017.

BARBOZA, L. P.; MOTA, A. Violência Obstétrica: Vivências de sofrimento entre gestantes do Brasil. **Revista Psicologia, Diversidade e Saúde**, v. 5, n. 1, p. 3–9, 2016.

BATISTA, S. M. DOS S. **Saberes tradicionais das parteiras e a Política de Parto no interior do Rio de Janeiro**: um estudo de caso em Quissamã. 2016. 153 f. Dissertação (Mestrado em Políticas Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Políticas Sociais, Instituição de Ensino: Universidade Estadual Do Norte Fluminense Darcy Ribeiro - Campos dos Goytacazes Biblioteca Depositária: Biblioteca Nacional e do CCH. 2016. Disponível em: <https://uenf.br/pós-graduação/políticas-sociais/wp-content/uploads/sites/11/2017/05/SHEILA-MARIA-DOS-SANTOS-BATISTA.pdf>. Acesso em: 21 abr. 2021.

BARROSO, Iraci de C. **Saberes e práticas das parteiras tradicionais do Amapá**: histórias e memórias. 2001. 150 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. 2001. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/278880>>. Acesso em: 21 abr. 2021

BARRETO, Maria Renilda Nery. Assistência ao nascimento na Bahia oitocentista. **História, Ciências, Saúde** – Manguinhos, Rio de Janeiro, v.15, n.4, out.-dez. 2008, p.901-925.

BARSTOW, A. L. **Chacina de feiticeiras**: uma revisão histórica da caça às bruxas na Europa. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1995.

BASTOS, C. R. **Curso de teoria do Estado e ciência política**. São Paulo: Editora Saraiva, 1986.

BESSA, L.F. **Condições de trabalho de parteiras tradicionais**: algumas características no contexto domiciliar rural. Rev. Esc. Enf. USP, v.33, n.3, p.250-4, set. 1999.

BÍBLIA, A. T. Êxodo. In: BÍBLIA. **Bíblia de estudo: aplicação pessoal**. Trad. João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: CPAD, 2003.

BILGE, Sirma. Panoramas recentes do feminismo na interseccionalidade. **Revista Escritas do Tempo**, v. 2, n. 6, out-dez 2020, p. 238-256. Disponível em: <https://periodicos.unifesspa.edu.br/index.php/escritasdotempo/article/view/1525/581>. Acesso em 09 de set 2021.

BIROLI, Flávia. **Divisão Sexual do Trabalho e Democracia**. DADOS – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol. 59, no 3, 2016, pp. 719 a 681. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/dados/a/kw4kSNvYvMYL6fGJ8KkLcQs/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em 09 de set. de 2022.

BRAH, Avtar. **Diferença, diversidade, diferenciação**. Cadernos Pagu (26), janeiro-junho de 2006, p. 329-376. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30396.pdf>. Acesso em 15 de abr. 2022.

BRAYNER, Natália Guerra. **Patrimônio cultural imaterial: para saber mais**. IPHAN. Brasília, 2007.

BRASIL. **Decreto nº 1387, 28 de abril de 1854**. Dá Novos Estatutos às Escolas de Medicina. Disponível em: <http://encurtador.com.br/JNQS6>

BRASIL. **Decreto n.º 94.406, de 8 de junho de 1987**. Regulamenta a Lei nº 7.498, de 25 de junho de 1986, que dispõe sobre o exercício da enfermagem, e dá outras providências.

Disponível: <http://encurtador.com.br/eEIKM>

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 10 mar. 2022.

BRASIL. **Decreto Lei nº 3.551, de 04 de agosto de 2000**. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Brasília, DF. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm. Acesso em: 10 mar. 2022.

BRASIL. **Caderno “Diretrizes Gerais para o Plano Nacional de Cultura”**. Ministério da Cultura. Brasília, agosto de 2008

BRASIL. **Estruturação, Institucionalização e Implementação do Sistema Nacional de Cultura**. Ministério da Cultura. Brasília, dezembro de 2011.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. **Parto e nascimento domiciliar assistidos por parteiras tradicionais [recurso eletrônico]**: O Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais e Experiências Exemplares. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2010. Disponível em: https://bvsm.s.saude.gov.br/bvs/publicacoes/parto_nascimento_domiciliar_parteiras.pdf. Acesso em: 07 dez. 2021.

BRASIL. **Brasil reduziu 8,4% a razão de mortalidade materna e investe em ações com foco na saúde da mulher** [Internet]. Secretaria de Atenção Primária à Saúde. 2020. Disponível em: <https://aps.saude.gov.br/noticia/8736> acesso em 03 oct 2022

BRASIL. **Termo de Execução descentralizada n. 02/2018**. IPHAN/MinC- Termo de Execução Descentralizada - TED. Brasília, 2018.

BRASIL. **Projeto de Lei nº 912, de 19 de fevereiro de 2019**. Regulamenta a atividade de parteira tradicional. Brasília, DF. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2192423>. Acesso em: 10 mar. 2022.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Atenção à Saúde. **Parto e nascimento domiciliar assistidos por parteiras tradicionais [recurso eletrônico]**: o Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais e experiências exemplares. Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2010.
Disponível:
https://bvsm.s.saude.gov.br/bvs/publicacoes/parto_nascimento_domiciliar_parteiras.pdf.
Acesso: 10 mar. 2022.

BRASIL. PORTARIA Nº 378, DE 7 DE MAIO DE 2020. Alterada pela Portaria MC Nº 601, de 29 de janeiro de 2021. Dispõe sobre repasse de recurso extraordinário do financiamento federal do Sistema Único de Assistência Social para incremento temporário na execução de ações socioassistenciais nos estados, Distrito Federal e municípios devido à situação de Emergência em Saúde Pública de Importância Internacional decorrente do coronavírus,

COVID-19. Disponível: <http://blog.mds.gov.br/redesuas/portaria-no-378-de-7-de-maio-de-2020/> Acesso 06 oct 2022

BRASIL DE FATO, **Bem Viver**: a luta pela preservação de saberes dos Guarani-Kaiowá e das parteiras tradicionais. Disponível em: <https://www.Brasildefato.com.br/2022/08/06/bem-viver-a-luta-pela-preservacao-de-saberes-dos-guarani-kaiowa-e-das-parteiras-tradicionais>. Acessado em: 05 set 2022.

BRENES, A. C. História da parturição no Brasil século XIX. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 7, abr./jun. 1991. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csp/a/xFmLWvbx9BRGyJXW38gFXpP/?lang=pt>. Acesso em: 10 mar. 2021.

BRENES, Anayansi Correa. História da Obstetrícia no Brasil: o fracasso da Escola de Obstetrícia para mulheres, no Rio de Janeiro, 1832. **Revista Médica de Minas Gerais**. 2008. P. 141 a 147. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/%0D/csp/v7n2/v7n2a02.pdf>. Acessado em: 20 jan. 2022.

BOAS, Franz. **A Mente do Ser Humano Primitivo**; tradução de José Carlos Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

BONFIM, *et.al.*; Práticas de cuidado de parteiras e mulheres quilombolas à luz da antropologia interpretativa. **Revista Brasileira Promoção Saúde**, 31(3): 1-11, jul./set., 2018

BORGES, Moema da Silva; PINHO, Diana Lúcia Moura; SANTOS, Silveira Maria dos. **As representações sociais das parteiras tradicionais e o seu modo de cuidar**. Caderno Cedes, Campinas, v. 29, n. 79, p. 373-385, set./dez. 2009.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Educação e Realidade. 1995. p. 133-184.

BUCI-GLUCKSMANN, C. **Gramsci e o Estado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

BUTLER, J. **Fundamentos Contingentes**: O feminismo e a questão do “pós-modernismo”. Cadernos Pagu (11) 1998: pp.11-42. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8634457/2381> Acesso em 09 de abr. 2022.

BUTLER, J. **Problemas de gênero**: Feminismo e subversão da identidade Judith Butler. Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2003 – 1ª Edição Tradução de Renato Aguiar.

BUTLER, J. Corpos que ainda importam. IN: **Dissidências sexuais e de gênero** / Leandro Colling (Org.) – Salvador: EDUFBA, 2016.

CABRAL, D. **Físico-mor/Fiscatura-Mor do Reino, Estado e Domínios Ultramarinos**. Arquivo Nacional Memória da Administração Pública Brasileira. 2011. Disponível em: <http://mapa.an.gov.br/index.php/dicionário-período-colonial/182-fisico-mor-fiscatura-mor-do-reino-estado-e-dominios-ultramarinos>. Acesso em: 04 nov. 2022.

CALABRE, L. **Política cultural no Brasil: um histórico**. I ENECUT. 2005. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br>. Acesso em: 04 nov. 2021.

CÂMARA, Júlia. “**Sororidade e consciência feminina: que irmandade de mulheres para que proposta política?**”, 2017. Disponível em: <https://redeanticapitalista.net/sororidade-consciencia-feminina-irmandade-mulheres-proposta-politica/>. Acesso em: 16 mar. 2022

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

CANDIDO, J. F. **A ciência**. In: CANDIDO, J. F, **Metodologia e ciência**, agosto de 2005.

CAPIBERIBE, J. **A Arte de Trazer à vida**. Recurso Eletrônico, 2018 blog, disponível: <http://janetecapiberibe.com.br/protejo-parteira-tradicional/>

CARDOSO, G, F, de L.; ROSA, L.T. R. A fala transformada em texto: a perspectiva ética ao transcrever e dar forma ao texto narrado. In: MARTINELLI *et al.*, M. L. **A história oral na pesquisa em serviço social: da palavra ao texto**. São Paulo: Cortez, 2019.

CARMO, M. E.; GUIZARDI, F. L. Desafios da intersectorialidade nas políticas públicas de saúde e assistência social: uma revisão do estado da arte. **Physis Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, 27 [4]: 1265-1286. 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/physis/a/wcqNQQKzjKH7jM4hyRDCYVc/?lang=pt>. Acesso em: 04 nov. 2021.

CARNEIRO, S. Enegrecer o Feminismo: A situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: ASHOKA, Empreendedores Sociais e Takano Cidadania (org.). **Racismos Contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Ed., 2003a.

CARVALHO, J. J. **Sobre o notório saber dos mestres tradicionais nas instituições de ensino superior e de pesquisa. Publicação de mestras e mestras**. 2016. Disponível em: <https://www.saberestradicionais.org/publicacoes-de-mestras-e-mestres-sobre-o-notorio-saber-dos-mestres-tradicionais-nas-instituicoes-de-ensino-superior-e-de-pesquisa/>. Acesso em: 10 mar. 2022.

CARVALHO, J. J. de. Notório Saber para os Mestres e Mestras dos Povos e Comunidades Tradicionais: Uma Revolução no Mundo Acadêmico Brasileiro. **Revista da Universidade Federal de Minas Gerais**, Belo Horizonte, v. 28, n. 1, p. 54–77, 2021. DOI: 10.35699/2316-770X.2021.29103. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadaufmg/article/view/29103>. Acesso em: 26 set. 2022.

CERQUEIRA, Daniel. **Atlas da Violência 2021**. São Paulo: FBSP, 2021.

COLLINS, Patrícia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. São Paulo, SP: Boitempo Editorial, 2019.

COLLINS, P. H.; BILGE, S. **Intersectionality**. Cambridge: Polity Press, 2016.

COORDENADORIA DE SAÚDE DA MULHER. **I Fórum sobre o Parto Domiciliar por Parteiras Tradicionais**. 2012. Arquivo em slide.

COSTA, Keliane Lima. **Atuação das Parteiras Tradicionais no Piauí**. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à disciplina Trabalho de Conclusão de Curso II do Programa de Residência em Área Multiprofissional da Saúde – Enfermagem Obstétrica da Universidade Federal do Piauí. Teresina. 2022.

COSTA, Lúcia Helena Rodrigues. Corpo, poder e o ato de partejar: reflexões à luz das relações de gênero. **R. Bras. Enferm.**, Brasília, v. 53, n.1, p. 39-46, jan. mar 2000.

COSTA, Lúcia Helena Rodrigues da. **Memórias de parteiras: entrelaçando gênero e história de uma prática feminina do cuidar**. Dissertação (Mestrado em Enfermagem) – Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Enfermagem, Florianópolis, 2002.

COSTA, Milane do Nascimento. **“Nós Por Nós”: solidariedade feminina nas interfaces entre sororidade e dororidade - práticas e discursos em grupos de mulheres numa rede social digital** - Campina Grande, 2021.

COSTA, C. R. SIMIONATTO, I. Estado, luta de classes e política social. In: OLIVEIRA, M.; BERGUE, S. T. (orgs.). **Políticas públicas [recurso eletrônico]:** definições, interlocuções e experiências. Caxias do Sul, RS: Educs, 2012. Disponível em: https://www.ucs.br/site/mídia/arquivos/POLITICAS_PUBLICAS_EDUCS_EBOOK_2.pdf. Acesso em 04 nov. 2021.

CRENSHAW, Kimberlé. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero**. Revista Estudos Feministas, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002. p. 174 e 176.

CRUZ, Zoraide Vieira. **O ato de partejar: memórias, saberes e práticas de parteiras tradicionais do sudoeste baiano**. / Zoraide Vieira Cruz – Vitória da Conquista, 2019.

CURIEL, Ochy. “Hacia la construcción de un feminismo descolonizado”. In: MIÑOSO, Yuderlys Espinosa; CORREAL, Diana Gómez; MUÑOZ, Karina Ochoa (Eds.). **Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala**. Popayán: Universidad del Cauca, 2014.

DA SILVA, Ana Claudia Coutinho; TORTATO, Cintia de Souza Batista. O desenvolvimento da medicina obstétrica como um modelo tecnocrático no controle dos corpos femininos. **Revista Mundi Engenharia, Tecnologia e Gestão (ISSN: 2525-4782)**, v. 3, n. 1, 2018.

DATASUS. **Nascidos vivos por residência mãe segundo município**. 2020. Disponível em: <http://tabnet.datasus.gov.br/cgi/tabcgi.exe?sinasc/cnv/pnvPI.def>. Acessado em: 16 nov. 2020.

DATASUS. **Óbitos fetais por residência segundo município**. 2020. Disponível em: <http://tabnet.datasus.gov.br/cgi/tabcgi.exe?sim/cnv/pfet10PI.def>. Acessado em: 16 nov. 2020.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016

DEL PRIORE, Mary. Magia e Medicina na Colônia: O corpo feminino, In: DEL PRIORE (Org.) **História das Mulheres no Brasil**, São Paulo: Contexto, 2013.

DESLANDES, S. F.; ROMEU GOMES, O. C. N.; MINAYO, C. De. S. **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

DIÁRIO OFICIAL DO PIAUÍ. **Chamamento “Mestre Severo” para inscrição no Registro do Patrimônio Vivo do Estado do Piauí (RPV-PI)** - Edição 2022. 2022. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://www.gp1.com.br/media/uploads/2022/06/25/patrimoniiovivo.pdf. Acessado em: 12 jan. 2023.

DIÁRIO DE PERNAMBUCO, **Museu da Parteira ocupa a Oficina Brennand em ação aberta ao público**.

Disponível: <https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/vida-urbana/2022/05/museu-da-parteira-ocupa-a-oficina-brennand-em-acao-aberta-ao-publico.html>. Acessado em: 05 set 2022.

DINIZ, C. S. G. AGUIAR, J. M. NIY. D. Y. **“Medicalização do parto” e “violência obstétrica”: olhares complementares sobre o mesmo fenômeno**. In: TEIXEIRA, A. L et al. **Medicalização do parto: saberes e práticas**. São Paulo: Hucitec, 2021.

DOSSIÊ PARTEIRAS TRADICIONAIS DO Brasil. **Pesquisa dos Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais do Brasil com vistas à instrução do Processo de Registro como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil**. TED 02/2018 - Iphan MinC. Recife. 2021.

ESCOLA DE OFÍCIOS TRADICIONAIS DE MARIANA. **Ofícios**. Disponível em: <https://www.escoladeoficios.org.br/oficios/#:~:text=Um%20Of%C3%ADcio%20Tradicional%20%C3%A9%20uma,%20costumes%20conhecimentos%20e%20t%C3%A9cnica>. Acessado em: 13 jan. 2023.

EVARISTO, C. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: Alexandre, M. A. (org.). **Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces**. Belo Horizonte: Mazza, p. 16-21. 2007

FERRAZ, Viviane Martins Vital *et al.* Da caça às bruxas ao feminicídio: Como a educação pode contribuir com esta questão? **Revista e-Curriculum**, v. 18, n. 1, p. 408-429, 2020.

FERREIRA, L.O. Cursos, partos e parteiras tradicionais: apropriações indígenas dos conhecimentos e das coisas do branco. In: **Medicinas indígenas e as políticas da tradição: entre discursos oficiais e vozes indígenas** [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2013, pp. 87-108. Saúde dos povos Indígenas collection.

FIGUEIREDO, B. G. Patrimônio histórico material e imaterial e a invenção da história. In: REIS, A. S.; FIGUEIREDO, B. G. **Patrimônio Imaterial em Perspectiva**. Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2015.

FISCHER, André. **Manual Prático de Linguagem Inclusiva**. São Paulo: Tecidas, 2020.

FLICK, U. Pesquisa social integrada: combinação de diferentes abordagens de pesquisa. In: FLICK, U. **Introdução a metodologia de pesquisa: um guia para iniciantes**. Porto Alegre: Penso, 2013. p. 177-190.

FONSECA, J. J. S. **Metodologia da pesquisa científica**. Fortaleza: UEC, 2002.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. L'Ordre du discours, Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, Éditions Gallimard, Paris, 1971. Tradução de Edmundo Cordeiro com a ajuda para a parte inicial do António Bento, 1979.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e a acumulação primitiva**. São Paulo: Editora Elefante, 2017. Disponível em: http://coletivoscorax.org/wpcontent/uploads/2016/08/CALIBA_E_A_BRUXA_WEB.pdf. Acesso em: 8 set. 2018.

FERREIRA, Jurandyr Pires. **Enciclopédia dos municípios brasileiros**. Brasília: s/e, 1959, p. 660. v. XV.

FREIRE, Paulo. **Educação e mudança**. Tradução de Moacir Gadotti. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GASKELL, G. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, M. W.; GASKELL, G. (org.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Petrópolis: Vozes, p.64-89, 2003.

GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GEERTZ, Clifford. “O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem”. Em: **A interpretação da cultura**. Rio de Janeiro: LTC, 2013. p. 25-39. [The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books. 1973].

GESTORA DA SAÚDE. **Reconhecimento das parteiras tradicionais na política de saúde do Piauí**. Fev. 2023. Entrevistadora: Sandy Swamy Silva do Nascimento, Teresina, 2023.

GUIMARÃES, L. M. B; SILVA, S. J da. I Plano Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional e o Bolsa Família em perspectiva intersetorial. **Serv. Soc. Soc.**, v. 137, jan./abr. 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ssoc/a/zpDzq8fGDzRt5ZDSWHkdkmy/?lang=pt>. Acesso em: 10 mar. 2022.

GONDIM, G. M. de M.; MONKEN, M. Território e territorialização. In: GONDIM, G. M. de M.; CHRISTÓFARO, M. A. C.; MIYASHIRO, G. M. (org.). **Técnico de vigilância em saúde: contexto e identidade**. Rio de Janeiro: EPSJV, 2017. p. 21-44.

GUILLEN, I. C.M. **Entre bordados, costuras e tambores: A oralidade nos maracatus-nação do Recife, Pernambuco. Apontamentos para pensar o trabalho de campo e a história oral nos inventários do patrimônio imaterial**. IN: História oral e patrimônio cultural. Leticia Bauer e Viviane Trindade Borges (org.). São Paulo (SP): Letra e Voz, 2018

GUSMAN, C.R. **Parteiras indígenas e os objetos do partejar: apropriação, usos, sentidos e significados**. 2017.83f. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Universidade Federal de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, São Paulo, 2017. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11612/906>. Acesso em: 10 mar. 2022.

HALL, Stuart. **A identidade cultural da pós-modernidade**. São Paulo: DP&A, 2006.

HANCOCK, A-M. **Intersectionality as a Normative and Empirical Paradigm**, *Politics and Gender*, 3(2): 248–254, 2007.

HOOKS, bell. **Vivendo de Amor**. Portal Géledes. 2010. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/vivendo-de-amor>. Acesso em: 17 de maio. 2022.

HOOKS, bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras / tradução Ana Luiza Libânio**. – 1. ed. - Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018.

IANNI, O. **Dialética das relações raciais**. *Temas em debate • Estud. av.* 18 (50) • Abr. 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/78rQndTBbYLBzHMdc3ygy4w/?lang=pt>. Acesso em: 17 maio de 2022.

IBGE. **Dados populacionais**. 2021. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/Brasil/pi/histórico>. Acesso em: 10 mar. 2022.

IBGE. **Cidades**. 2021. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/>. Acesso em: 10 mar. 2022.

INSTITUTO NÔMADES. **Documento elaborado para o Processo de Registro como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil**. Iphan, 2011.

IPHAN. **Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade**. 2006. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/71>. Acessado em: 25 de agosto de 2020.

IPHANa. **Nota Técnica no 15/2016 COREG/CGIR/DPI**. Assunto: Registro dos Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais do Brasil. Brasília, 07 de abril de 2016.

IPHANb. **29ª Reunião Da Câmara o Patrimônio Imaterial**. Assunto: Registro dos Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais do Brasil. Brasília, 2016.

IPHAN. **21ª Reunião Da Câmara o Patrimônio Imaterial**. Assunto: Registro dos Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais do Brasil. Brasília, 2012.

IPHAN. **INFORMAÇÃO N' 002/2011/GB/IPHAN-PE/MinC**, Assunto: Registro dos Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais do Brasil. Brasília, 2011.

IPHAN. **Dossiê Parteiras Tradicionais do Brasil. Pesquisa dos Saberes e Práticas das Parteiras Tradicionais do BRASIL com vistas à instrução do Processo de Registro como Patrimônio Cultural Imaterial do BRASIL**. TED 02/2018 - Iphan MinC. Recife, 2021.

KAPPAUN, Aneline; DA COSTA, Marli M. Moraes. A institucionalização do parto e suas contribuições na violência obstétrica. **Revista Paradigma**, v. 29, n. 1, p. 71-86, 2020.

KERGOAT, Danielle. **Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo**. In: HIRATA, Helena et al. (Org.). *Dicionário Crítico do feminismo*. São Paulo: Unesp, pp.67-75, 2009.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de

Janeiro: Editora Cobogó, 2019

KYRILLOS, Gabriela M. **Uma análise crítica sobre os antecedentes da interseccionalidade**. Revista Estudos Feministas, v. 28, n. 1, Florianópolis, 2020, pp.1-12. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2020000100204&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 01 de junho de 2020.

LAGARDE Y DE LOS RÍOS, Marcela. **SORORIDAD**. In: CASTRO, Amanda (Org.); MACHADO, Rita. Cássia. (Org.). Estudos Feministas: Mulheres e Educação Popular. 1. ed. Curitiba: Editora CRV, 2016. v. 1. p-21-30.

LEAL, M do C. Prefácio. In: TEIXEIRA, A. L et al. **Medicalização do parto: saberes e práticas**. São Paulo: Hucitec, 2021.

LENIN, V. I. **O Estado e a revolução**. São Paulo: Hucitec, 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia estrutural**. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1975.

LIMA, I. **Dia de Santa Maria Madalena**: Veja a história e as orações da padroeira dos arrependidos. NE10. Disponível: <https://radiojornal.ne10.uol.com.br/noticia/2021/07/22/dia-de-santa-maria-madalena-veja-a-historia-e-as-oracoes-da-padroeira-dos-arrependidos-213388/index.html>. Acesso em: 23 de set. 2023.

LOWI, Theodore. **American business, public policy, case studies and political theory**. World Politics, 16 jul. 1964, v. 6, n. 14. 1964. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/i308652>. Acesso em: 10 mar. 2022.

MACHADO, Roberto; LOUREIRO, Ângela; LUZ, Rogério; MURICY, Kátia. **Danação da norma: a medicina social e constituição da psiquiatria no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978. p. 258. 45 Idem. p. 259.

MARTINELLI, M. L. **O uso de abordagens qualitativa na pesquisa em Serviço Social**. In: PONTFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO. Seminário sobre metodologias qualitativas de pesquisa. PUC-SP: NEPI, 1994, p.11-18.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: E.P.U./E.D.U.S. P, v.1, 1974.

MBEMBE, Achille. **As formas africanas de auto inscrição**. Estudos Afro-Asiáticos, 2001, pp.171-209. Disponível: <http://www.fafich.ufmg.br/luarnaut/Mbembe-Formas%20africanas%20de%20auto-inscricao.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2022.

MENESES, L, S, S, M. **Médicos e parteiras: disputas e alianças na medicalização dos partos em Teresina (1930-1950)**. Humana Res, Teresina-PI, v. 1, n. 1, 2019, p. 212-226. Disponível em: <https://revistahumanares.uespi.br/index.php/HumanaRes/article/view/22>. Acesso em: 10 mar. 2022.

MELO, J. M de. MULLER, E. GAYOSO. D. B. **Parteiras tradicionais de Pernambuco: saberes, práticas e políticas**. Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais

Eletrônicos), Florianópolis, 2013. ISSN2179-510X.

MILLÁN, Mária (Coord.). **Mas allá del feminismo: caminos para andar**. México: Red de Femismos Descoloniais, 2014.

MINCATO, R. **Políticas públicas e sociais: uma abordagem crítica e processual**. In: OLIVEIRA, Mara de; BERGUE, Sandro Trescastro (Org.). Políticas Públicas: definições, interlocuções e experiências. 2. ed. Caxias do Sul: Educus, 2012. p. 81-97. Disponível em: https://www.ucs.br/site/mídia/arquivos/POLITICAS_PUBLICAS_EDUCS_EBOOK_2.pdf.o
LIVEIRA, M. de.; BERGUE, S. T. Políticas públicas: definições, interlocuções e experiências. Dados eletrônicos. Caxias do Sul, RS: Educus, 2012.

MINAYO, C. De. S.; Ciência, técnica e arte: o desafio da pesquisa social. In: DESLANDES, S. F.; ROMEU GOMES, O. C. N. **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

MINAYO, M. C. S. **O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 9ª ed. São Paulo: Hucitec, 2006.

MISKOLCI, Richard; CAMPANA, Maximiliano. **"Ideologia de gênero": notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo**. Sociedade e Estado, Brasília: UnB, v. 32, n.3, p. 725-748, dez. 2017. 10 Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/s0102-69922017.3203008>.

MORIM, Julia. **O Museu da parteira enquanto processo experimental**. IN: Bruno Brulon Soares. (Org.). Descolonizando a Museologia. 1ed. Paris: ICOM/ICOFOM, 2020, v.1, p. 193-212.

MOTT, ML. **Fiscalização e formação das parteiras em São Paulo (1880-1920)**. Rev. Esc. Enf. USP, v.35, n, 1, p. 46-53, mar. 2001.

MOTT, ML. **O curso de partos: deve ou não haver parteiras?** Cadernos de Pesquisa, nº 108, p. 133-160, novembro/1999.

MÜLLER, E.; MORIM, J. **Entre parteiras, afetos e museus: uma narrativa acerca da experiência com o museu da parteira**. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017. Disponível em: http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499461025_ARQUIVO_ENTREPARTEIRASAFETOSEMUSEUSMULLEREMORIM.pdf. Acesso em: 04 nov. 2021

MORIM, J. **Saber de Parteira**. Produtora audiovisual Bebinho Salgado 45. Recife, PE, 2020. Disponível:
https://www.youtube.com/watch?v=UXyJ6we_zCI&list=PLKnBbz8IwsHRSEhUxuaICKnKiNX0RNkwQ acesso:05 oct 2022

MÜLLER, E. MORIM, J. **Entre parteiras, afetos e museus: uma narrativa acerca da experiência com o Museu da Parteira**. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017, ISSN 2179-510X.

MURILO, L. S. O. **O cuidado no centro**. IN: O centro no cuidado: nosso compromisso ético

e político. Org. CORDERO, et.al. Bogotá, Colômbia. Fundo de Ação Urgente FAUAL. 2018.

NAGAHAMA, E. E.; SANTIAGO, S. E. A institucionalização médica do parto no Brasil. **Ciênc. saúde coletiva**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 3, p. 651-657. 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/twSzNppPXN3VkmJyyDRsfDg/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 04 nov. 2021.

NASCIMENTO. S. S. S.; MORAIS. L.K.C **Mãos que trazem à luz: memórias das parteiras de Oeiras-PI**. Editora Appris, 2019.

NASCIMENTO, Raysa Martins do. **Mãos mágicas: a prática do partejar a partir da experiência de parteiras tradicionais de Santana** – AP Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2018.

NERY, A. K. “**Minha filha, naquele tempo era assim**”: o processo dos nascimentos domiciliares na zona rural da cidade de Alto Longá-PI (1963-1988). Trabalho de Conclusão de Curso. Graduação em História, 2021.

NETO, FRANCISCO SOARES CARDOSO. **MÃE NASI: Reminiscências de uma parteira e as políticas de institucionalização da saúde no Piauí nas décadas de 1930 e 1940**. Dissertação (mestrado em história do Brasil) Universidade Federal do Piauí. Teresina- PI. 2019.

NIELSSON, Joice Graciele; DELAJUSTINE, Ana Claudia. O controle reprodutivo de corpos femininos: da caça às bruxas à produção de vidas nuas na democracia Brasileira. **Revista Paradigma**, v. 28, n. 2, p. 70-100, 2019.

NUCCI, M. F. *et al.* **A arte de auxiliar e corrigir a natureza: os debates obstétricos sobre intervenção, indução e condução do parto em meados do século XX**. In: TEIXEIRA, A. L et al. **Medicalização do parto: saberes e práticas**. São Paulo: Hucitec, 2021.

OLIVEIRA, Jéssica Cristina Alvaro de. Dororidade: A união das mulheres pretas através da dor. **Ayé: Revista de Antropologia**, v. 3, n. 01, 2021.

ONU. ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE (OMS). **Classificação Internacional de Doenças-CID-10**. Nova York, 1998.

ONU. Apr. VIOTTI. **Declaração e Plataforma de Ação da IV Conferência Mundial Sobre a Mulher**. Pequim, 1995

ORTIZ, M. **Desvendando sentidos e usos para a perspectiva de interseccionalidade nas Políticas Públicas Brasileiras**. Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2013. Disponível em: http://www.fg2013.wvc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1386721833_ARQUIV_O_MariliaOrtiz.pdf Acesso: 03 oct 2022

PEREIRA, M. S. **Associação das Parteiras Tradicionais do Maranhão**: relato da assistência ao parto. *Saúde Soc*, v. 25, n. 3, p. 589-601, jul./set. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sausoc/a/LGjVNHgBgPTbhTLW5yd5K5x/?lang=pt>. Acesso em: 10 mar. 2022.

PERPÉTUO, C. L. **O conceito de interseccionalidade: contribuições para a formação no ensino superior.** In: V Simpósio Internacional em Educação Sexual: Saberes/trans/versais currículos identitários e pluralidades de gênero, 2017, Maringá: Eduem. Anais eletrônicos [...]. 2017. p. 26. Disponível em: <http://www.sies.uem.br/>. Acesso em: 09 mar. 2022.

PERROT, Michelle. **Os silêncios do corpo da mulher.** Tradução Luiz Antônio Oliveira de Araújo. In: MATOS, Maria Izilda Santos de SOIHET, Rachel (orgs). **O corpo feminino em debate.** São Paulo: Editora da Unesp, 2003. p. 13-28.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres.** [tradução Ângela M. S. Côrrea]. — São Paulo: Contexto, 2007.

PRZEWORSK, Adam. Estado e Economia no Capitalismo" Rio de Janeiro: Relume, Damará. 1995.

PIAUI. **Lei Nº 4.515, de 09 de novembro de 1992.** Dispõe sobre a proteção do Patrimônio Cultural do Estado do Piauí e dá outras providências. [1992]. Disponível em: <https://crcfundaciaui.wordpress.com/2012/09/18/lei-estadual-de-patrimonio/>. Acesso em: 04 nov. 2021.

PIAUI. **Lei Ordinária Nº 5.816 de 16 de dezembro de 2008.** Institui, no âmbito da Administração Pública Estadual, o Registro do Patrimônio Vivo do Estado do Piauí – RPV-PI, e dá outras providências. [2008]. Disponível em: <http://legislacao.pi.gov.br/legislacao/default/ato/14098>. Acesso em: 04 nov. 2021.

PIEIDADE, Vilma. **Dororidade.** São Paulo: Editora Nós, 2017.

POULANTZAS, N. **Poder Político e Classes Sociais.** Campinas: Editora da Unicamp, 2019 p. 123-259.

QUADROS, Denis Moura de. **Dororidade em é fogo!** (1987), de Maria Helena Vargas da Silveira (1940-2009): A Voz de Helena do sul recolhendo outras vozes. Revell – ISSN: 2179-4456 - 2019 – v.1, nº.21 – jan./abr. de 2019.

QUEIROGA, E. **Cordão, de inventário a foto livro: fluxos, discursos e incompletudes.** In: A fotografia como imagem, a imagem como fotografia [e-book] / organizadora: Ana Taís Martins Portanova Barros. – Porto Alegre: Imaginalis, 2019.

QUEIROZ, T. D. C. A. **Apanhadeiras:** Saberes E Crenças De Parteiras No Interior Do Piauí. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Jornalismo) – Universidade Federal do Piauí, Teresina-PI, 2017.

QUIJANO, A. **Colonialidade do Poder e Classificação Social.** In: Epistemologias do Sul / org. Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses. – (CES). Janeiro, 2009.

RAMOS, M; SCHABBACH, L. M. **O estado da arte da avaliação de políticas públicas: conceituação e exemplos de avaliação no Brasil.** Rev. Adm. Pública. Rio de Janeiro, 46 (5): 1271-294, set./out. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rap/a/bPM5xsjhwWgL54mdx3R7cnP/?format=pdf&lang=pt>. Acesso

em: 04 nov. 2021

REIS, E. T. **Em nome da "cultura"**: porta-vozes, mediação e referenciais de políticas públicas no Maranhão. **Soc. Estado**, Brasília v.25, n. 3 set./dez. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/DvTr6Yh83GpvP6TRWgWdXmq/?lang=pt>. Acesso em: 10 mar. 2022.

REIS, M. V; CARGNELUTTI, C. M. **Silenciamentos sobre gênero na historiografia Brasileira**: Inquisição e feitiçaria na América portuguesa. *Topoi* (Rio de Janeiro), v. 21, p. 331-349, 2020.

REISEWITZ, Lúcia. **Direito ambiental e patrimônio cultural: direito à preservação da memória, ação e identidade do povo Brasileiro**. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2004.

RIESCO, M. L. G **Que Parteira é essa?** Tese (Doutorado) Escola de Enfermagem da USP, São Paulo, 1999.

ROCHA, Lourdes de Maria Leitão Nunes. **FEMINISMO, GÊNERO E POLÍTICAS PÚBLICAS**: desafios para fortalecer a luta pela emancipação. *Revista Políticas Públicas*. São Luís, Número Especial, p. 313-322, novembro de 2016. Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rppublica/article/view/5982/3616>. Acesso em 02 de fev. 2022.

RODRIGUES, D. S. MELO, M. L. **Estudo sobre análise de discurso como procedimento metodológico na pesquisa documental**. *Educação*, v. 45, n. 1, p. 1–21, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/reeducacao/article/view/34018>. Acesso em: 10 mar. 2022.

SACCARO, Ellien Antonietta. **A vida pede passagem**: o parto e as parteiras tradicionais. 2009. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Comunicação Social – Habilitação em Jornalismo) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Arquitetura, Artes e Comunicação, 2009. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/120909>. Acesso em: 10 mar. 2022.

SANTOS. B. De S. **Para além do pensamento abissal**: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos estud. CEBRAP* (79). Nov. 2007

SCOTT, J. W. Outras Reflexões sobre Gênero e Política. **Revista Crítica Histórica**, 10(19), 10–38, 2019.

SEMPREVIVA ORGANIZAÇÃO FEMINISTA. **Economia feminista**. 2022a. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://cursos.sof.org.br/pluginfile.php/3653/mod_resource/content/1/Texto%20de%20apoio%20%231.pdf. Acesso em: 24 abr. 2022.

SEMPREVIVA ORGANIZAÇÃO FEMINISTA. **Contribuições feministas para os debates sobre tempos e trabalhos**. 2022a. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://cursos.sof.org.br/pluginfile.php/3786/mod_resource/content/1/Texto%20de%20apoio%20%232.pdf. Acesso em: 24 abr. 2022.

SCHERER, Amanda E.; TASCHETTO, Tania R. **O papel da memória ou a memória do**

papel de Pêcheux para os estudos linguístico-discursivos. Estudos de Linguagem, Vitória da Conquista, n. 1, p. 119-123, jun. 2005.

SCHMIDT, Maria Luísa Sandoval; MAHFOUD, Miguel. **Halbwachs: memória coletiva e experiência.** *Psicologia USP*, v. 4, n. 1-2, p. 285-298, 1993.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Racismo no Brasil.** São Paulo: Publifolha, 2001. Acesso em: 03 oct. 2022.

SES. **Parteiras asseguram contato humanizado na hora do parto.** Disponível em: <http://portal.saude.pe.gov.br/noticias/secretaria-executiva-de-atencao-saude/parteias-asseguram-contato-humanizado-na-hora-do>. Acessado em: 27 ago. 2020.

SESAPI. **Hospitais regionais.**

Disponível: <http://www.saude.pi.gov.br/paginas/hospitais-regionais>. Acessado em: 27 ago. 2020.

SESAPI. **Parteiras do território Entre Rios recebem treinamento da Sesapi.** 2011. Disponível: <http://21/3936/parteias-do-territorio-entre-rios-recebem-treinamento-da-sesapi.html>. Acessado em: 28 de ago.2020.

SESAPI. **Parteiras tradicionais recebem treinamento.** Disponível em: <http://www2.saude.pi.gov.br/noticias/2008-11-06/2146/parteias-tradicionais-recebem-treinamento.html>. Acessado em 18 de ago. 2020.

SIMON, Carolina Russo. Resenha: **Dororidade**, de Vilma Piedade. Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero, v. 12, n. 1, p. 246250, 2021.

SILVA, L.M.; SILVA, M. H. F. Samarica Parteira: **Viagem Pelo Universo Nordestino.** In: IX no Congresso de iniciação científica do IFRN- Tecnologia E Informação para o Semiárido. **Anais eletrônicos [...].** 2012. Disponível em: <https://portal.ifrn.edu.br/pesquisa/editora/livros-para-download/anais-do-ix-congic-ifrn>. Acesso em: 09 mar. 2022.

SILVA, Sandra Cavalcante. **Parteiras Tradicionais: atenção à gestação e ao parto em uma comunidade rural Amazônica do Município de Itacoatiara – Amazonas.** 2017. 68f. Dissertação (Mestrado em Saúde Pública) - Instituto Leônidas e Maria Deane, Fundação Oswaldo Cruz, Manaus, 2017. Disponível em: <https://www.arca.fiocruz.br/handle/icict/31240>. Acesso em: 10 mar. 2022.

SILVA, J. B, da. **O Iluminismo** – a filosofia das luzes. 2007.

SPINK. M. J. **As origens históricas da obstetrícia moderna.** In: Psicologia social e saúde: práticas, saberes e sentidos. 9. ed. Petrópolis: Vozes; 2013.

SPINK, M. J. P; GIMENES, Maria da Gloria G. Práticas discursivas e produção de sentido: apontamentos metodológicos para a análise de discursos sobre a saúde e a doença. **Saúde e sociedade**, v. 3, p. 149-171, 1994.

SIQUEIRA, Andressa Ângela. Construção da racialidade: colonização e racismo na formação do Brasil. *Revista Serviço Social em Perspectiva*, Montes Claros, MG, v. 4, n. Especial, p. 104-117, 2020.

SOLUNDO, T. C. **Saberes Tradicionais em Angola e no Brasil: estudo comparativo sobre os saberes e práticas das parteiras nos municípios do Andulo e Amarante** – Teresina-PI. 2022. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Estadual do Piauí.

SUPORTE GEOGRÁFICO. **ATIVIDADE COM MAPA - MESORREGIÕES DO PIAUÍ**. 2022. Disponível em: <https://suportegeografico77.blogspot.com/2017/11/atividade-com-mapa-mesorregioes-do-piaui.html>. Acesso em: 20 ago. 2022

TEIXEIRA, A. L *et al.* **Medicalização do parto: saberes e práticas**. São Paulo: Hucitec, 2021.

THOENIG, J.C. Recuperando a ênfase na dimensão pública dos estudos organizacionais. **Revista de Administração Pública**, v. 41, p. 9-36. 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rap/a/bp4dVwYpwyRjYsXHscY4PCf/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 10 mar. 2022.

TOSI, Lúcia. **Mulher e ciência: a revolução científica, a caça às bruxas e a ciência moderna**. cadernos pagu, n. 10, p. 369-397, 1998.

UNESCO. **Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial**. MISC/2003. Disponível: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/ConvencaoSalvaguarda.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2022. Tradução feita pelo Ministério das Relações Exteriores, Brasília, 2006.

VAZQUEZ, B.; DELAPLACE, D. Políticas Públicas na Perspectiva de Direitos Humanos: Um Campo em Construção. **Revista Internacional de Direitos Humanos /Sur – Rede Universitária de Direitos Humanos**, v.1, n.1, jan. 2004. São Paulo, 2004. Disponível em: <https://sbsa.com.br/wp-content/uploads/2020/08/Revista-Internacional-de-Direitos-Humanos-SUR-v.-14.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2022.

VENTURA, Miriam. **Direitos Reprodutivos no Brasil**. Fundo de População das Nações Unidas. 3º ed. Brasília-DF, 2009.

VIEIRA, Joana Stefany. SILVA, Brenda Monyze Belo da. SOARES, Marcelo Victor Luz. CELESTINO, Mairton da Silva. **“A ARTE DE PEGAR MENINO”**: Um olhar etnográfico acerca do ofício de partejar na cidade de Francinópolis. PICOS. 2022.

VINUTO, J. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. **Temáticas**, Campinas, SP, v. 22, n. 44, p. 203–220, 2014. DOI: 10.20396/tematicas.v22i44.10977. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/article/view/10977>. Acesso em: 10 mar. 2022.

WADE, P. **Raza e etnicidade em Latinoamérica**. Quito: Abya Yala. 2001.

WANDERLEY, M. B.; MARTINELLI, M. C.; PAZ, R.D.O da. **Intersetorialidade nas**

Políticas Públicas. Serv. Soc. Soc. v. 137, jan./apr. 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sssoc/a/DPfFVvJzjDFYSzB9NWWHv7z/?lang=pt>. Acesso em: 10 mar. 2022.

WHITNEY, Elspeth. **The Witch “She” /The Historian “He”**: Gender and the Historiography of the European Witch-Hunts. *Journal of Women’s History*, v. 7, n. 3, p. 77-101, 1995.

WOLFF, Leila Regina. VASCONCELLOS MOURA, Maria Aparecida, **A INSTITUCIONALIZAÇÃO DO PARTO E A HUMANIZAÇÃO DA ASSISTÊNCIA: REVISÃO DE LITERATURA**. Escola Anna Nery Revista de Enfermagem 2004, 8. Disponível em: ISSN 1414-8145. Acesso em 21 jul. 2022.

YAZBEK, M. C. Sistemas de proteção social, intersetorialidade e integração de políticas sociais. **Centro Português de Investigação em História e Trabalho Social**. janeiro 2010. Disponível em: <http://www.cpihts.com/PDF07/Carmelita%20Y.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2022.

ZUCON, O.; BRAGA. G. G. **Introdução às culturas populares do Brasil**. Curitiba: InterSaberes, 2013.

APÊNDICES



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ

PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO CENTRO DE
CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – CCHL



TEMA: Ofício das parteiras tradicionais do Piauí e políticas públicas
Pesquisadora: Sandy Swamy Silva do Nascimento

Data: _____/_____/_____

- 1. Caracterização da secretaria de saúde da mulher do Estado como:** número para identificação do participante; idade; profissão; formação profissional; tempo de exercício na gestão; e-mail; telefone; gênero; raça/cor e classe social.
- 2.** Para você, quem são as parteiras tradicionais?
- 3.** Você tem conhecimento sobre os partos que são assistidos por parteiras tradicionais no estado?
- 4.** Na sua gestão você realizou alguma atividade com as parteiras tradicionais do Piauí?
- 5.** Caso a resposta seja sim, como foi a ação, desde o mapeamento das parteiras tradicionais até a avaliação da política?
- 6.** Se a resposta for não, porque não ocorreu, considerando o Programa Trabalhando com Parteiras Tradicionais (PTPT), desde os anos 2000?
- 7.** Há alguma proposta ou planejamento de atividades a serem realizadas sobre o ofício das parteiras tradicionais no Piauí, no âmbito da saúde?
- 8.** Como você acredita que o ofício das parteiras tradicionais do Piauí pode ser reconhecido?



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ

PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO CENTRO DE
CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS – CCHL



TEMA: Ofício das parteiras tradicionais do Piauí e políticas públicas
Pesquisadora: Sandy Swamy Silva do Nascimento

Data: _____/_____/_____

- 1. Caracterização da secretario da cultura do Estado como:** número para identificação do participante; idade; profissão; formação profissional; tempo de exercício na gestão; e-mail; telefone; gênero; raça/cor e classe social.
- 2.** Para você, quem são as parteiras tradicionais?
- 3.** Você tem conhecimento sobre o ofício parteiras tradicionais no Estado?
- 4.** Na sua gestão você já realizou alguma atividade com as parteiras tradicionais do Piauí?
- 5.** Caso a resposta seja sim, como foi a ação, desde o mapeamento das parteiras tradicionais até a avaliação da política?
- 6.** Se a resposta for não, porque não ocorreu, considerando a Lei nº 4.515 de 09 de nov. de 1992, que estabelece salvaguarda das manifestações culturais, enquanto patrimônios culturais do Piauí?
- 7.** No estado, também há a Lei Ordinária nº 5.816 de 16 de dezembro de 2008, que institui o Patrimônio Vivo, o decreto que regulamenta a lei foi assinado, em 19 de fevereiro de 2021, alguma parteira tradicional já recebeu o título?
- 8.** Há alguma proposta ou planejamento de atividades a serem realizadas sobre o ofício das parteiras tradicionais no Piauí, no âmbito da cultura?
- 9.** Como você acredita que o ofício das parteiras tradicionais do Piauí pode ser reconhecido?