

“DOIS PANINHOS E UM MAÇO DE ERVAS” A SERVIÇO DAS PARTEIRAS: UM DIALÓGO COM A TRADIÇÃO

Investigação em curso
GT 06 -Imaginarios sociales, memorias y poscolonialidad
Danieli Siqueira¹
Ronald Oliveira²

RESUMO:

O presente capítulo tem como objetivo promover uma reflexão sobre processos de hegemonia reproduzidos na sociedade contemporânea, especificamente no que se refere ao campo da saúde no Brasil em relação à assistência ao parto, e aos saberes que envolvem este contexto, o “científico” e o “popular”. Teoricamente se situa entre as perspectivas anti-utilitarista e decolonial. Para tanto, este capítulo aponta como necessária a compreensão da existência da pluralidade de saberes, se afastando assim da tentativa de universalismo do conhecimento rumo a um centro, a uma única lógica, a saber, eurocêntrica, moderna, da razão indolente (SANTOS, 2002). Dialogamos com a tradição das parteiras e com o movimento de humanização do parto no Brasil, a partir de um prisma crítico no que se refere à relação entre ambos.

Um mergulho no universo da análise

“Todo o material que tem em uma sala de parto, a gente leva para dentro da casa da mulher, não é que a gente usa dois paninhos e um maço de ervas”, explica a obstetrix Ana Cris Duarte, entrevistada pela equipe do fantástico.³

A reportagem exibida pelo fantástico expressa algumas posições as quais impulsionaram as reflexões presentes nas próximas páginas. Há no Brasil hoje um movimento que busca discutir e refletir sobre a humanização do parto, estimulado por vários fatores como por exemplo os altos índices de cesarianas desnecessárias que fazem deste país um dos mais “cesaristas” do mundo⁴. Por esse rio correm diversas temáticas transversais, como, saúde pública, constituição do sujeito, entre outras. Este é um movimento de luta extremamente importante para o questionamento de contextos sociais que ferem direitos humanos como o de *nascer em plenitude*⁵, por exemplo. Este é um movimento plural, onde estão presentes inúmeras *frentes de luta*, as quais convergem para objetivos específicos e um deles, em especial é o empoderamento da mulher, ou seja, o poder da mulher com relação a seu próprio corpo, mediante a ideia de retomada da naturalização do parto. No entanto, no interior deste movimento,

¹ Graduada em Ciências Sociais – UFPE; Mestre em Antropologia – UFPE; Doutoranda em Sociologia – UFPB; Professora Substituta do Departamento de Sociologia – UFPE. E-mail: danielisiqueira@hotmail.com

² Doutorando em Sociologia – UFPE.

³ Colocação de uma profissional da saúde representante do movimento de humanização do parto no Brasil. A fala foi exibida em Reportagem no programa Fantástico- (rede globo de televisão) em 27/05/12. A referida reportagem foi resultado de uma manifestação denominada “marcha do parto em casa”.

⁴ O relatório global do UNICEF (Situação Mundial da Infância 2011) mostrou que a taxa de cesárea no Brasil é a maior do mundo, de 44%. Os dados oficiais do Brasil mostram um percentual ainda maior. A Organização Mundial da Saúde estabelece que apenas 15% dos partos devem ser operatórios. Retirado do site http://www.unicef.org/brazil/pt/media_21237.htm em 29/10/2012.

⁵ Ver Luzes, Eleanor Madruga. *A necessidade do ensino da ciência do início da vida*. Tese Doutorado em Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Instituto de Psicologia 2007.

alguns modelos hegemônicos parecem se reproduzir, como o da exclusão e produção da não-existência⁶, onde o saber dito científico invalida o saber dito popular tradicional, no que se refere ao parto.

Diniz (2005) no artigo *Humanização da assistência ao parto no Brasil: os muitos sentidos de um movimento* se refere a pesquisa que realizou um “mapeamento das várias interpretações do termo *humanização*, reconhecendo que há entre elas combinações, convergências, divergências e contradições” (DINIZ, 2005, p.632). Abordou o que ela chama de “os sentidos dados à humanização”, de acordo com Diniz,

Cada um (dos) sentidos dados à humanização, de certa forma, explicita uma *reivindicação de legitimidade* do discurso. Trata-se de um diálogo, em um espaço político a ser ocupado, no qual essas reivindicações de legitimidade, em disputa, podem ser convergentes ou conflitantes. (DINIZ, 2005, p. 633)

O presente artigo toma como hipótese que, mesmo sendo o movimento de humanização do parto no Brasil representado por contestações e resistências a alguns aspectos do modelo biomédico, ainda assim ele reproduz o modelo de exclusão daquilo que está fora das muralhas da razão ocidental, o que caracteriza um mecanismo de colonialidade do saber. A perspectiva decolonial sugere outra forma de pensar e é nela que se fundamenta a crítica presente neste trabalho. Nos termos propostos por Boaventura de Sousa Santos, que questiona o modelo da razão ocidental, seguindo Leibniz, chamando-a de *razão indolente*. De acordo com Santos (2002, p. 240), “a razão indolente subjaz, nas suas várias formas, ao conhecimento hegemônico, tanto filosófico quanto científico, produzido no Ocidente nos últimos duzentos anos”.

Desta forma, em alguns casos elimina-se o saber não científico, outras vezes apropria-se do saber não científico (a partir da lógica da apropriação/violência) e excluem-se as pessoas que produzem este saber (SANTOS, 2007). O saber não científico aqui referido é aquele relacionado ao parto, em particular o experienciado pelas parteiras tradicionais.

Voltando à reportagem exibida no fantástico, propomos pensar o porquê atender ao parto com “dois paninhos e um maço de ervas”, como sugerido na fala da obstetrix apresentada na reportagem, não é seguro. Refletiremos sobre o que legitima ou deslegitima as formas de repasse do saber popular das parteiras. Para tanto, tomaremos como base analítica a perspectiva da *colonialidade do saber*, uma nova perspectiva desenvolvida pelos estudos coloniais (Lander, 2000; Dussel, 2000; Santos, 2002) que busca demonstrar como os saberes modernos são colonizados para atender determinados poderes hegemônicos em detrimento de outros saberes populares e tradicionais.

Modelos de hegemonia e dominação entre saberes, sob qualquer roupagem parecem não ser legítimos. Esta é uma das idéias propostas pela *ecologia dos saberes* de Santos (2002). Este autor faz uma crítica à razão ocidental afirmando que a mesma ‘diminuiu’ a multiplicidade do mundo e o expandiu ao mesmo tempo, só que a partir de suas regras, ou seja, neste contexto há um abismo entre vários aspectos da vida e em especial entre os diferentes saberes, os que não operam a partir da lógica da *razão metonímica*⁷ são postos à margem, tidos como inexistentes e desta forma são excluídos.

Uma das reflexões propostas neste capítulo se refere à ideia de que o saber científico produz a “não-existência” do saber popular. A colocação da obstetrix mencionada na reportagem funciona como reflexo de uma estratégia de produção da “não-existência”, e que é reproduzida em certa medida por parte do chamado “movimento da humanização do parto no Brasil” visto que, como representado na

⁶ A perspectiva da “exclusão e produção da não existência” é trazida por Boaventura de Sousa Santos. Ver Santos (2002) e (2007).

⁷ De acordo com Santos (2002, p.240), “a razão metonímica [...] se reivindica como a única forma de racionalidade e, por conseguinte, não se aplica a descobrir outros tipos de racionalidade ou, se o faz, fá-lo apenas para torná-las em matéria-prima”.

fala, este movimento ainda não é um espaço efetivo da possibilidade da expansão do saber popular, especificamente com relação às parteiras.

A relação entre os múltiplos saberes é abordada pela proposta de Boaventura de Sousa Santos (2002) no conceito de *Ecologia dos Saberes*, a ideia central da sociologia das ausências neste domínio é que não há ignorância em geral, nem saber em geral. De acordo com ele, todos os saberes são incompletos, podem e devem dialogar entre si, o que pode resultar em práticas diferentemente sábias. A *Ecologia dos Saberes* permite superar a ideia de que os saberes não científicos são alternativos ao saber científico, bem como a da monocultura do saber científico. A *ecologia dos saberes* permite superar a ideia de que os saberes ‘não científicos’ são alternativos ao saber científico. Vejamos,

A ideia de alternativa pressupõe a ideia de normalidade e esta, a ideia de norma, pelo que, sem mais especificações, a designação de algo como alternativo tem uma conotação latente de subalternidade. (SANTOS, 2002, p. 250).

Na perspectiva de Boaventura não há ignorância nem saber universal. Os saberes são incompletos eles podem dialogar e resultar em práticas diferentemente sábias (SANTOS, 2002). Este contato entre saberes nem sempre ocorre de forma dialógica, mas a partir da dimensão da apropriação, não trazendo um resultado composto pelo duplo e sim reafirmando o mecanismo de dominação.

No debate sobre a humanização do parto no Brasil não se faz presente uma análise que aborde a perspectiva da relação entre os saberes (o dito popular e o dito científico) que envolvem o parto, a partir da ótica da pós-colonial.

A antropóloga Soraya Fleischer em seu livro *Parteiras, buchudas e aperreios* dialoga sobre o que chama de atendimento obstétrico não oficial em Melgaço-PA. Seu objetivo geral é esmiuçar como a saúde reprodutiva das mulheres de Melgaço é manejada e cuidada por uma parcela não oficial de atendentes. Essa é uma das produções atuais no Brasil no que se refere ao universo do parto e das parteiras. Davis-floyd (2001), antropóloga norte-americana faz pesquisas concernentes ao universo do parto e nascimento em seu artigo *The Technocratic, Humanistic, and Holistic Paradigms of Childbirth* aponta três paradigmas do cuidado da saúde que influenciam o parto e nascimento na sociedade ocidental, classificando-os como *tecnocrata, humanista e holista*.

Colonialidade do saber e descolonialidade de práticas: o transmoderno e a dádiva

Dussel (2007) trabalha o princípio da libertação e a afirma,

O sujeito da *práxis da libertação* é o sujeito vivo, necessitado, natural, e por isso cultural, em último termo a vítima, a comunidade e os co-responsavelmente articulados a ela. (DUSSEL, 2007, p. 530)

Analisando a partir da ótica de Dussel (2002) a *transmodernidade* é o momento marcado pela superação deste processo, que deveria assumir o melhor da revolução tecnológica moderna, descartando o antiecológico e o exclusivamente ocidental. Então colocando estas variáveis a serviço de mundos valorativos diferenciados, antigos e atualizados, com tradições próprias e criatividade ignorada. A *transmodernidade* é um momento multicultural, híbrido, pós-colonial, pluralista, polifacetado, democrático (para além da democracia liberal), afirmativo de identidades heterogêneas.

O modelo biomédico tecnocrata não possui afinidade com o processo de *transmodernidade* visto que produz um misto de apropriação e violência no que se refere ao corpo da mulher e também na relação com o saber popular tradicional de cura.

Santos (2007) argumenta em seu texto *Para Além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes*, que hoje tal como no período colonial ocorre um processo de exclusão radical que separa dois mundos, o do humano e do sub-humano. A separação entre os conhecimentos é

uma das variáveis que demarcam este processo. Na sociedade moderna ocidental o conhecimento científico se apropria do saber popular o toma como seu, visto que é a ciência que tem o ‘poder de validação’, e assim exclui a fonte e seus envolvidos.

Neste sentido uma erva, por exemplo, utilizada pelas parteiras tradicionais para estancar sangramento no pós-parto, é considerada imprópria ou inválida. Ao mesmo tempo a ciência se apropria do princípio ativo da erva, como o *anador*, por exemplo, submete aos crivos da *racionalidade científica*⁸ a transforma em “medicamento” posteriormente em produto. Enquanto isto, o saber popular sobre a utilização da referida erva, é deslegitimado. E os atores deste saber, como curandeiros, benzedeiros, parteiras, são desvalorizados, colocadas à margem, através de diversos mecanismos de *colonialidade*.

O paradigma atual é tecnicista e utilitarista engloba a natureza mecânica e fragmentária da biomedicina moderna. A medicina é cada vez mais especializada e distancia a relação entre médico e paciente (Martins, 2003).

De acordo com Martins (2003) alguns autores defendem a passagem do modelo utilitarista (regulado pelo mercado) para um modelo holista (neste caso regulado pelo Estado, dentro de uma perspectiva da saúde coletiva, ainda num modelo burocrático). Ele acredita que nenhum nem outro são suficientes e propõe analisar a questão a partir da teoria da dádiva de Marcel Mauss, sugerindo um método hermenêutico de cura.

Enquanto o modelo utilitarista é baseado na quitação da dívida, a dádiva funciona na dívida. No entanto esta obrigatoriedade não representa necessariamente um interesse individual, egoísta, visto que a dádiva é espontânea e interessada ao mesmo tempo, tem a ver com os sentidos, os sentimentos também, é um gesto socialmente espontâneo.

Observa-se sempre a obrigação sob forma institucional, sob forma de regra, que consiste em fornecer uma razão externa para a ação, em encontrar uma causa para o movimento espontâneo da alma que faz com que se tenha tendência a dar e a retribuir, movimento sem o qual nenhuma sociedade pode existir. (GODBOUT, 1998, p. 10).

Ainda de acordo com Martins (2003) a medicina precisa retomar para si a *dádiva médica*. Compreendendo este saber como um fenômeno social aberto a uma pluralidade de sentidos, como um fato social total. Dentro desta perspectiva a medicina envolve um conjunto de rituais. A dádiva médica significa reestabelecer uma ordem de trocas em que vem em primeiro lugar não o medicamento ou a intervenção, mas a doação de valores como a confiança e o respeito que permitem se estabelecer um vínculo (objetivo/subjetivo) entre profissional e usuário.

A prática clínica tradicional da medicina é marcada pela valorização da doença, além de remeter a uma postura filosófica – religiosa, desenvolvida no período escolástico no qual se estabelece uma separação entre corpo (matéria) e alma (espírito). “A dicotomia corpo *versus* alma se reatualiza no binômio saúde *versus* doença” (Martins, 2003).

A forma pela qual a saúde de maneira geral no Brasil se organiza hoje impede a circulação “dos bens de cura” e este modelo é marcado por um processo de colonialidade do saber, o qual necessita ser discutido em busca de semear um debate que traga uma visão crítica no que se refere à reprodução de processos hegemônicos e de dominação no interior dos movimentos que reivindicam a *humanização*.

Tradição e as práticas de parto contemporâneas

⁸ “A razão moderna não apenas explica a realidade; modela-a. Para isto intervém nela, ordena-a. Põe ordem na realidade, uma ordem específica, com características próprias, identificáveis”. (LUZ, 1988:4).

Para pensar a tradição das parteiras pode-se fazer uma analogia com outra manifestação da cultura popular, o maracatu e sua relação com a “indústria cultural”, por exemplo. Parece que uma das principais propostas da indústria cultural é trabalhar a partir da ideia do exotismo, ou seja, transformar o outro, o diferente, em exótico. De acordo com Carvalho (1991:8),

A classe que paga por entretenimento exótico é um classe média capaz de acumular renda e capital. Todavia, para entender a complexidade do fenômeno da espetacularização da cultura popular em nossos dias devemos procurar conhecer não apenas as motivações dos que consomem o espetáculo, mas também as dos que aceitam transformar seus rituais sagrados em *shows* formatados como mercadoria.

Ora não existente, ora exótico. E assim o saber popular especificamente no que se refere à tradição é posto a margem, da mesma forma ocorre com relação às parteiras. O centro é o conhecimento validado pela ciência, produtora da verdade (única), por vezes este centro é deslocado, mas efetivamente a margem continua sendo produzida como não existente ou como exótica.

A maioria das parteiras da “Associação de parteiras do Jaboatão dos Guararapes – PE” é composta por mulheres idosas que dedicaram muitos anos de suas vidas ao ofício do partejar sem nenhuma garantia de direitos trabalhistas, muitas vezes perseguidas por médicos, cartórios, como relatam em suas experiências. Estas mulheres relatam a falta de respaldo a seu trabalho (como a ausência de direitos, a perseguição por conselhos de saúde). Remetem-se, ao *dom* relacionado-o com o divino⁹ para justificar sua atuação, mesmo diante dos fatores citados acima. O que caracteriza um dos aspectos do saber tradicional das parteiras.

Para caracterizar uma manifestação ou um ofício como tradição o foco não é questionar se este costume possui ou não “influência” de outra cultura e sim sobre o que impulsiona e qual o sentido de tal prática, a dimensão da experiência, do vivido. (THOMPSON, 1998a).

Alguns discursos afirmam que a atuação das parteiras é um exercício ilegal da enfermagem/medicina. Falam em crime, inclusive tentam criminalizar até o próprio repasse da tradição, vejamos a colocação de uma médica obstetra defensora da “humanização do parto” a respeito do assunto, numa rede social na internet:

Eu acho que ainda há um papel para as parteiras tradicionais no modelo de assistência ao parto no Brasil, porque em comunidades isoladas lá no Alto Xingu, por exemplo, não há equipes de saúde, então essas parteiras devem ser capacitadas e treinadas para uma melhor assistência ao parto. Esta é uma solução em curto prazo, porque em médio e longo prazo o que se precisa fazer mesmo é enviar equipes de saúde com profissionais habilitados para esses locais. Esta é uma recomendação da OMS! Agora, os cursos "express" de formação de parteiras leigas em centros urbanos não são concebíveis dentro do modelo de assistência obstétrica, são ilegais e as parteiras assim "formadas" que saem por aí assistindo partos se enquadram no crime de exercício ilegal da profissão, ou seja: charlatanice.

Falar de tradição não significa cultivar uma autenticidade. A tradição é um elemento vital da cultura, mas tem pouco a ver com a manutenção das “velhas formas” como de costume se crê. As culturas são concebidas não como formas de vida e sim como formas de luta e constantemente se entrecruzam, as lutas culturais relevantes surgem nos pontos de interseção, como abordado em Hall (2006b).

Hall (2006b) afirma que não existe um estado autêntico e isolado da cultura da classe trabalhadora, por exemplo. É a atuação hegemônica de um bloco de poder. É um processo ideológico, de “guerra de posições”, em termos Gramscianos¹⁰. Este processo é cíclico, a cultura dominante define

⁹ Não nos deteremos a esta característica do saber popular das Parteiras neste texto.

¹⁰ Gramsci apud Hall(2006b).

e redefine os elementos que devem está em voga a cada momento, o que ocorre a partir de uma demanda da própria cultura popular. É a dialética entre conter e resistir.

Ainda no que se refere à questão do repasse da tradição vejamos outra crítica advinda de um médico obstetra no que se refere à forma de repasse do saber efetuado pelas parteiras tradicionais.

Inserir a parteira no ensino formal é um destino inquestionável, pois, além das virtudes apontadas acima, pode oferecer um sistema de controle social sobre o trabalho dessas profissionais, através de conselhos e sindicatos. O fim da parteria por aprendizado direto, como ainda é o padrão em muitos lugares pobres do mundo, é inevitável. Ocorreu o mesmo com os médicos, os engenheiros, os advogados e os marceneiros. Temos, entretanto, o dever de resguardar as parteiras tradicionais existentes e protegê-las, ao mesmo tempo em que investimos em uma formação profissional consistente, forte e centrada em princípios humanistas. (Do livro "*Entre as Orelhas - Histórias de Parto*" de Ricardo Jones).

No texto acima o autor condena o repasse oral feito pela tradição das Parteiras. Esta forma de repasse é usual no que se refere à transmissão da maior parte dos saberes tradicionais. Afirmar que este repasse não é válido instiga a formulação da seguinte questão: não é válido para quem? Qual é o ponto de referência, qual o tipo de modelo utilizado para afirmar que a transmissão oral do saber não é válida? Para pensarmos neste modelo podemos ir um pouco mais atrás à própria constituição dos saberes e a relação entre o saber moderno, ocidental, racional do mundo “desencantado” (desencantamento do mundo, em termos weberianos) e o saber popular. Encontraremos ali fortes processos de desvalorização e imposição que resoam até os dias atuais (Hall, 2006b).

Podemos dialogar com Thompson (1998a) sobre a referida oralidade para a transferência de conhecimento e sua legitimação, ou seja, é um processo legítimo simbolicamente, coletivamente, produtor de sentidos, tanto pra os indivíduos quanto para o grupo. Vejamos as seguintes palavras de Thompson no que se refere à cultura plebeia.

E a educação formal, esse motor da aceleração (e do distanciamento) cultural, ainda não se interpôs de forma significativa neste processo de transmissão de geração para geração. As práticas e as normas se reproduzem ao longo das gerações na atmosfera lentamente diversificada dos costumes. As tradições se perpetuam em grande parte mediante a transmissão oral, com seu repertório de anedotas e narrativas exemplares. (Thompson, 1998a, p.17-18)

Provavelmente a oralidade é uma característica da resistência da tradição. Resistência não em termos da lógica racional moderna, e sim no sentido de rebeldia em defesa de seus costumes (THOMPSON, 1998a).

As parteiras continuaram o ofício do partejar, ensinando e aprendendo, mesmo com todo processo de Inquisição da Idade Média, atendendo aos partos ainda que por “baixo dos panos” (literalmente e metaforicamente), incutidas muitas vezes de um medo gerado pela perseguição que as fizeram em grande medida esconder o seu ofício publicamente, o que também abriu um campo para criação de símbolos que foram essenciais para a comunicação, para a transmissão do saber e que consequentemente fortaleceram a oralidade. Por exemplo, muitas parteiras não revelavam seu ofício publicamente, e assim ainda acontece com algumas parteiras em algumas regiões do Brasil, o código utilizado para avisar a comunidade que ela atende parto é, *eu corto umbigo*¹¹.

A afirmação de que o processo “direto” de repasse do saber (como sugere o autor do livro *Entre orelhas: histórias de parto* citado acima) apresenta óbvias falhas no que se refere a como este

¹¹ Pesquisa realizada pela pesquisadora Danieli Siqueira Soares com recursos da Bolsa Funarte de produção crítica em culturas populares e tradicionais, ano 2010.

conhecimento sai de uma parteira e chega até a aprendiz, portanto precisa ser transformado em um processo de transmissão através da educação formal, parece não considerar dentre outros fatores os próprios e sérios problemas do modelo formal de educação no Brasil hoje. Em algumas das passagens tenta transparecer que esta formalização das parteiras teria como objetivo garantir um serviço de qualidade elevada, já que *“óbvias falhas que existem em um sistema baseado no aprendizado direto, absorvendo os conhecimentos de outra parteira”* e *“as parteiras assim formadas aprendem as virtudes, mas tendem a manter os defeitos de suas mentoras”*. Mais a frente o autor expõe a seguinte afirmação: *“Inserir a parteria no ensino formal é um destino inquestionável, pois, além das virtudes apontadas acima, pode oferecer um sistema de controle social sobre o trabalho dessas profissionais, através de conselhos e sindicatos”*. Esta colocação representa em parte o interesse da cultura dominante, do saber dito científico em relação ao conhecimento tradicional, ao saber popular, ou seja, controle social. De acordo com Anderson (2004) a escola (formal) é uma das instituições que exercem este papel, vejamos:

Escolas, igrejas, jornais, partidos, associações – que inculcavam nas classes exploradas uma subordinação passiva utilizando um conjunto de ideologias tecidas no passado histórico e transmitidas por grupos de intelectuais ligados à classe dominante. (ANDERSON, 2004:99-100)

A perspectiva acima analisada a respeito do repasse do conhecimento tradicional onde o autor critica a particularidade da experiência das parteiras no que se refere à oralidade parece desconsiderar a multiplicidade dos saberes bem como as inúmeras formas possíveis de repasse destes.

A maioria das parteiras tradicionais pesquisadas¹² utiliza elementos da Tradição, recebidos através do saber popular por suas antepassadas ou mesmo madrinhas ou padrinhos e conhecimentos adquiridos através das influências contemporâneas. Vejamos o exemplo da experiência de uma parteira tradicional de Caruaru-PE: a casa de parto liderada por esta parteira e que está sediada na sua residência medicamentos do posto de saúde, estes medicamentos ela doa às pessoas na comunidade à medida que elas necessitam. Ela também usa os medicamentos para fazer curativos e outros procedimentos. Na casa de parto tem uma enfermeira paramédica que atende a comunidade uma vez por semana, com exame de lâmina pré-natal, exame de mama, orientação para adolescente e entrega de resultado de exames, tudo com a participação da referida parteira. Esta parteira faz curativos, sutura, punção de veia. Realiza este procedimentos junto à comunidade, há muito tempo, desde a criação do Programa de Saúde da Família – PSF naquela localidade.

É importante ressaltar que alguns elementos culturais inclusive os relacionados à técnica científica/acadêmica se mesclam com a Tradição das parteiras, como podemos ver nos exemplos acima. No entanto, estes saberes partem e lógicas distintas. Como dito anteriormente as tradições não são inertes, elas estão em constante transformação, isto é, a cultura a todo o momento é repensada e adquire novos elementos a cada mudança social, econômica, política. A *ecologia dos saberes* propõe que não haja sobreposição entre saberes e que se valorize efetivamente a multiplicidade de formas e conhecimento.

Considerações Finais

Nos termos analisados, o movimento de humanização do parto não é ainda um movimento de libertação, como proposto por Dussel (2000) em uma das suas ideias que tem como base a teologia da libertação, ou seja, ainda está preso às amarras da modernidade reproduzindo modelos eurocêntricos de

¹² Pesquisa realizada pela pesquisadora Danieli Siqueira Soares com recursos da Bolsa Funarte de produção crítica em culturas populares e tradicionais, ano 2010.

hegemonia. No entanto possui uma relevância no sentido rumo a *Trans-modernidade* (Dussel, 2000), visto que chacoalha, de certa forma, as tramas da razão moderna.

Vemos, porém, a necessidade da crítica ao movimento como forma de contribuir para o pensamento que seja capaz de torná-lo eficazmente aliado ao processo de superação de hegemonias presentes na modernidade em especial a *colonialidade do saber* e a *colonialidade do poder*, rumo a um novo projeto de libertação político, econômico, ecológico, pedagógico, religioso, dentre outros, como proposto por Dussel, rumo a descolonialidade.

Para tanto, este artigo aponta como necessária a compreensão da existência da pluralidade de saberes, se afastando assim da tentativa de universalismo do conhecimento rumo a um centro, a uma única lógica, a saber, eurocêntrica, moderna, da razão indolente (SANTOS, 2002). Nesta trilha o debate sobre o conceito de tradição nos é caro, pois nos permite visualizar a multiplicidade de saberes, entendendo que eles podem dialogar fora da esfera hegemônica, e que eles partem de pontos de referência diversos, e seguem rumos as mais diferenciadas possibilidades.

O caso da parteira de Caruaru-PE, que é uma referência na comunidade há cerca de 40 anos representa a possibilidade de se efetivar uma *ecologia de saberes* a partir de um movimento antissistêmico de questionamento e em certa medida resistência. Porém ainda ali se vê a relação hegemônica entre o saber biomédico e o saber popular, bem como o não reconhecimento do último (como por exemplo, o reconhecimento de direito). O Estado através da Secretaria de saúde utiliza a influência que a parteira tem na comunidade, o espaço físico por ela construído e mantido, mas não contribui para manutenção do mesmo, por exemplo. Dentre outras ações que reforçam a lacuna presente entre os diferentes tipos de conhecimentos e práticas.

Compreender os interesses que movem os indivíduos a saírem de si e irem em direção ao outro a partir do prisma da dádiva, que como já citado anteriormente com Godbout (1998) é muito mais complexo e abrangente do que a visão mercantilista do mundo e pode ser um caminho interessante para repensar a lógica dicotômica do mundo moderno. O presente artigo buscou suscitar esta reflexão a partir da relação entre saberes, o científico e o popular, a partir da experiência das parteiras e do movimento de humanização do parto.

O modelo antiutilitarista nos remete à perspectiva da solidariedade, buscando a revalorização da dádiva no contexto da saúde como um todo, entre curador e curado, entre os atores dos diversos campos do conhecimento, que podem se reconstruir a partir de um diálogo pautado na solidariedade e não mais na lógica da apropriação e produção de não-existências.

Referências Bibliográficas

- ADAM, P. e Herslich, C. *Sociologia da doença e da medicina*, São Paulo: EDUSC. 2001.
- ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental: nas trilhas do materialismo histórico*. São Paulo: Boi Tempo Editorial. 2004.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. – São Paulo: Companhia das letras. 1992.
- CARVALHO, José Jorge. *As Duas Faces da Tradição: O Clássico e o Popular na Modernidade Latino Americana*, Série Antropologia, n. 109. Brasília: UnB. 1991.
- DAVIS-FLOYD, R. *The Technocratic, Humanistic, and Holistic Paradigms of Childbirth* In the International Journal of Gynecology and Obstetrics, Vol 75, Supplement No. 1, pp. S5-S23, November, 2001.
- DINIZ, Carmem Simone Grilo. *Humanização da assistência ao parto no Brasil: os muitos sentidos de um movimento* In Ciência & Saúde Coletiva, 10(3); p. 627-637, 2005.
- DUSSEL, E. *Europa, modernidad y eurocentrismo*. In Lander (Org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/dussel.rtf> .

- FLEISCHER, Soraya. *Parteiras, buchudas e aperreios: uma etnografia do cuidado obstétrico não oficial na cidade de Melgaço, Pará*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2011.
- FOUCALT, Michel. *Arqueologia do saber*. – Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2008.
- GODBOUT, J. T. *Introdução à dádiva*. Rev. bras. Ci. Soc. v. 13 n. 38 São Paulo Out. 1998.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva e Guarcira L. Louro. Ed: DP&A. 2006a.
- _____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Org. Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006b. <http://www.google.com.br/>
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. - Tradução: Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 2003.
- LUZ, Madel T. *Natural, racional, social: Razão médica e racionalidade científica moderna*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- LUZES, Eleanor Madruga. *A necessidade do ensino da ciência do início da vida*. Tese Doutorado em Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, Instituto de Psicologia 2007.
- MARTINS, P.H. *Contra a desumanização da medicina*. Petrópolis: Vozes. 2003
- PIGNARRE, P. *O que é o medicamento? Um objeto estranho entre ciência, mercado e sociedade*, São Paulo: Editora 34. 1999.
- SANTOS, B.S. Para uma Sociologia das Ausências e uma Sociologia das Emergências. In Revista crítica de ciências sociais 63, outubro de 2002.
- SANTOS, B.S. Para Além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In Revista Novos Estudos 79, novembro 2007.
- SIQUEIRA, D. *Secular state x spiritualized knowledge: Reflections on the practices of traditional midwives in Brazil and its rightful place*. In ISA FORUM, Abstract book, Buenos Aires, 2012.
- THOMPSON, Edward P. *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998a.
- THOMPSON, J. B. *Ideologia e cultura moderna: teoria crítica na era dos meios de comunicação de massa*. 2ª edição, Rio de Janeiro: Vozes. 1998b.