



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO TOCANTINS/CAMETÁ  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CULTURA  
MESTRADO ACADÊMICO EM EDUCAÇÃO E CULTURA

VERALÚCIA DE ARAÚJO QUARESMA

**MEMÓRIAS E SABERES DAS BENZEDEIRAS E/OU PARTEIRAS QUILOMBOLAS  
DA COMUNIDADE DO ITACURUÇÁ - ABAETETUBA/PARÁ.**

CAMETÁ-PA  
2021

VERALÚCIA DE ARAÚJO QUARESMA

**MEMÓRIAS E SABERES DAS BENZEDEIRAS E/OU PARTEIRAS QUILOMBOLAS  
DA COMUNIDADE DO ITACURUÇÁ - ABAETETUBA/PARÁ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura da Universidade Federal do Pará - Campus Tocantins - como requisito para a obtenção do título de mestre em Educação e Cultura.

Linha de pesquisa: Políticas e Sociedades  
Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Mara Rita Duarte.

CAMETÁ-PA  
2021

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD  
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará  
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)**

---

Q1m Quaresma, Veralúcia de Araújo.  
Memórias e Saberes das Benzedadeiras e/ou Parteiras  
Quilombolas da Comunidade de Itacuruçá Abaetetuba/Pará. /  
Veralúcia de Araújo Quaresma. — 2021.  
89 f. : il. color.

Orientador(a): Prof<sup>a</sup>. Dra. Mara Rita Duarte de Oliveira  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará,  
Campus Universitário de Cametá, Programa de Pós-Graduação em  
Educação e Cultura, Cametá, 2021.

1. Saberes tradicionais; . 2. Cuidado de si;. 3. Parteiras  
e/ou Benzedadeiras.. I. Título.

CDD 016.37

---

VERALÚCIA DE ARAÚJO QUARESMA

**MEMÓRIAS E SABERES DAS BENZEDEIRAS E/OU PARTEIRAS QUILOMBOLAS  
DA COMUNIDADE DO ITACURUÇÁ - ABAETETUBA/PARÁ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura da Universidade Federal do Pará - Campus Tocantins - como requisito para a obtenção do título de mestre em Educação e Cultura.

Linha de pesquisa: Políticas e Sociedades  
Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Mara Rita Duarte.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Mara Rita Duarte (Orientador)  
Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC/UFPA)  
Programa de Pós-Graduação em Interdisciplinar em Humanidades (POSIH/UNILAB)

---

Prof<sup>a</sup> Eraldo Souza do Carmo (Examinador Interno)  
Programa de Pós-Graduação em Educação e Cultura (PPGEDUC/UFPA)

---

Profa. Dra. Rosângela do Socorro Nogueira de Souza (Examinador Externo)  
Universidade Federal do Pará (PPGCIT/UFPA)

Aos meus pais, exemplos de luta e persistência,  
por dedicarem sua vida ao trabalho, almejando sempre  
o meu bem-estar, e por acreditarem no meu potencial.

Às minhas queridas filhas, Danúbia e Karolyne, pelo amor, dedicação,  
companhia e por compartilharem seu tempo comigo,  
sempre me incentivando a continuar, quando eu mesma pensava em desistir.

Ao meu esposo, José Maria, pelo companheirismo e compreensão.

## AGRADECIMENTOS

A Deus, pela minha vida e por ter proporcionado-me momentos de construção de saberes e novos aprendizados, colocando-me diante de grandes desafios, os quais me instigaram a avançar e a superá-los.

A todas as mulheres quilombolas, parteiras e/ou benzedeiras, defensoras e protetoras da vida, guardiãs de ricos saberes, que, incansavelmente, ajudaram-me a realizar esta pesquisa.

Aos colegas do Grupo de Estudos e Pesquisas Memória, Formação Docente e Tecnologia (GEPEME/UFPA), que proporcionaram bons diálogos, momentos formativos de muito aprendizado, fundamentais para minha formação intelectual.

À minha orientadora, professora Dra. Mara Rita Duarte de Oliveira, exemplo de determinação, compromisso e disciplina, sempre com contribuições e direcionamentos essenciais para a minha vida acadêmica.

Aos meus pais, Mesaque de Carvalho Araújo e Virgília Couto Maciel Araújo, e demais familiares, que compreenderam minha ausência durante o percurso acadêmico, bem como o incentivo para não desistir.

Aos professores e colegas da turma de mestrado em Educação e Cultura (PPGEDUC/2019), que propiciaram bons diálogos e excelentes contribuições durante as reflexões

## RESUMO

A presente dissertação tem como objeto de estudo os Saberes Tradicionais das Benzedeadas e/ou Parteiras quilombolas de Itacuruçá – Abaetetuba/Pará, aborda o processo de benzer e/ou parturir. Com o intuito de compreender o processo de construção da aprendizagem dos saberes tradicionais. Para empreender o trabalho, utilizamo-nos de uma abordagem qualitativa, com uma metodologia baseada na história oral com recursos etnográficos. Como aporte teórico, fundamenta-se em autores, como: Charlot (2000); Portelli (1997); Pinto (2002); Geertz (1989); Le Goff (1990); Quintana (1985), autores que discutem sobre a compreensão da temática e dentre outras referências que serão utilizadas. Aplicamos como instrumento da pesquisa entrevistas, a partir de um roteiro de questões. E ao problematizarmos sobre como essas mulheres construíram ou se apropriaram desses saberes da prática de benzer e/ou parturir em domicílio e como se dá esse processo? Identificamos que essas práticas são vistas como uma vocação, um dom recebido de Deus, para ajudar e cuidar de outras mulheres. Os estudos nos apontam que as práticas de benzer e/ou parturir são aprendizados construídos dentro do âmbito familiar e são considerados pelos sujeitos da pesquisa como uma forma de resistir e existir, que também há uma forte ligação desses sujeitos com um transcendente. E nesse viés da construção e aprendizado desses saberes, logo identificamos que existe uma desvalorização desses conhecimentos tradicionais das práticas de benzer e/ou parturir na contemporaneidade, por parte das novas gerações com isso uma diminuição do número de benzedeadas e/ou parteiras, que esses saberes estão ameaçados na comunidade. Fatos que os sujeitos da pesquisa atribuem ao avanço da medicina, da tecnologia e o acesso à informação e ao conhecimento científico.

**Palavras-chave:** Saberes Tradicionais. Cuidado de si. Parteiras e/ou Benzedeadas.

## ABSTRACT

This dissertation has as its object of study the Traditional Knowledge of Quilombola Benzedeiras and/or Midwives from Itacuruçá – Abaetetuba/Pará, addresses the process of blessing and/or giving birth. In order to understand the construction process of learning traditional knowledge. To undertake the work, we used a qualitative approach, with a methodology based on oral history with ethnographic resources. As a theoretical contribution, it is based on authors such as: Charlot (2000); Portelli (1997); Pinto (2002); Geertz (1989); Le Goff (1990); Quintana (1985), authors who discuss the understanding of the theme and among other references that will be used. We applied interviews as a research instrument, based on a script of questions. How did these women build or appropriate this knowledge of the practice of blessing and/or giving birth at home and how does this process take place? We identified that these practices are seen as a vocation, a gift received from God, to help and care for other women. Studies show us that the practices of blessing and/or giving birth are learning built within the family context and are considered by the research subjects as a way of resisting and existing, that there is also a strong connection between these subjects and a transcendent. And in this bias of construction and learning of this knowledge, we soon identified that there is a devaluation of this traditional knowledge of the practices of blessing and/or giving birth in contemporary times, by the new generations, with this a decrease in the number of healers and/or midwives, that these knowledge is threatened in the community. Facts that the research subjects attribute to the advancement of medicine, technology and access to information and scientific knowledge.

**Keywords:** Traditional Knowledge; Take care of yourself; Midwives and/or Benzedeiras.

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 – RAMAL SANTO EXPEDITO; ACESSO À COMUNIDADE DE ITACURUÇÁ/ILHINHA.....	25
FIGURA 2 – FÁBRICA DE MONTARIAS.....	26
FIGURA 3 – RABUDO, MEIO DE TRANSPORTE UTILIZADO NA COMUNIDADE DE ITACURUÇÁ. ....	26
FIGURA 4 – OLARIA BAIXO ITACURUÇÁ.....	28
FIGURA 5 – IGREJA CATÓLICA: COMUNIDADE NOSSA SENHORA DE NAZARÉ (ALTO ITACURUÇÁ).....	29
FIGURA 6 – IGREJA EVANGÉLICA: COMUNIDADE IGARAPÉ SÃO JOÃO – MÉDIO ITACURUÇÁ.....	29
FIGURA 7 – IGREJA CATÓLICA: COMUNIDADE NOSSA SENHORA DO PAU-PODRE.....	29
FIGURA 8 – TEMPLO CENTRAL DA IGREJA EVANGÉLICA ASSEMBLEIA DE DEUS – MÉDIO ITACURUÇÁ. ....	29
FIGURA 9 – ESCOLAS NO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DE ITACURUÇÁ.....	31
FIGURA 10 – CRAS (CENTRO DE REFERÊNCIA DE AÇÃO SOCIAL/QUILOMBOLA).....	32
FIGURA 11 – TENDAL DE PLANTAS MEDICINAIS.....	41
FIGURA 12 – D. ROSALINA (ROSA) DANÇANDO A SIMBOLADA.....	58
FIGURA 13 – ANTIGA CASA GRANDE: SANTA MARIA (ALTO ITACURUÇÁ).....	59
FIGURA 14 – ALTAR DAS IMAGENS SACRAS/ “SANTA MARIA”.....	61
FIGURA 15 – IMAGENS SACRAS CULTUADAS POR D. TEREZA.....	65
FIGURA 16 – D. HELENA (PARTEIRA).....	67
FIGURA 17 – TRIÂNGULO DA BÊNÇÃO.....	76

## LISTA DE QUADROS

QUADRO 01 – IDENTIFICAÇÃO DOS SUJEITOS DA PESQUISA E SUAS RESPECTIVAS ATIVIDADES.....	21
QUADRO 02 – MULHERES COM EXPERIÊNCIA DE TER FILHOS EM CASA.....	21
QUADRO 03 – PLANTAS MEDICINAIS E TRATAMENTO TERAPÊUTICO .....	40

## **LISTA DE SIGLAS**

ADCT – Atos das disposições Constitucionais transitórias.

AMIA – Associação dos Moradores das Ilhas de Abaetetuba.

APTIM – Associação de Parteiras da Ilha do Marajó.

ARQUIA – Associação dos Remanescentes Quilombolas das Ilhas de Abaetetuba.

CPT – Comissão Pastoral da Terra.

CRAS – Centro de Referência da Assistência Social.

INTERPA – Instituto de Terras do Pará.

UNICEF – Fundo das Nações Unidas para a Infância.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
<b>CAPÍTULO I .....</b>	<b>17</b>
<b>PERCURSOS METODOLÓGICOS E OS CAMINHOS DA PESQUISA: ASPECTOS LATENTES DOS SUJEITOS .....</b>	<b>17</b>
1.1 LÓCUS DA PESQUISA: UM TERRITÓRIO DE SABERES.....	24
<b>CAPÍTULO II.....</b>	<b>33</b>
<b>OS MÚLTIPLOS SABERES DA RESISTÊNCIA.....</b>	<b>33</b>
2.1 SABERES TRADICIONAIS.....	34
2.2 SABERES DA EXPERIÊNCIA DAS MULHERES BENZEDEIRAS E/OU PARTEIRAS/ITACURUÇÁ. ....	37
2.3 SABERES DE PERTENÇA .....	38
2.4 SABERES SOBRE O USO DAS PLANTAS MEDICINAIS .....	40
2.5 SABERES DA BENZEÇÃO .....	42
<b>CAPÍTULO III.....</b>	<b>48</b>
<b>A TRADIÇÃO DE BENZER E/OU PARTURIAR: UM CAMINHO HISTÓRICO PERCORRIDO POR MULHERES NEGRAS DO QUILOMBO DE ITACURUÇÁ .....</b>	<b>48</b>
3.1 AS VOZES DA MEMÓRIA: NAS NARRATIVAS DA RESISTÊNCIA .....	56
3.2 O CUIDADO DE SI E DO OUTRO .....	71
3.3 O ATENDIMENTO E OS CAMINHOS DA CURA DOS POVOS TRADICIONAIS QUILOMBOLAS. ....	74
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>81</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>83</b>
<b>APÊNDICES.....</b>	<b>87</b>

## INTRODUÇÃO

A presente dissertação, intitulada Memórias e Saberes das Benzedeadas e/ou Parteadas Quilombolas de Itacuruçá, discorre sobre o processo de construção da aprendizagem dos saberes tradicionais do ato de benzer e/ou parturir das mulheres benzedeadas que realizam práticas de assistentes de parto na Comunidade Quilombola de Itacuruçá – Abaetetuba/Pará.

Nesse sentido, entendemos que as comunidades quilombolas estabelecem uma certa relação com a natureza, atrelada a uma dependência inerente à sua sobrevivência. Esse fato desenvolve-se na proporção em que esses sujeitos compreendem sua relação com a forma de organização, vivências, experiências e construção de saberes, criando, assim, uma cultura própria nesse lugar, uma constituição de conhecimentos que sustentam ou mantêm sua dinâmica cotidiana dentro da comunidade do território quilombola.

Os saberes tradicionais configuram-se como elementos primordiais deste estudo, pois nos remetem à reflexão de como se constroem, dentro dos conhecimentos empíricos, práticas, crenças e costumes, numa inovação da tradição, tornando-se um valioso patrimônio cultural da população quilombola, numa compreensão de que não importa o quanto a ciência tenha evoluído, os saberes tradicionais persistem e se fazem presentes no território quilombola. O referencial teórico está fundamentado e construído a partir das literaturas que dialogam com o tema, a saber: Portelli (1997); Pinto (2002); Geertz (1989); Le Goff (1990); e, Quintana (1985), dentre outras referências que serão utilizadas.

Partindo desse pressuposto, o objeto de estudo são os saberes tradicionais, presentes nas vivências dessas mulheres nas práticas de benzer e/ou parturir. Nesse viés, o problema de pesquisa que pretendemos desenvolver está voltado para a seguinte compreensão: Como essas mulheres construíram ou se apropriaram desses saberes da prática de benzer e/ou parturir em domicílio e como se dá esse processo? Para responder a esses questionamentos, a pesquisa tem como objetivo geral: Analisar o processo de construção do aprendizado da prática de benzer e/ou parturir pelas parteadas na Comunidade Quilombola de Itacuruçá. E como objetivos específicos: Identificar quais os saberes tradicionais no processo de construção do aprendizado da prática de benzer e/ou parturir pelas parteadas na Comunidade Quilombola de Itacuruçá; investigar como ocorre a prática do ato de benzer e/ou parturir no momento de assistência aos partos em domicílio na comunidade de Itacuruçá; perceber como esses saberes tradicionais de parturir são assimilados pela Comunidade de Itacuruçá.

As motivações em pesquisar sobre o tema é fruto de nossas vivências e experiências profissionais dentro do CRAS QUILOMBOLA (Centro de Referência de Assistência Social),

que é uma unidade de proteção social básica do SUAS (Sistema Único de Assistência Social), que tem por objetivo prevenir a ocorrência de situações de vulnerabilidades e riscos sociais nos territórios, por meio do desenvolvimento de potencialidades e aquisições do fortalecimento de vínculos familiares e comunitários e da ampliação do acesso aos direitos de cidadania, no período de 2009 a 2013, na função de coordenadora, em um momento de escuta do grupo de convivência de mulheres negras, em que os relatos e narrativas dessas habilidades das práticas de benzer e/ou parturiar vêm à tona.

E ao fazer uma reflexão sobre esses saberes tradicionais existentes na comunidade, percebemos a ausência de bibliografias e estudos sobre as benzedeiros nesse território quilombola de Itacuruçá, fato que nos instigou a registrar esses elementos da cultura e da história, seus artefatos e o que consideramos relevante, um marco no processo histórico de construção identitária da comunidade e a realidade social em que foi concebida, num entrelaçar de conhecimentos que tecem os saberes rústicos da terra e dos quilombos, que se juntam a uma mística que contagia e traz uma magia que envolve a vivência dessas mulheres, sujeitos e protagonistas de sua própria história.

E saber como essa manifestação cultural ainda acontece ou é praticada pelos sujeitos da pesquisa, que transformações ou influências têm ocorrido, quem são as pessoas que hoje atuam diretamente na manutenção dessa tradição, entre vários outros aspectos relativos à existência desse patrimônio cultural, é de suma importância para a ressignificação da memória e da história, haja vista que a preservação do patrimônio histórico-cultural, bem como esse processo de discussões, é fundamental para a compreensão da construção social desses indivíduos.

Os sujeitos da pesquisa permitiram sua identificação nominal neste trabalho. São mulheres negras quilombolas que desempenham várias atividades, como: agricultura, com a produção de farinha de mandioca, manejo e extração de açaí; afazeres domésticos, são mães, esposas, avós; vivem, também, de benefícios sociais e aposentadoria, e, em alguns casos, são responsáveis pelo sustento da casa. Mulheres que, com seus saberes tradicionais e culturais, são incumbidas de cuidar da saúde de sua família e do bem-estar dos recém-nascidos e parturientes na Comunidade Quilombola de Itacuruçá.

Nesse sentido, acreditamos que investigar acerca de tal temática é extremamente relevante, se considerarmos que essas práticas vivenciadas na comunidade podem ter significados, sentidos diversos, tanto para o povo quilombola de Itacuruçá quanto para a sociedade e a comunidade acadêmica. O referido estudo poderá contribuir, também, para se pensar a vivência e organização social de povos tradicionais na Amazônia paraense, assim como rememorar, documentar esses saberes tradicionais, publicizar e difundir na comunidade de

Itacuruçá, por meio das escolas, ONGs, igrejas, incorporando as experiências populares, expressas nas vivências sociais de seus atores, aos saberes escolares, constituídos em currículos escolares e em práticas docentes, uma vez que a escola não deve ser apenas um ambiente de aplicação ou transmissão de conhecimentos, mas, também, espaço de discussão, reflexão e construção de saberes, onde as culturas agenciam-se e entrelaçam-se, proporcionando um diálogo entre os saberes e significando o patrimônio cultural da comunidade de Itacuruçá.

A memória é onde cresce a história, que, por sua vez, a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro. Devemos proceder de forma que a memória coletiva auxilie para a libertação e não para a servidão dos homens, aponta Le Goff (1990, p. 471). Nessa tendência, a memória coletiva apresenta-se como forma de libertação dos coletivos marginalizados, e, por meio dela, podemos ir além da história, no caso, aqui, das mulheres parteiras e/ou benzedeadas, buscando as nuances dessa memória por intermédio da reminiscência, nas narrativas e vivências desses sujeitos pesquisados.

As imagens do passado legitimam uma ordem social no presente (...) as nossas experiências do presente dependem em grande medida do conhecimento que temos do passado, com representações que servem, normalmente, para autenticar a ordem social vigente. E, contudo, essas questões, ainda que verdadeiras, são insuficientes quando colocadas dessa forma (CONNERTON, 1999, p. 3).

O autor busca responder questões referentes às populações consideradas minorias. E, neste estudo, essas indagações serão utilizadas para a compreensão do processo de construção do ato de benzer e/ou parturir, que apresenta as benzedeadas junto às práticas de assistente de partos na Comunidade Quilombola de Itacuruçá, onde se faz necessária essa inter-relação de conhecimentos, independente do tempo.

O presente estudo está estruturado em três capítulos: O Capítulo I versa sobre os Percursos metodológicos e os Caminhos da pesquisa: Aspectos dos sujeitos; apresentar-se-á os caminhos percorridos durante a busca, o lócus da pesquisa e a dinâmica sociocultural da comunidade, desempenhada pelos sujeitos da investigação, as benzedeadas e/ou parteiras, com ênfase nos saberes tradicionais, as motivações e questões norteadoras, com o objetivo de proporcionar ao leitor uma leitura clara, a fim de favorecer a compreensão do estudo. O Capítulo II discorre a respeito dos Múltiplos Saberes da Resistência, que se referem aos saberes tradicionais e abarcam uma diversidade de conhecimentos que dialogam entre si, na intenção de analisar as dimensões culturais da religiosidade e costumes sociais entre os detentores das práticas de benzer e os sujeitos beneficiários, considerando esses saberes como prática educativa, no que diz respeito ao papel que desempenham, à aprendizagem que ocorre, à fé que

exercitam e aos materiais e elementos utilizados no exercício dessa atividade; compreender a construção desses conhecimentos na vertente da sabedoria popular, procurando entender como as pessoas enfrentam seus desafios e as formas que criam para superá-los. O capítulo III disserta sobre A tradição de benzer e parturir: Um caminho percorrido por mulheres negras do quilombo de Itacuruçá. Nesse capítulo, pretende-se buscar e conceber o processo de construção desse aprendizado na vida desses sujeitos, e realizar uma reflexão sobre suas narrativas e o percurso sócio-histórico de mulheres negras que, a partir de seus saberes tradicionais, cuidam de si e do outro, e potencializam suas práticas de benzer e/ou parturir como forma de resistência.

Nessa perspectiva, pretendemos aguçar o leitor a nos acompanhar nesta dinâmica de compreender este estudo, desvelando os processos de construção dos saberes tradicionais, dando ênfase à sua importância e contribuição na comunidade dentro do território Quilombola de Itacuruçá.

## CAPÍTULO I

### PERCURSOS METODOLÓGICOS E OS CAMINHOS DA PESQUISA: ASPECTOS LATENTES DOS SUJEITOS

Este capítulo irá apresentar os caminhos metodológicos percorridos na realização da pesquisa e apontar sua trajetória com o intuito de alcançar os objetivos propostos. Nesse sentido, procuramos estabelecer uma proximidade entre os caminhos metodológicos percorridos e os elementos da investigação, os registros das informações, análises e interpretações, propiciando contínuas reflexões sobre o tema estudado, constituintes que nos instigam a buscar, a partir das narrativas das benzedeadas e/ou parteiras, respostas que serão o nosso fio condutor para este estudo.

Como base para a pesquisa realizada, a história oral, com elementos etnográficos, é escolhida como forma de subsidiar e dar sustentação aos estudos sobre as práticas de benzer e/ou parturir, contemplando o processo desse aprendizado e o papel social desempenhado por essas parteiras e/ou benzedeadas. Tal metodologia nos ajuda a analisar os discursos dessas mulheres e a refletir a respeito de suas memórias, componentes que as tornam sujeitos de suas histórias.

Nessa lógica, os elementos etnográficos (observação, trabalho de campo, uso de imagens etc.) nos auxiliarão a percorrer as trilhas dos saberes tradicionais, culturais e das relações étnico-raciais, para compreender a complexidade e a riqueza da diversidade cultural presentes na memória e história da comunidade de Itacuruçá, em especial das mulheres negras, parteiras e/ou benzedeadas.

Trabalhar com a história oral requer conhecimento teórico-metodológico, pois as narrativas são carregadas de sentimentos, emoções, fazendo-se necessários outros olhares, outras ciências, para compreender e justificar determinados comportamentos, modos de vida e atitudes. Sob essa tendência metodológica, no que diz respeito aos fundamentos teóricos, partiu-se do princípio das interações teóricas entre as narrativas contadas pelas mulheres benzedeadas e/ou parteiras e sua representatividade social na comunidade.

O foco principal da pesquisa é analisar o processo de construção da aprendizagem dos saberes tradicionais das atividades de benzer e/ou parturir das benzedeadas que realizam o papel de assistente de partos na Comunidade Quilombola de Itacuruçá, e como ocorrem ou se concebem atualmente as práticas das benzedeadas e/ou parteiras dentro da comunidade, numa demonstração de que ainda temos muito a assimilar nos debates que discutem a respeito das

mulheres benzedeadas e/ou parteiras, que protagonizam uma história de luta, força e coragem, com possibilidades de serem reconhecidas pela sociedade, a partir das práticas sociais organizadas que envolvem saberes tradicionais dentro do espaço onde atuam, reconhecendo esses rituais, também, como forma de resistência que se constrói na experiência, a fim de garantir a manutenção da vida. Numa contribuição sobre saberes tradicionais, Alonso (2005) profere que:

Saberes tradicionais são conjuntos complexos que se apoiam na tradição, na observação e na utilização dos processos e recursos biológicos. Correspondem a concepções integrais da relação sociedade/natureza e exprimem-se e sistematizam-se através de mitos, rituais, narrações de caráter oral e práticas relacionadas com sistemas de ordem ambiental e de saúde, com instituições e regulamentos estabelecidos para lhe acender e para os aplicar, aprender e transmitir. A natureza é valorizada de forma diversa segundo as condições e situações que com ela interagem e através de formas de perceber, representar, usar e inter-relacionar-se com as entidades não humanas (ALONSO, 2005, p. 296).

O conjunto desses saberes é peculiar às comunidades do campo, e caracteriza-se pelas experiências vividas, fazendo-se uma interligação da natureza com o sobrenatural, em que se utiliza a oralidade como forma de transmissão desses conhecimentos. A história oral, com elementos etnográficos, utilizados nesta investigação, consolidou-se no trabalho de campo, priorizado por compreendermos que ele “se apresenta como uma possibilidade de conseguirmos não só uma aproximação com aquilo que desejamos conhecer e estudar, mas, também, de criar um conhecimento, partindo da realidade presente no local” (MINAYO, 2001, p. 51). Tudo se processou mediante as técnicas de coleta de dados, observação em lócus, por intermédio do processo de escuta, aplicação de roteiro de entrevista para coletar informações, no intuito de confrontar dados e evidências para sustentação de ideias e embasamento teórico, a fim de perceber como os sujeitos da pesquisa lidam com os saberes e como acontece a relação identitária e de pertencimento desses indivíduos em relação às suas práticas.

A utilização dos elementos da abordagem etnográfica justifica-se pela necessidade de compreender como as benzedeadas e/ou parteiras constroem seus saberes dentro de um espaço quilombola. A esse respeito, Geertz (1989) enfatiza que:

Praticar etnografia não é somente estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, o que define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma “descrição densa” (GEERTZ, 1989, p. 15).

Contudo, este estudo requer o conhecimento da dimensão empírica dos sujeitos em meio à comunidade, os quais se tornam imprescindíveis para a pesquisa, além disso, fez-se indispensável uma aproximação mais íntima com os indivíduos da pesquisa, por meio de

diálogos com 04 parturientes sobre a importância das práticas das parteiras na comunidade, com o propósito de construir, durante o desenvolvimento deste trabalho, uma reflexão ampla entre quem cuida e quem é cuidado, entre o saber formal e o saber informal e suas relações na prática da cultura popular, no que diz respeito à prática de benzer e/ou parturiar. A partir desse entendimento, acredita-se que a história oral como caminho metodológico desta proposta de pesquisa, mediante as narrativas dos sujeitos, nos dará a possibilidade de analisar os aspectos subjetivos de cada indivíduo da pesquisa, uma vez que a história oral, segundo Thompson (1992):

Pode devolver às pessoas que fizeram e vivenciaram a história, um lugar fundamental, mediante suas próprias palavras; a história oral é um processo construído em torno de pessoas. Ela lança a vida para dentro da própria história e isso alarga seu campo de ação. Admite heróis vindos não dentre os líderes, mas dentre a maioria desconhecida. [...]. Traz a história para dentro da comunidade e extrai a história de dentro da comunidade. Ajuda os menos privilegiados, especialmente os idosos, a conquistar dignidade e autoconfiança. Propicia o contato – e, pois, a compreensão – entre classes e gerações. E para cada pesquisador que partilha das mesmas intenções, ela pode dar um sentimento de pertencer a determinado lugar e a determinada época (THOMPSON 1992, p. 44).

Nessa vertente, é explícita a importância da história oral e a preocupação que ela tem com o que é significativo para a compreensão da sociedade. Pode, ainda, problematizar e apreender a realidade de determinados grupos e dar visibilidade a eles; para isso, propõe-se uma pesquisa que irá contribuir e ser útil na reflexão de possíveis (re) configurações culturais, existenciais e educacionais na Comunidade Quilombola de Itacuruçá, valorizando o seu patrimônio cultural.

Os instrumentos de coleta de dados realizaram-se mediante entrevistas, por meio da utilização de roteiro de perguntas para os sujeitos da pesquisa; as indagações abordaram tópicos que nortearam o eixo principal dos diálogos, como: perfil, nome, idade, escolaridade, tempo de atuação nas práticas de benzer e/ou parturiar e questões específicas de suas atividades, com o propósito de conhecer quem são as benzedeadas e/ou parteiras, seu desempenho dentro da comunidade, como se deu esse aprendizado no atendimento a essas mulheres e que transformações ocorreram. Realizamos registros fotográficos, anotações e gravações de áudio, no intuito de reunir informações mais precisas que nos possibilitem o entendimento a respeito de como ocorreu esse processo de benzer e/ou parturiar.

Estabelecendo um diálogo aberto, deixando-os bem à vontade, para, dessa maneira, alcançar sua confiança. Até por entender que falar de si, de sua subjetividade, escolhas, crenças, costumes, nem sempre é fácil, pois requer confiança no pesquisador, por conta dos “medos” e

“vergonha” que sentem em virtude do preconceito por parte de algumas pessoas a respeito desses saberes tradicionais.

As entrevistas com as mulheres benzedoras e/ou parteiras foram realizadas durante o dia, em razão das dificuldades de acesso à comunidade, por uma questão de mobilidade geográfica, a saber: maré baixa, estradas sem iluminação, a insegurança com o transporte utilizado (moto e rabudo). As visitas foram pré-agendadas, algumas com lideranças da comunidade, outras feitas pessoalmente, o que nos ajudou no planejamento e organização de ambas as partes, não comprometendo a rotina dos envolvidos. Vale ressaltar que a forma como nos acolheram foi algo muito marcante, o reconhecimento, o carinho e a alegria de todos nos instigou mais ainda à dedicação da pesquisa.

A escolha dos entrevistados aconteceu mediante as contribuições e os papéis sociais executados na comunidade, considerando suas experiências, maior tempo de atuação, por meio de suas práticas em realizar partos em casa e benzer, pessoas ligadas diretamente a essas habilidades, realizando um levantamento preliminar desses sujeitos que fazem parte da comunidade nesse território.

Também, no decorrer da pesquisa, consideramos importante entrevistar mulheres que tiveram filhos em casa, assistidas por parteiras, levando em conta as que geraram mais filhos, na convicção de que, dessa forma, teríamos a oportunidade não somente de ouvir as parteiras e/ou benzedoras, mas as parturientes auxiliadas por elas.

A representatividade social dessas mulheres dentro da comunidade nos orienta a elaborar e compreender suas condutas, práticas e comportamentos, e nos ajudam a considerar o conhecimento comum como legítimo, conforme versa Moscovici (1981):

Representações sociais são o conjunto de conhecimentos, opiniões e imagens que nos permitem evocar um dado acontecimento, pessoa ou objeto. Estas representações são resultantes da interação social, pelo que são comuns a um determinado grupo de indivíduos (MOSCOVICI, 1981, p.41 ).

Os conhecimentos e experiências repassados por essas mulheres nos auxiliam, por meio das representações sociais, a refletir suas identidades e as especificidades de cada uma, facilitando-nos a construção de uma imagem daquilo que simbolizam dentro da comunidade, dando um novo sentido mediante as informações recebidas.

É interessante destacar a acolhida, a atenção e a receptividade calorosa das mulheres quilombolas benzedoras e/ou parteiras, e seus familiares, aos pesquisadores, o que favoreceu nosso diálogo, a investigação da dinâmica cultural e das condições de vida, bem como o

esclarecimento de possíveis modelos de resistência às formas de opressão e discriminação referentes às suas crenças, saberes e seu modo de vida.

Os sujeitos foram identificados pelo próprio nome, todas do sexo feminino<sup>1</sup>, que tiveram suas falas registradas, sempre reconhecidas pelas suas próprias identidades (nome), conforme seu consentimento. É importante frisar que nessa região de Itacuruçá temos mulheres e homens que benzem, já a prática de parturir nessa localidade é realizada somente pelo sexo feminino.

Os sujeitos deste estudo, conforme descritos nos quadros 1 e 2 compõem-se de 03 (três) parteiras, 01 (uma) Parteira/Benzedeira, 01 (uma) Benzedeira, e 04 (quatro) parturientes.

QUADRO 01 – Identificação dos sujeitos da pesquisa e suas respectivas atividades

NOME	ATIVIDADE	IDADE	RELIGIÃO	SANTO/PROTETOR
Maria Margarida Maciel.	Parteira	55 anos	Evangélica	Deus
Helena Brandão Pinheiro.	Parteira	80 anos	Católica	São Jorge
Tereza Afonso de S. Maciel.	Parteira	95 anos	Católica	N. Sra. do Parto e São Raimundo (advogado das mulheres).
Ana Ferreira Silva.	Benzedeira /Curandeira	58 anos	Católica	São Benedito Jesus
Rosalina dos Santos Costa.	Parteira/ benzedeira	87 anos	Católica	São Sebastião.

Fonte: Elaborado pela autora.

QUADRO 02 – Mulheres com experiência de ter filhos em casa

Nº	NOME	ATIVIDADE	IDADE	Nº FILHOS		
				Quantidade	Assistida/parteira	Hospital
01	Izolina Gomes	Doméstica	47 anos	08	08	-
02	Iracema Nery	Agricultora	50 anos	13	09	04
03	Santana Pereira Gomes	Aposentada	77 anos	15	11	04
04	Maria Santana Nery	Agricultora	69 anos	11	09	02

Fonte: Elaborado pela autora.

Os momentos vivenciados com os sujeitos da pesquisa nos proporcionaram a reflexão sobre o papel social executado por essas mulheres, não somente como parteiras e/ou benzedeiras, mas como participantes de outras atividades religiosas e do lar. O estudo aponta como esses saberes tradicionais vêm se construindo e como são direcionados por essas mulheres, subsidiando a fundamentação teórica desta investigação.

<sup>1</sup> Importante destacar que no decorrer da pesquisa encontramos dois benzedores do sexo masculino, que também ouvimos, mas não inserimos suas narrativas neste trabalho.

As comunidades antigas possuem memórias e saberes tradicionais que lhes permitem transcender, articulando-se socialmente e interagindo com outros povos no seu entorno. São conhecimentos conectados com seus significados, coletivamente partilhados. Isso nos leva, enquanto pesquisadores, a nos empenhar em compreender esses processos de construção dos saberes tradicionais, que se perpetuam ao longo dos anos, mas que, devido às fragilidades vivenciadas, correm o risco de se perderem.

Nessa perspectiva, é imprescindível dar voz a essas mulheres benzedeadas e/ou parteiras da comunidade de Itacuruçá, por meio da história oral, a qual contribuirá para dar visibilidade ao desempenho dos papéis sociais desses sujeitos, num processo de reconstrução nas práticas de cuidar de outras mulheres, legitimando a sua participação e colaboração na comunidade, mesmo diante das mudanças e transformações ocorridas na ciência, na medicina obstétrica em relação ao nascimento, no parto humanizado e no cuidado às parturientes.

Nesse contexto, acredita-se que a história oral é um recurso metodológico que auxiliará na organização e construção das narrativas dessas mulheres benzedeadas e/ou parteiras, destacando-se o trabalho de Thompson (1998), ao dissertar que “A história oral devolve a história às pessoas em suas próprias palavras. E ao lhes dar um passado, ajuda-as também a caminhar para um futuro construído por elas mesmas”. De acordo com essa concepção, Bosi afirma que:

A memória do indivíduo depende do seu relacionamento com a família, com a classe social, com a escola, com a Igreja, com a profissão; enfim, com os grupos de convívio e os grupos de referência peculiares a esse indivíduo (BOSI, 2007, p. 54).

Segundo a autora, o envolvimento do sujeito com os diversos grupos sociais traz experiências vividas que constituem suas memórias, presentes nas narrativas dos entrevistados, e são carregadas de lembranças, fruto de suas vivências. Por conseguinte, visando destacar as vivências e experiências dos sujeitos pesquisados, em que, conforme Minayo (1993):

A pesquisa qualitativa responde a questões muito particulares. Ela se preocupa, nas ciências sociais, com um nível de realidade que não pode ser quantificado, ou seja, ela trabalha com o universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, o que corresponde a um espaço mais profundo das relações dos processos e dos fenômenos que não podem ser reduzidos à operacionalização de variáveis (MINAYO, 1993, p. 21).

A abordagem qualitativa preocupa-se com a história do sujeito, seus significados, seu caráter subjetivo e com descrições de grupos que não podem ficar no esquecimento.

Ao adentrarmos a comunidade, na condição de pesquisadores, passamos por um processo de distanciamento, por conta dos vínculos afetivos, familiares e profissionais, e porque não

dizer, identitários e de pertencimento que a pesquisadora<sup>2</sup> apresenta com o lócus e os sujeitos do estudo, para, posteriormente, realizar uma aproximação na posição de investigadora. Tal afastamento tornou-se imprescindível para não fragilizar os resultados do estudo. Nesse cenário de reflexão, há uma necessidade de desconstruir conceitos e pressupostos para, dessa forma, construir uma análise mais densa sobre o tema abordado, como nos leva a refletir Santamaria (1998):

Impensar é refletir de modo a explicitar as condições e os modos que constantemente informam, mobilizam, dispõem, estruturam e instituem nossa percepção, nosso modo particular de olhar os seres e as coisas e conseqüentemente a formulação epistêmica que orienta nossas ações e pensamentos (SANTAMARIA, 1998, p. 59).

Para compreendermos o outro à nossa volta, precisamos refletir, desconstruir conceitos, compreender a realidade em que o outro vive, ter um novo olhar sobre os sujeitos e o espaço que ocupam.

As visitas<sup>3</sup> à comunidade ocorreram no período de outubro de 2018 a fevereiro de 2020. Devido à pandemia, ficamos impossibilitados de voltar ao local. Essa experiência nos aproximou mais dessas mulheres parceiras e/ou benzedeiros, bem como nos proporcionou vivenciar a dinâmica em seu cotidiano, como a realização de atividades diárias de trabalho doméstico, o cuidar dos filhos, e a participação de eventos na comunidade. A partir da coleta de dados, buscamos analisar as informações, em que o procedimento metodológico utilizado se baseou na análise do discurso, partindo do princípio de que, segundo Orlandi (2001), esse método:

Visa a compreensão de como um objeto simbólico produz sentidos, como ele está investido de significância para e por sujeitos. Essa compreensão, por sua vez, implica em explicitar como o texto organiza os gestos de interpretação que relacionam sujeito e sentido. Produzem-se assim novas práticas de leitura (ORLANDI, 2001, p. 26-27).

Para a autora, a análise do discurso abre espaços para novas interpretações sobre a linguagem, porém, de modo a colocar num ambiente de discussões o sujeito, a história e a linguagem, numa produção de novos sentidos. Importante destacar que durante a investigação encontramos vários pesquisadores, que sob várias vertentes dedicaram-se ao estudo da temática, resultando em trabalhos relevantes para a nossa região, ricos em conhecimentos e saberes. No entanto, no território quilombola de Itacuruçá, não conseguimos identificar nenhuma pesquisa a respeito deste tema.

---

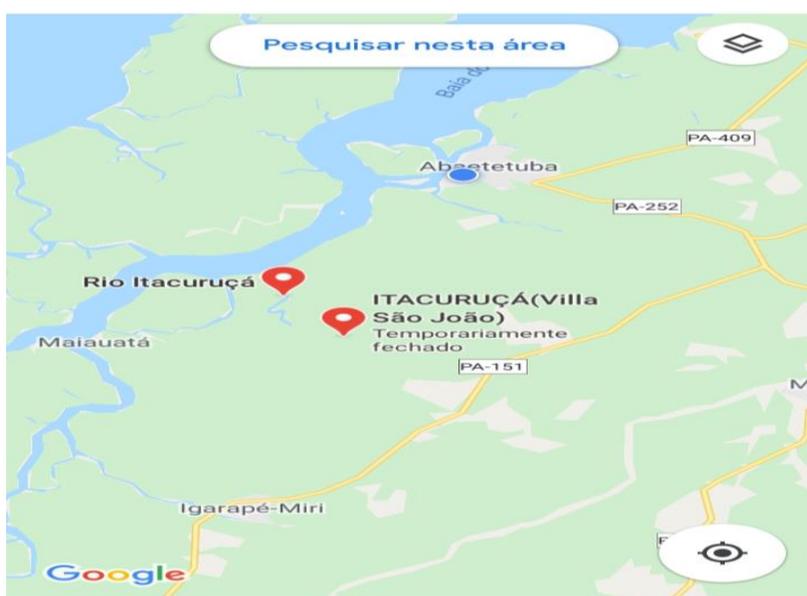
<sup>2</sup> A pesquisadora nasceu na comunidade, trabalhou e participou ativamente dos movimentos sociais do lugar.

<sup>3</sup> As visitas à comunidade foram realizadas antes da pandemia.

### 1.1 LÓCUS DA PESQUISA: UM TERRITÓRIO DE SABERES.

A comunidade de Itacuruçá faz parte das 72 (setenta e duas) Ilhas do município de Abaetetuba<sup>4</sup>, está situada no território quilombola, junto a mais 10 (dez) comunidades quilombolas, segundo mostra o Mapa 01. Essas terras foram tituladas pelo INTERPA, (Instituto de Terras do Pará), em 05/06/2002, como Comunidades Remanescentes de Quilombos, mediante lutas dos movimentos sociais, que estão organizados em Associações, como: ARQUIA (Associação dos Remanescentes Quilombolas das Ilhas de Abaetetuba); AMIA (Associação dos moradores das Ilhas de Abaetetuba); Igrejas Católicas e Evangélicas; e, Espaços de Cultos Afrodescendentes. Mediante a organização da Igreja Católica e a Comissão Pastoral da Terra (CPT), que, após um longo estudo, análises e levantamento de dados, identificaram a comunidade como um lugar/território de fuga e refúgio de negros, fugitivos do processo de escravidão, que se organizavam em grupos formando povoados, fortalecendo ainda mais a relação do homem com a natureza, proporcionando à população de Itacuruçá reconhecer-se como remanescentes de quilombos e identificar-se com sua ancestralidade quilombola.

Mapa 01 – Localização da comunidade de Itacuruçá.



Fonte: INTERPA

O deslocamento à Comunidade de Itacuruçá ocorre tanto pelos rios como pelas vicinais, tendo acesso pelo Ramal do Pontilhão até o Alto Itacuruçá; Ramal Brasília até o Povoado do sr. Procópio; Ramal do São João até o Médio Itacuruçá; Ramal Santo Expedito até a Ilhinha, de acordo com a Figura 1; e, Ramal Santa Rosa até o Baixo Itacuruçá.

<sup>4</sup> Informações obtidas pela Coordenação Geral da ARQUIA.

Figura 1 – Ramal Santo Expedito; acesso à Comunidade de Itacuruçá/Ilhinha.



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (junho/ 2020)

Como podemos identificar, a comunidade tem vários acessos, tanto pelos rios quanto pelos ramais, que hoje se constituem em vias de acesso da comunidade até a cidade, facilitando a vida das pessoas, ajudando no progresso e no desenvolvimento da comunidade, no que diz respeito ao deslocamento; ramais que há muitos anos foram apenas caminhos estreitos, que eram interditados e intrafegáveis por falta de manutenção.

É considerável mencionar, aqui, outro artefato que, durante muito tempo, foi uma forma de resistência e uma marca da tradição da comunidade, a montaria<sup>5</sup>, um meio de deslocamento dos povos ribeirinhos e quilombolas, sendo um transporte utilizado para o escoamento, comercialização ou troca de seus produtos, como: farinha, milho, arroz, beiju, farinha de tapioca etc.

É significativo ressaltar, também, que as parteiras utilizavam a montaria para se deslocar até as casas das parturientes, e, dependendo da distância, levavam horas remando para chegar ao seu destino. Atualmente, a montaria, consoante exhibe a Figura 2, vem perdendo espaço para outros meios de transporte mais rápidos, como o rabudo, conforme mostra a Figura 3, e a rabeta, que são pequenas embarcações motorizadas.

---

<sup>5</sup> Montaria: Pequena canoa feita de um tronco escavado, utilizado como meio de transporte pelos ribeirinhos.

Figura 2 – Fábrica de montarias



Fonte: Acervo da Pesquisadora (2020)

Figura 3 – Rabudo, meio de transporte utilizado na Comunidade de Itacuruçá.



Arquivo da pesquisadora (Fevereiro/2020)

O rio que dá acesso à comunidade tem grande importância para os moradores, pois é ele que abastece a comunidade e também realiza o escoamento da produção dos insumos, como, no caso, açaí, argila, telha e tijolos. Também utilizam para a pesca, para tomar banho e para se deslocar de uma comunidade a outra. Esse percurso de remoção de um rio para o outro, ou até à cidade de Abaetetuba, acontece por intermédio de barcos, voadeiras, rabudos<sup>6</sup> ou rabetas, que são os meios de transporte mais utilizados pela população dessa comunidade.

A Comunidade Quilombola de Itacuruçá tem suas raízes no processo histórico, marcado pela diversidade cultural e lutas sociais travadas pela busca da garantia de direitos, a fim de assegurar a autonomia e dignidade desses sujeitos, valorização, identificação e reconhecimento de pertencimento e superação das desigualdades. Também se apresenta num contexto histórico de escravidão, muito bem lembrado pelo sr. Procópio, 106 (cento e seis) anos de idade, o mais antigo guardião da memória dessa comunidade.

Meus parentes fugiam e se escondiam nos buracos dos paus grandes e grossos que caíam no mato, eles colocavam teia de aranha na porta do buraco para enganar o capitão do mato. E aqui, o Itacuruçá é um rio cheio de pedra difícil de entrar (...). Mas nosso pai nunca falou dessas histórias pra gente, eu sei pela boca do cumpadre dele. Eles fugiam assustados, com medo, eram capturados e não queriam que os filhos ficassem sabendo disso, dessas histórias de dor (PROCÓPIO, 14 de outubro de 2018).

Esse cenário de luta e dor, travados pelos seus antepassados, leva-nos à reflexão do poder de resistir em tempos difíceis e remotos, e isso se faz presente hoje de várias outras formas, quando seus moradores procuram legalidade de território, espaço de reivindicação de direitos, manifestações públicas, audiência pública, bloqueio de ramais em busca de respeito pelos bens culturais da referida comunidade. Importante destacar que a pesquisa não tem seu foco ou intenção, aqui, de realizar um estudo aprofundado das questões de território e organização social dessas comunidades, mas se faz necessário essa abordagem para entendermos o contexto histórico para uma melhor análise dos saberes tradicionais vivenciados pelos sujeitos da investigação.

O reconhecimento das comunidades quilombolas sucedeu-se a partir da publicação do artigo 68, (ADCT) Atos das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição, que preconiza o direito à posse de terra, emergindo, assim, a construção política e social, a qual se tornou um marco histórico nas comunidades quilombolas. Nessa linha, temos a historiadora Glória Moura<sup>7</sup>, que tece um diálogo sobre o conceito de quilombo, afirmando que:

---

<sup>6</sup> Rabudo – Meio de transporte de pequeno porte, rápido, prático, movido a motor com diesel/gasolina, que vem substituindo a canoa.

<sup>7</sup>MOURA, Glória. “Os Quilombos Contemporâneos e a Educação”. In: *Revistas Humanidades*, n. 47, novembro de 1999. Brasília: Editora UNB, 1999, p.100.

Pode-se definir quilombo contemporâneo como comunidades negras rurais habitadas por descendentes de escravos que mantêm laços de parentesco e vivem, em sua maioria, de culturas de subsistências, em terra doada, comprada ou ocupada secularmente pelo grupo. Os Negros dessas comunidades valorizam as tradições culturais dos antepassados, religiões ou não, recriando-as no presente. Possuem uma história comum e têm normas de pertencimento explícitas, com consciência de sua identidade étnica (MOURA, 1999, p. 100).

Esse conceito aplica-se à comunidade quilombola de Itacuruçá, que tem uma organização social a partir da chegada de grupos fugitivos que buscavam refúgio no lugar onde hoje se constitui enquanto território quilombola, estabelecendo laços de afetividade e vínculos de pertencimento, valorizando os saberes tradicionais dentro do espaço que ocupam.

Dentro desse processo histórico da comunidade de Itacuruçá, muitas foram as formas de sobrevivência criadas. E, durante muito tempo, as olarias foram a base da economia da comunidade, fonte de emprego e renda para muitas famílias, representando a força econômica e a sobrevivência dos quilombolas dessa região, que realizavam as mais diversas atividades laborais para o seu funcionamento, espaço onde homens e mulheres executavam um trabalho pesado e cansativo, como a fabricação de telhas e tijolos, retirada da argila, prensa do barro, deslocamento de lenha (para alimentar os fornos), queima dos produtos nos fornos, durante cinco dias, carregamento dos barcos para escoamento do material; uma logística que garantia trabalho à maioria das famílias. Segundo alguns oleiros da comunidade, como o sr. Mesaque Araújo e o sr. Francisco Maués, as dificuldades de matéria-prima e mão de obra, bem como o problema de escoamento desse material, levou à falência e ao abandono muitas dessas olarias. Eram 40 (quarenta) em funcionamento, mas atualmente, temos apenas 22 (vinte e duas) em atividade. Como exemplo, na Figura 4, a Olaria Baixo Itacuruçá.

Figura 4 – Olaria Baixo Itacuruçá



Fonte: Acervo da Pesquisadora (2019)

Ao entramos no Rio Itacuruçá, é comum vermos várias olarias abandonadas, sem a fabricação de seus materiais. A dinâmica de trabalho e escoamento desses produtos têm diminuído significativamente. Essa realidade, porém, vem se modificando com o passar do tempo, e, conforme as necessidades da comunidade, diversas atividades foram surgindo, como o plantio e a extração do açaí, que atualmente está em alta, a agricultura familiar, e outras oportunidades, enquanto ações afirmativas, foram chegando à comunidade. Programas Sociais do Governo Federal, como: Bolsa Família, Brasil sem miséria, Auxílio emergencial, sendo que o trabalho da maioria das mulheres é voltado para os cuidados do lar; outras, ainda, associam tais ofícios às atividades da agricultura familiar, funcionalismo público, uma vez que precisam ter jornada dupla, buscando outros mecanismos e estratégias de trabalho e renda, para suprir as necessidades básicas da família.

Como ponto tocante e marco histórico, que se tornam como um referencial para as populações ribeirinhas e quilombolas, fortalecendo as famílias, estão presentes no território quilombola, e especificamente em Itacuruçá, as igrejas (segundo as Figuras 5, 6, 7 e 8), locais de cultivar o sagrado, manifestar a fé, a religiosidade e promover encontros, confraternizações, diálogos e partilhas.



É interessante evidenciar que todas as benzedeadas têm orientação religiosa e participam ativamente de uma igreja, seja ela católica ou evangélica.

Não podemos deixar de citar, aqui, as escolas como parte da comunidade, vista como um espaço de partilha de saberes, de interação social, tornando-se para essas populações, também, como lugar de encontros, onde a articulação da instituição educacional com a comunidade possibilita o acesso ao conhecimento, ambiente em que se discute os conflitos, as lutas e os direitos sociais, gerando uma dinâmica de participação social para a comunidade; é onde, igualmente, acontecem eventos religiosos e culturais, aniversários e celebrações.

A educação escolar na comunidade teve conquistas e mudanças ao longo do tempo, como melhorias na estrutura física, transferências de prédios das margens do rio para o ramal, como é o caso das escolas Santo André e Raimundo Bandeira, organização de turmas por ano/série, ofertas de educação infantil e ensino médio regular, equipamentos eletrônicos, acesso à internet, garantia de transporte escolar para os alunos etc.; porém, muito ainda se tem a avançar.

É relevante salientar que as 05 (cinco) instituições escolares existentes na comunidade de Itacuruçá, conforme atestam as figuras abaixo, atendem demandas do Baixo, Médio e Alto Itacuruçá; 03 (três) delas têm nomes de santos, imagens sagradas, cultuadas pelos membros da localidade, como referência de fé para seus fiéis, sempre associadas a um marco histórico e cultural, dando influência a um acontecimento, a um fato ocorrido no território.

As referidas escolas são registradas como: Santo André, Nossa Senhora de Nazaré e São Miguel, são as réplicas de santos protetores que, além de nomearem tais estabelecimentos de ensino, também são mencionados pelas parteiras e/ou benzedeadas, o que demonstra uma devoção de fé e tradição.

Podemos dizer que, diante das observações feitas durante a pesquisa e participação junto à comunidade, a escola também representa um lugar de diversidade e resistência para esses sujeitos, que procuram engajar-se, participar e estabelecer relações sociais, na busca de empoderamento, conscientização política, de reafirmação da identidade e aquisição de melhorias para a coletividade, discutindo ações afirmativas e colaborativas.

Figura 9 – Escolas no Território Quilombola de Itacuruçá



Fonte: Acervo da pesquisadora (junho/2020)

Figura 10 – CRAS (Centro de Referência de Ação Social/Quilombola)



Fonte: Acervo da pesquisadora.

De acordo com a Figura 10, a comunidade também possui um CRAS (Centro de Referência de Assistência Social)<sup>8</sup>, entidade que representa a luta e a busca da população quilombola pela ampliação do acesso aos seus direitos de cidadania e que tem como objetivo prevenir a ocorrência de situações de vulnerabilidade e riscos sociais no território, por meio de desenvolvimento de potencialidades, do fortalecimento de vínculos familiares e comunitários.

Neste item, apresentamos a comunidade com suas formas de organização e manifestações culturais e acessibilidade a esse local de convivência, com o objetivo de compreendermos sua dinâmica social e conhecermos o território onde essas mulheres parteiras e/ou benzedeiras exerciam e exercem suas práticas de atendimento ao parto domiciliar. As reflexões traçadas neste capítulo foram estruturadas a partir das vivências na comunidade, registrando cada detalhe, acompanhando a dinâmica local.

Destarte, as comunidades tradicionais são ambientes representados por sujeitos que se autoidentificam por compreenderem esse espaço de luta e resistência como um lugar também de amparo e proteção. E organizados de forma coletiva, defendem seu território como fonte de sobrevivência e patrimônio cultural.

---

<sup>8</sup> Fonte: SEMAS (Secretaria de Assistência Social de Abaetetuba).

## CAPÍTULO II

### OS MÚLTIPLOS SABERES DA RESISTÊNCIA

Os saberes tradicionais existentes nas comunidades tradicionais quilombolas nos remetem a um olhar para nós mesmos e para o outro, e, dentre as significações a que esses conhecimentos nos reportam, numa reflexão a partir das narrativas e observações dos sujeitos da pesquisa, percebe-se que esses saberes estão presentes na dinâmica social dessas populações.

Diante da diversidade cultural presente nos saberes tradicionais da cultura da comunidade quilombola, como: o artesanato do miriti, a música, a poesia, as festas de santos, as ladainhas antigas, o Festival do Açaí, as danças, como a simbolada<sup>9</sup>, destaca-se a figura da mulher negra, com seus conhecimentos culturais e medicinais, vindo da terra e da floresta e de suas vivências e experiências na arte de benzer e/ou partejar.

Evidenciar esses saberes é difundi-los, como forma de resistência, que, nessa perspectiva de resistir e existir, os povos de comunidades tradicionais apropriam-se e se utilizam de seus diversos conhecimentos, como: manipulação das plantas medicinais, cuidado com a terra, benzeção, rezas, danças, análises das fases da lua e construção de artefatos de deslocamento, como a montaria, no intuito de criar estratégias de sobrevivência, por estarem em territórios de difícil acesso, em algumas situações, vulneráveis, pela precariedade dos direitos básicos de subsistência. Compartilhamos da ideia de Clóvis Moura (1981), ao ressaltar que:

O quilombo foi, incontestavelmente, a unidade básica de resistência dos negros escravizados. Resistência essa que perpassa desde a libertação das amarras escravocratas aos atos de preconceito, discriminação e a sobrevivência em si. Onde todo esse processo é marcado por rituais carregados de saberes tradicionais, culturais e terapêuticos, sendo utilizados até mesmo no ato de nascer (MOURA, 1981, p. 16).

A determinação marca tão profundamente os territórios quilombolas que se torna visível nos seus costumes e práticas, pois o quilombo sempre foi um marco de resistência, pela sua história de luta e sobrevivência, onde as práticas de saberes tradicionais estão totalmente presentes e ligadas a esse processo, num cenário de subsistência, em que as desigualdades sociais constituem um grave problema e estão relacionadas à estrutura socioeconômica, na qual

---

<sup>99</sup> Simbolada: Era um Cambi (forma de dançar), feito depois das rezas e ladainhas antigas, em que todos dançavam e cantavam samba ao som de batuque nas panelas, latas, paredes, mesas, tambores, uma mistura de músicas, letras arranjadas, versos invertidos, que retrata a realidade vivida pelas mulheres, os afazeres domésticos e a servidão aos maridos; a simbolada também é resistência (D. Graça, 2019).

a pobreza é a expressão mais explícita dessa mazela social; as necessidades coletivas e biológicas instigam esses sujeitos a criarem, reinventarem formas de reagir e de resistir, utilizando seus saberes frente aos seus problemas sociais.

Analisar os saberes das benzedeadas e/ou parteiras quilombolas de Itacuruçá, cerceadas por um território e temporalidade marcadamente regidos pelas necessidades biopsicossociais, destacando as relações entre fé, saberes tradicionais e o ato de benzer na comunidade do Rio Itacuruçá e comunidades adjacentes, é buscar compreender, por intermédio da rememoração, as práticas das benzedeadas e/ou parteiras, atividade de fundamental importância para ilustrar o quanto que essas mulheres também reproduzem, perpassando por várias gerações, por meio da oralidade, sua subjetividade e revelam uma forma singular de produzir e demonstrar seus saberes tradicionais, nesse caso, benzer e/ou parturir, influenciando, também, na dinâmica da comunidade em que estão inseridas.

## 2.1 SABERES TRADICIONAIS

A relação dos povos quilombolas com o saber tradicional ajuda a reafirmar uma identidade individual e coletiva, que se materializa nas atitudes e ações dos sujeitos, na Comunidade Quilombola de Itacuruçá. Essa ligação do saber tradicional com a identidade social e cultural é perceptível no cotidiano, nas vivências das pessoas, no contato com a natureza, no manejo da terra, na manipulação e uso das plantas medicinais, na fé, na relação harmoniosa entre os sujeitos, na forma de tratar e cuidar do outro, tudo isso caracteriza tanto a identidade individual quanto a coletiva, articuladas nas práticas sociais dentro da diversidade de saberes presentes na comunidade, como: saberes tradicionais, saberes da experiência, saberes das plantas medicinais, saberes da benzeção e saberes de parturir. Nessa concepção, Moura<sup>10</sup>(2007) disserta que:

Saberes tradicionais são: Verdadeiros celeiros da tradição africano-brasileira, os quilombos têm sua identidade preservada pela perpetuação de seus costumes e de suas tradições, repassados, ao longo dos séculos, pelos mais velhos aos mais novos. Por meio das histórias e de práticas milenares, repassam a memória de um povo. A utilização de ervas medicinais para a manutenção da saúde e a prática das parteiras tradicionais estão entre alguns saberes preservados (MOURA, 2007, p. 7).

A autora faz uma abordagem sobre a memória e tradições dos povos quilombolas e sua ancestralidade. O legado e cultura presentes nos territórios quilombolas formam a identidade desses sujeitos, bem como se referem, também, à saúde, como a responsabilidade e o cuidado

---

<sup>10</sup> MOURA, Glória. Ritmo e Ancestralidade na força dos tambores negros: o currículo invisível da festa. Tese de doutorado. São Paulo: USP, 2013.

das parteiras, utilizando-se da medicina artesanal. Ainda, na fala da autora, nota-se, nas entrelinhas, que as memórias coletiva e individual estão entrelaçadas nas lembranças, momentos vividos, que são especificamente daquele indivíduo, ou grupo a que pertence, que constrói seus saberes.

Nesse aspecto, a obra organizada pelos autores Arruda e Diegues (2001, p. 31) afirma que os saberes tradicionais são compostos pelo “conjunto de saberes e saber-fazer a respeito do mundo natural e sobrenatural, transmitido oralmente, de geração em geração”. Os autores abordam a importância da capacidade de o indivíduo utilizar técnicas para processar a prática do conhecimento sobre o ato de fazer alguma coisa, seja ela de cunho natural ou sobrenatural, sendo que esse aprendizado é compartilhado oralmente entre as gerações, pois a diversidade dos saberes tradicionais resulta no processo de socialização e interação, independente se o saber é científico ou tradicional, pois, segundo afirma Freire (1987), “ Não há saber mais ou saber menos; há saberes diferentes”, e salienta a importância de não hierarquizar os saberes, mas, sim, ter consciência de que todos ocupam um lugar de destaque, e dialogam entre si, num envolvimento do saber-fazer com a construção desse aprendizado, que evidencia valores e crenças.

O diálogo sobre ecologia dos saberes de Boaventura de Souza Santos (2008) nos induz a uma reflexão da relevância desses conhecimentos no contexto dos conflitos sociais, na valorização da diversidade cultural, que é potencializada e fortalecida em suas lutas pelos estudos da ecologia dos saberes, e que ainda se perpetua mediante a transmissão de culturas e conhecimentos, por meio da oralidade. O termo ecologia, de acordo com Santos (2008, p.157), “assenta no reconhecimento da pluralidade de saberes heterogêneos, da autonomia de cada um deles e da articulação sistemática, dinâmica e horizontal entre eles”.

O autor destaca a importância de reconhecer a diversidade de saberes, pois todos têm sua contribuição na construção do conhecimento. Quando há o reconhecimento e a valorização desse saber, Santos (2007) chama de conhecimento prudente, pois brota dos diálogos e das constelações de saberes. “O importante é salientar a incompletude de todos os conhecimentos e o potencial que existe nos diálogos entre eles” [...] (SANTOS, 2012, p. 3). Nessa lógica, há de se estimular a comunicação intercultural entre os diferentes saberes, partindo do princípio da incompletude, em que se faz necessária a interação e o reconhecimento da diversidade cultural.

A diversidade de saberes tradicionais é mediada pelas atividades sustentadas pela fé, que lhe fornece princípios para enfrentar e solucionar situações adversas do cotidiano, e que são legitimados no contexto local. Bandeira (2001), sob essa ótica, argumenta que:

Podemos diferenciar os conhecimentos tradicionais dos conhecimentos científicos, quando estes não se comprovam à luz da teoria discutida na modernidade, mas são construídos de forma validada localmente, com variações regionais e culturais, vinculados aos contextos onde foram produzidos. Os conhecimentos tradicionais podem ser expressos e sistematizados por meio de mitos, rituais, narrações de caráter oral e práticas dos pescadores artesanais, caiçaras, indígenas, agricultores, dentre outros (BANDEIRA, 2001, p. 120).

Esses saberes dão vida e significados à população tradicional/quilombola, construídos paulatinamente conforme suas necessidades e a crença dispensada na sua eficácia, tendo como aliada a confiança da população local, que se destaca frente às lutas e formas de opressão, como aponta Santos (2008):

Fortalecer e credibilizar no intuito de reconhecer os saberes das populações que foram historicamente invisibilizados e excluídos, dentre eles os dos povos indígenas, populações do campo, ribeirinhas, em suma, os saberes que nasceram da luta dos oprimidos e marginalizados (SANTOS, 2008, p.154).

O autor nos chama a uma reflexão sobre o descrédito dos saberes das populações do campo, ribeirinhos e quilombolas, sendo imprescindível uma ação que fortaleça, dê credibilidade e dissemine essas ciências, no intuito de dar visibilidade a esses saberes tradicionais. Nessa perspectiva, ganha destaque o argumento de Geertz (1989):

Para o autor, os códigos peculiares e específicos que regem as ações de determinados grupos e/ou comunidades, as interpretações e leituras da natureza desenvolvidas por essas populações, podem não ser decifráveis por outros grupos ou pela própria sociedade em geral. Daí a necessidade da busca do significado, da explicação ou da compreensão, de determinadas expressões sociais, a princípio enigmáticas em sua superfície (GEERTZ, 1989, pg. 4).

Valorizar a diversidade cultural presente nessas comunidades tradicionais quilombolas nos possibilita conhecer outros saberes, que ajudam a dialogar, compreender e interpretar essa diversidade cultural e seus significados, sendo necessário uma leitura minuciosa dessa riqueza cultural existente nessas comunidades tradicionais, valorizando e atribuindo significados. Lopes (1993), em outros termos, profere que:

Em outras palavras, pode-se dizer que é de uma riqueza incalculável, uma vez que possui uma pluralidade de valores, fruto da produção de significados, e de conhecimentos adquiridos por grupos de classes, por meio de um olhar minucioso sobre eventos do cotidiano (LOPES, 1993, p. 24).

O autor afirma que a pluralidade de valores constitui uma riqueza incalculável de saberes tradicionais, os diferentes modos de conhecimentos e a dinâmica diferenciada de povos tradicionais precisam ser vistos pela ótica da alteridade, mediante os significados que apresentam, tornando-se necessário que seja registrada para que não venha se perder ao longo do tempo. Ainda sobre essa temática, Pinheiro (2005) afirma que:

Há que ser alteridade para aceitar que são sociedades diferentes, constituídas por sujeitos que pousam outro olhar, sobre o significado e relacionamento com o mundo, díspare dos nossos por conta de uma lógica e interação diferenciada com o meio que o circunscribe, assim devem ser aceitos e respeitados, sem que se use este diferencial como diminuidor de sua qualidade ou argumento para expropriação dos seus direitos (PINHEIRO, 2005, p. 20).

Reconhecer as populações tradicionais e suas especificidades requer do poder público uma nova visão, iniciativas e ações afirmativas voltadas para o fortalecimento e potencialização dos vínculos e manifestações culturais, respeitando sua diversidade e pluralidade sociocultural.

## 2.2 SABERES DA EXPERIÊNCIA DAS MULHERES BENZEDEIRAS E/OU PARTEIRAS/ITACURUÇÁ.

“A experiência é, em primeiro lugar, um encontro ou uma relação com algo que se experimenta, que se provoca”.  
(BONDÍA, 2002, p.26)

Essa diversidade de conhecimentos tradicionais perpassa também pelos saberes da experiência, os quais são adquiridos na prática, no cotidiano, e é indissociável das condições sociais no seu aspecto histórico, estrutural e econômico, porém, se observarmos outros autores que dialogam com a questão dos saberes da experiência, perceberemos que eles vão mais além, considerando-os não somente como algo vivido no cotidiano, mas como um momento que marca profundamente o sujeito. Nessa ótica, as discussões de Bondía (2002) indicam o que é necessário para se ter uma experiência:

A experiência, a possibilidade de que algo nos aconteça ou nos toque, requer um gesto de interrupção, um gesto que é quase impossível nos tempos que correm: requer parar para pensar, parar para olhar, parar para escutar, pensar mais devagar, olhar mais devagar, e escutar mais devagar; parar para sentir, sentir mais devagar, demorar-se nos detalhes, suspender a opinião, suspender o juízo, suspender a vontade, suspender o automatismo da ação, cultivar a atenção e a delicadeza, abrir os olhos e os ouvidos, falar sobre o que nos acontece, aprender a lentidão, escutar aos outros, cultivar a arte do encontro, calar muito, ter paciência e dar-se tempo e espaço (BONDÍA, 2002, p. 24).

Segundo o autor, o saber herdado da experiência perdura no tempo, pois se origina da vivência, contudo, nem sempre provém inteiramente dela, porque a experiência, de alguma forma, nos afeta, toca-nos, traz novos significados e requer de nós tempo e espaço, para que realmente aconteça o verdadeiro saber; é um processo contínuo e dinâmico, ligado diretamente ao sujeito da experiência. E não podemos falar dela sem atentar para o seu sujeito, que Bondía (2002) descreve da seguinte forma: “O sujeito da experiência seria algo como um território de passagem, algo como uma superfície sensível que aquilo que acontece afeta de algum modo,

produz alguns afetos, inscreve algumas marcas, deixa alguns vestígios, alguns efeitos” (BONDÍA, 2002, p. 24).

O autor nos reporta a uma investigação sobre o sujeito que passa pela experiência, sendo transformado à medida que vive esse momento, que pode ser tranquilo ou traumático, mas o conhecimento o torna suscetível à capacidade de formação ou transformação, dentro de um contexto dos acontecimentos que experimentam no espaço que ocupam e atuam sobre ele, os quais podem deixar marcas, sequelas, em decorrência dessa experiência. A esse respeito, Diegues (2001) corrobora que:

As populações tradicionais não só vivem e convivem com o ambiente natural, como também pensam sobre ele e elaboram categorias próprias com as quais nomeiam, classificam, ordenam e experimentam a sua eficácia nos planos prático, simbólico e espiritual (DIEGUES, 2001, p. 31).

Os sujeitos da experiência não só vivem e experimentam esse momento, mas elaboram e criam simbologias a partir daquilo que acreditam, no âmbito cultural. Essa aquisição do aprendizado vai se construindo mediante as relações que se estabelecem com outros saberes, vivências das experiências e engajamento do próprio ambiente natural. E, de acordo com Geertz (1997):

“experiência próxima” é, mais ou menos, o que alguém – um paciente, um sujeito, em nosso caso, um informante – usaria naturalmente e sem esforço para definir aquilo que seus semelhantes veem, sentem, pensam, imaginam etc., e ele próprio entenderia facilmente, se os outros utilizassem da mesma maneira (GEERTZ, 1997, p. 87).

### 2.3 SABERES DE PERTENÇA

O ser humano sempre criou técnicas, modos, estilos de vida, comportamentos que lhe ajudam a sobreviver, e essas atividades lhe caracterizam e lhe identificam no grupo ao qual pertencem, pois se organizam a partir da dinâmica social que vivem. E para entendermos os saberes de pertença, é necessário compreender o processo de constituição dos conhecimentos desses sujeitos, o seu pertencimento cultural, já que mediante esse viés de ligação, de sentimento, de pertencer a um local, a um território, é que se constrói a identidade junto aos saberes de um povo.

Esse saber cultural, herdado de sua trajetória de vida, de seu pertencimento e cultura, é composto por diversos fatores, conhecimentos que emergem da tradição cultural, das necessidades e experiências, da arte, da religiosidade, das crenças em rituais de cura, que são ricas de significados, são saberes que se entrelaçam, criando sua identidade própria, que se

constrói no fazer cotidiano, na relação com o outro, e que torna esses sujeitos pertencentes àquele grupo social. Como exemplo, Lesting (2004) discursa que:

A priori, este conceito-pertencimento-pode nos remeter a, pelo menos, duas não apenas concreta, mas também abstratas e subjetivas possibilidades: uma vinculada ao sentimento por um espaço territorial, ligada, portanto, a uma realidade política, étnica, social e econômica, também conhecida como enraizamento; e outra, compreendida a partir do sentimento de inserção do sujeito sentir-se integrado a um todo maior, numa dimensão (LESTINGE, 2004, p. 40).

A autora cita duas formas de pertencimento. Uma diz respeito ao enraizamento territorial, e, a outra refere-se ao sentimento em relação ao ambiente em que se está inserido; ambas podem estimular sensações de cuidado, respeito, valores, que estão ligados à identidade do indivíduo, o qual, para preservar e cuidar, busca formas, estratégias, para mantê-los vivos e ressignifica-los.

Os saberes de pertencimento surgem a partir das experiências vividas dentro do grupo social, o qual pode excluir ou incluir o sujeito, dependendo do contexto em que é analisado, sendo que o sentimento de pertença também pode desencadear a sensação de superioridade ou inferioridade, de intolerância ou até mesmo de conflitos, o que nos leva a compreendê-los como modos, estilos de vida, atitudes e comportamentos que o homem cria para sobreviver. São atividades que lhe caracterizam e lhe identificam no grupo a que pertence ou no território onde vive. Sobre isso, os autores Bortoleto e Suzuki (2010) revelam que:

O desejo de pertencer a algum grupo ou território é o que se pode chamar pertencimento, e o pertencimento cultural seria, por conseguinte, o sentimento de se identificar como pertencente a determinada cultura, a uma tribo social (BORTOLETO; SUZUKI, 2010, p. 9).

Os saberes de pertença são marcados pelo pertencimento cultural que caracteriza a identidade humana, em que cada população tem sua forma específica de viver, cultivar, curar, benzer, cuidar da terra; são saberes que dizem respeito à sua ligação com aquele lugar, são saberes de pertença, que se fortalecem no sentimento de pertencimento cultural, o qual é essencial para a cultura de um povo, que está vinculado à ideia de território numa construção sociológica. Para Freitas (2013, p.8), “o seu modo de vida e suas instituições são distintos da sociedade em geral, o que faz com que estes grupos se auto reconheçam portadores de uma identidade própria”. O modo de vida, os costumes e as crenças levam as pessoas a se identificarem como pertencentes a determinados grupos, criando sua própria identidade. Nesse sentido, as autoras Sparemberger e Rangel (2013) destacam:

Pelo fato de todo ser humano ter fortes laços com o local em que se insere, existe um sentimento de pertencimento para qualquer indivíduo, razão pela qual o lugar se torna

importante para a cultura, para a natureza, para a economia e principalmente para a identidade (SPAREMBERGER; RANGEL, 2013, p. 258).

O lugar de pertencimento onde as pessoas estão inseridas pode contribuir para o desenvolvimento de um vínculo afetivo, um sentimento de pertencer àquele determinado espaço, num processo de interação com o outro e com a natureza.

#### 2.4 SABERES SOBRE O USO DAS PLANTAS MEDICINAIS.

A questão dos saberes nas comunidades tradicionais quilombolas também abarcam os conhecimentos sobre o uso das plantas medicinais, muito utilizadas por essas populações. A preservação da cultura sobre essas ervas é algo que ainda se mantém vivo nas comunidades tradicionais, e a maioria delas, segundo atesta a Figura 11, são cultivadas no quintal ou na frente de casa, no “tendal<sup>11</sup>”, como é comum chamarem. E esses saberes sempre foram utilizados como tratamento alternativo e transmitidos oralmente de geração para geração. O uso e manipulação das plantas medicinais, bem como seu cultivo, é um aprendizado que se dá dentro do âmbito familiar, sempre desenvolvido pelas mulheres. No Quadro 3, podemos observar uma amostra das plantas mais mencionadas pelas entrevistadas.

Quadro 03 – Plantas medicinais e tratamento terapêutico<sup>12</sup>

Nº	NOME	TRATAMENTO/TERAPÊUTICO
01	Arruda	Dor no corpo, erisipela.
02	Hortelã	Dor de barriga, gripes e resfriados.
03	Jucá	Diabetes, gengivite, infecções bronco-pulmonares, infecções gastrointestinais, hemorragias, reumatismo, disenteria, asma, tosse com catarro e hemorroidas.
04	Sene	Problemas intestinais, devido às suas fortes propriedades purgantes.
05	Alecrim	Melhora a memória, a concentração e o raciocínio, e ajuda a prevenir e tratar problemas como depressão e ansiedade.
06	Alfazema	No tratamento da ansiedade, má digestão, picadas de insetos e problemas de sono.
07	Caatinga de mulata.	Combate o reumatismo, hemorroidas, pois é tóxica a vermes intestinais.
08	Salva	No alívio das aftas, bronquite, caspa, catarro, gengivite, reumatismo, vômito, tosse, diarreia.
09	Erva cidreira	Melhora casos de insônia, ansiedade, depressão e ajuda na redução do estresse.
10	Alecrim	Auxilia na digestão dos alimentos e no tratamento de dor de cabeça, depressão e ansiedade.
11	Canela	Acelera o metabolismo.
12	Oriza	Diminui o desconforto abdominal e a náusea, alivia dores e reduz o estresse e ansiedade.
13	Noni	Trata a diabete, infecção e gastrite.
14	Amorta	Banho de asseio pós-parto.

Fonte: Organização da pesquisadora

<sup>11</sup>Tendal: estrutura construída com restos de madeira na frente das casas ou no quintal, que serve como suporte para as plantas medicinais

<sup>12</sup>A partir dos registros, falas dos sujeitos da pesquisa, organizamos o quadro com algumas indicações e tratamentos por meio das plantas medicinais, realizadas por essas mulheres benzedadeiras e/ou parteiras, que acreditam no poder terapêutico das ervas.

As narrativas das benzedadeiras e/ou parteiras a respeito do tratamento com plantas medicinais afirmam que “elas produzem resultados positivos, pois mesmo procurando o médico, não abro mão das minhas plantas” (D. Tereza / Parteira, em 25/12/2019). A assertiva de d. Tereza nos leva a refletir sobre os efeitos e o poder das plantas medicinais no tratamento de doenças, que mesmo tendo a oportunidade de procurar um atendimento médico, a terapia alternativa com base nas ervas ainda é presente no meio dessas populações quilombolas.

Figura 11 – Tendal de plantas medicinais



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2020).

Sobre a forma de apropriação da medicina popular, Nascimento (2010) ressalta:

Os ramos usados nos rituais de cura são: o pião roxo, a vassourinha, ou qualquer outra planta que for cultivada no seu quintal. Na verdade, os ramos são símbolos que destroem o mal e têm a função de absorver a energia negativa impregnada no doente. Dessa forma, as rezadeiras, ao fazerem movimentos rápidos e compassivos em forma

de cruz, envolvem todo o corpo do doente, num processo de “limpeza” e depuração (NASCIMENTO, 2010, p. 37).

O uso das plantas medicinais é uma tradição das populações quilombolas, que cuidam de seus doentes a partir do uso dessas ervas, na forma de chás, fusões, fomentações, até mesmo em cerimoniais religiosos ou rituais no momento de benzer. Servem para acalmar, cicatrizar, aliviar a dor, combater infecções etc. A terapia pelas plantas é uma prática muito antiga, de baixo custo e resultado eficiente, como foi citado pelos entrevistados, que, para garantir esses cuidados, fazem seu próprio cultivo. Algumas espécies de plantas são utilizadas nos mais diversos tratamentos de saúde, das quais se utilizam desde as folhas até a raiz, o caule e as sementes.

## 2.5 SABERES DA BENZEÇÃO

No âmbito das religiões são muito presentes as palavras sagradas, que ao serem dirigidas a alguém expressam e deliberam bênçãos ou até mesmo curas sobre quem recebe. Esse hábito ou ritual sagrado estende-se também às pessoas que realizam a benzeção. Para Moura (2009, p.345), “A benzeção é uma prática de cura que utiliza uma linguagem específica, tanto oral quanto gestual, com o objetivo de não apenas curar, mas libertar o paciente do mal que o aflige”. Essa linguagem apropriada, associada ao poder que ela carrega, é transformada em forças espirituais, alicerçadas de fé, que geram sentimentos de satisfação em quem recebe, partindo do princípio que a benzeção traz, que, conforme Moura (2009) ainda afirma:

O princípio básico por trás da benzeção é a ideia de curar (mal físico ou espiritual) por meio da palavra, da oração, na qual o (a) benzedor(a) é um (a) intermediário (a) entre Deus, ou deuses e aquele que se submete à cura. Tal característica pode ser verificada em diferentes culturas (MOURA, 2009, p. 342).

O princípio básico por trás da benzeção afirma-se na lógica de que não basta apenas rezar, benzer, ou proferir orações, mas é necessário receber o dom e acreditar no poder da benzeção; por intermédio da oralidade, as palavras vão tomando sentidos sagrados, numa interação dialógica entre o benzedor e o sagrado, que são devolvidos em forma de cura, libertação, equilíbrio, alívio e bem-estar. A esse respeito, Quintana (1994) declara que:

Não poderia ser de outra forma, uma vez que como toda prática social, a benzedura vai estar sempre num processo de reconstrução, ganhando sentido apenas em razão de sua articulação com o social; portanto, nunca vai ser uma prática estática, detida no tempo; pelo contrário, ela se constitui uma realidade dinâmica (QUINTANA, 1994, p. 50).

Segundo o autor, a benzedura vem sofrendo um processo de reconstrução, até mesmo pelas formas de enfrentamento, ou dinâmicas sociais. E a relação construída com outros saberes, tanto por parte do benzedor como pelo paciente, a influência das mídias, a apropriação e reconstrução de culturas contribuem para as mudanças dessa performance.

Os caminhos percorridos pela ciência e as representações das doenças na vida das pessoas também interferem nessa prática de benzer e parturiar, pois, para muitos, as patologias são vistas como empecilho para o trabalho, para o exercício das atividades diárias; outras, ainda, veem como um castigo, ou o acúmulo de causas mal resolvidas, o que também modifica a dinâmica social dessas pessoas. O argumento de Calheiros (2017) destaca que:

Para as benzedoras, as enfermidades curadas são consideradas perturbações que atingem não só apenas o corpo, mas estão ligadas diretamente às questões sociais, psicológicas, e/ou espirituais que afetam o cotidiano de cada pessoa. A reza é um dos principais elementos para a cura dos enfermos para a benzedora, ou seja, é a força da palavra que ao ser pronunciada o mal se distancia naturalmente (CALHEIROS, 2017, p. 5).

Para o autor, essas perturbações, ou mal-estar, que atingem o corpo são denominadas e tratadas das mais diferentes formas, conforme a origem dos problemas, em que o benzedor utiliza a reza como um dos elementos principais para a cura em si, apropriando-se das palavras, das orações que, proferidas de forma “compreensível”, ou audível, possuem para eles uma força determinante e uma essência que culmina na cura do indivíduo ou no afastamento daquele mal.

No decorrer da pesquisa, nos estudos das narrativas dos sujeitos entrevistados, podemos identificar que para cada “doença”, ou “sofrimento”, as orações, as palavras proferidas, diferenciam-se, mantendo-se em sigilo, pois é considerada uma regra do ofício, sob penalidade de perda do dom de benzer.

Para conhecimento do leitor, o quadro 4 expressa as simbologias elaboradas pelas benzedoras de algumas doenças que costumam ser tratadas, apresentando o diagnóstico, os sintomas identificados e o recurso terapêutico aplicado, conforme a cultura de cada região, no caso, aqui, as da Comunidade Quilombola de Itacuruçá.

Quadro 4 - Doenças mais comuns tratadas pelas benzedoras

DIAGNÓSTICO	SINTOMAS	TERAPÊUTICA
<p><b>ESPINHELA CAIDA</b> Conhecida, cientificamente, por Lumbago, designação popular de uma doença caracterizada por forte dor no peito, nas costas e pernas, além de um cansaço anormal que acomete o indivíduo, ao se submeter a esforço físico.</p>	<p>Dores no peito, indisposição, emagrecimento, fraqueza nos braços.</p>	<p>Acende uma vela numa base de papel, coloca em cima do peito e vira um copo em cima até sugar, conforme o calor da vela suga a pele, a espinhela vai se ajustando.</p>

<b>COBREIRO</b> Doença de pele cientificamente chamada de herpes-zóster.	Pele irritada, aparecimento de bolhas, vermelhidão, coceira, pico na pele.	Chás e banhos, junto com rezas específicas para o tratamento
<b>MAU OLHADO</b> É o nome com que popularmente são conhecidas as chamadas energias negativas, transmitidas por alguém a outra pessoa, atrapalhando a realização de planos ou conquistas	Mal-estar que vai debilitando o corpo, dando uma mofineza, podendo levar à morte.	Banhos de limpeza do espírito, com 7 (sete) ervas.
<b>QUEBRANTO</b> Efeito malévolos, segundo a crença popular, que a atitude, o olhar de algumas pessoas produz em outras.	Debilidade, prostração, tristeza.	Coloca sal na água, fazendo o sinal da cruz.

Fonte: Organização da Pesquisadora (2020)

Vale considerar as palavras de Taquette (2006, p. 22), ao proferir que “A interpretação que os indivíduos dão à sua doença e aos seus sintomas difere conforme conceitos morais”. A autora nos leva a entender que a doença pode ter caráter social e cultural, independente das condições socioeconômicas ou do espaço onde o indivíduo esteja inserido. O adoecimento pode estar vinculado às questões sociais, e essas diferenças socioculturais demarcam as formas de olhar e interpretar os sintomas das doenças e suas representações, dependendo da orientação, formação familiar, valores, educação, tradição e saberes que orientam o comportamento do sujeito dentro de uma sociedade.

A enfermidade tem relação direta com a estrutura da psique, o que, de acordo com Dejours (1986), destaca a saúde como um processo vivido pelas pessoas de maneira singular, em nível orgânico e psíquico. E a questão do bem-estar do sujeito nos remete a uma reflexão quanto ao seu olhar, à sua condição, o que requer uma atenção e cuidado voltados para sua realidade e necessidades, respeitando sua forma de ver e lidar com o adoecimento. Ainda, de acordo com o autor:

A saúde seria, antes de tudo, compromisso do homem com a sua realidade, os quais não são nem duradouros e nem permanentes, mas se modificam, são conquistados e reconquistados, defendidos, ganhos ou perdidos. A partir de suas observações e percepções, então, propõe um conceito de saúde como “o ter meios de traçar um caminho pessoal e original, em direção ao bem-estar físico, psíquico e social”, explicitando que a posse destes meios, fundamentalmente, é a liberdade de regular por si as variações e oscilações que se dão no organismo – bem-estar físico; a liberdade do desejo pessoal em organizar e administrar sua própria vida – bem-estar psíquico; e a liberdade de agir, tanto individualmente como coletivamente, na sua relação com o outro, não só no trabalho organizado, como afirma o autor, mas nas relações sociais como um todo – bem-estar social (DEJOURS, 1986, p.11).

A responsabilidade do homem com seu bem-estar, em concordância com o autor, está ligada às suas vivências, nas quais essa dinâmica pode sofrer mudanças, e essas variações podem influenciar na experiência do adoecer, uma vez que traz ao doente uma reflexão sobre o

momento vivido, suas fragilidades, sofrimentos e impossibilidades, desencadeando, dessa forma, uma busca pela cura ou bem-estar físico, psíquico ou social, procurando um meio resolutivo prático e eficiente que considere a subjetividade do sujeito doente, dentro de suas relações sociais. Sendo que a benzeção ainda é uma forma de cura bastante procurada para manter o equilíbrio e o bem-estar.

Esses saberes da benzeção, que são palavras carregadas de poder, energia, fé e confiança, sempre estão em sintonia com um transcendente, ou divindade, ao qual recorrem para buscar a cura ou libertação de algum mal-estar, o que requer daquele que é benzido o exercício da fé e a crença na divindade que está sendo evocada. Esse ritual pode ser considerado um encontro de energias positivas, impostas sobre a força do mal. E, de acordo com Oliveira (1985):

A bênção significa uma transferência de forças, abençoar quer dizer santificar. O ato de benzer quer dizer suplicar. Pedido insistente aos deuses para que eles se dissipem dos seus mistérios e se tornem mais presentes, mais concretos para que tragam boa nova, produzindo benefícios aos mortais (OLIVEIRA, 1985, p. 4).

A autora descreve essa prática de benzer como um ato de insistência, perseverança, como se existisse uma barreira ou impedimento entre os milagres e os mistérios dos deuses, que necessitam de um intermediário que rogue, interfira, suplique por libertação, em que o papel do benzedor, com seus saberes e conhecimentos sobre as doenças e as possibilidades ou caminho da cura, por meio de seus mecanismos ou amuletos, é o de interceder junto ao transcendente pelo seu doente. Com relação a isso, Moura<sup>13</sup>(2011) relata que:

O benzedor, ou a benzedeira, é portador(a) de um poder especial, que pode controlar as forças desencadeadoras de desequilíbrios. Por meio de benzimentos – atos mágico-religiosos -, garante o funcionamento da normalidade desejada, rompendo-se com o desequilíbrio ameaçador da existência. Partindo-se dessa definição, entende-se que a benzeção trata não apenas de males físicos, mas também espirituais. É um saber calcado na experiência cotidiana direta, com sua própria lógica, relacionada ao universo sociocultural, no qual se inserem os sujeitos que a praticam (MOURA, 2011, p. 345).

Em conformidade com o autor, o benzedor, ou benzedeira, tem poder especial de controlar, garantir, romper e tratar, tanto na esfera física quanto na espiritual, por intermédio de atos mágicos, mediante as experiências vividas. O benzimento, portanto, é uma cura milagrosa do doente, que garante a satisfação desejada. E a prática da benzedura parte de conceitos e significados da expressão benzer, bênção e benzeção, que, no geral, são termos que trazem sentidos de gratidão, bênção, atos de súplicas, pensamentos positivos, invocação da proteção

---

<sup>13</sup> MOURA, Elen Cristina Dias de. Entre ramos e rezas: o ritual de benzeção em São Luiz do Paraitinga, de 1950 a 2008-2009. Mestrado em Ciências da Religião, São Paulo, PUC.

divina, e as pessoas responsáveis por manter vivo esse ritual se consideram instrumentos de Deus para a realização dessas ações de valor simbólico. Porém, essa praticidade e credibilidade no exercício de benzer começou a incomodar alguns grupos, pois sabe-se que, ao longo da história da humanidade, essa prática de curandeirismo, benzedura, era condenada pela igreja e pelo estado, com a finalidade de monopolizar o saber da cura e legitimá-lo como saber científico. A esse respeito, Vieira (2002) emenda:

[...] de forma que a situação das parteiras e das curandeiras se tornou uma ameaça ao monopólio do saber. A caça às bruxas não conseguiu acabar com as curandeiras e parteiras, mas teve como consequência a transformação de sua prática em atividade suspeita (VIEIRA, 2002, p. 25).

Percebe-se, diante da afirmativa da autora, o quanto essas mulheres benzedoras e/ou parteiras foram perseguidas por causa de seus saberes, sendo ignoradas até mesmo pela própria igreja. Tais instituições não obtiveram sucesso em impedir totalmente as práticas dessas trabalhadoras no contexto histórico, mas trouxe dúvidas sobre o papel desempenhado por elas, que criaram formas de resistência para manterem-se vivas e constantes nessa missão. Nessa lógica, Oliveira (1985) afirma que:

O processo de produção e de reprodução do saber da benzeção é o mesmo que mantém vivas e sólidas as formas e questões substantivas pelas quais as benzedoras resistem à opressão feita pela classe dominante. E como cria alternativas para a experiência religiosa e médica, ainda que muitas vezes as exprima sobre formas conformistas, resignadas e fatais (OLIVEIRA, 1985, p.45).

Nesse processo de produção e reprodução de saberes, a autora destaca a relevância do papel social realizado por essas mulheres benzedoras, que são vistas como um refúgio, um porto seguro para aqueles que precisam, no seu momento de dor e sofrimento. É uma atividade que exige um esforço espiritual e emocional, uma forma de empoderamento, uma resistência frente à opressão. Pinto (2012, p. 4) destaca que “Tais mulheres se empoderaram a partir do momento em que detiveram alguns saberes tradicionais, como a arte da benzeção, algumas práticas de curandeirismo, o ofício de parteira”. Importante salientar que diante desses múltiplos saberes tradicionais, da riqueza do aprendizado que a tradição e cultura nos presenteia, esse empoderamento feminino, que se dá mediante a construção desses saberes, ajuda no processo de resistência e permanência de suas atividades de benzer e/ou parturir. Não podemos deixar de evidenciar a dimensão da memória nesse sistema de construção e partilha de conhecimentos tradicionais, uma vez que todos esses saberes mencionados são guardados na memória, como aponta Le Goff (1990) em seu trabalho:

A memória onde cresce história, que por sua vez a alimenta, procura salvar o passado para servir o presente e o futuro, devemos trabalhar de forma que a memória realmente sirva para a libertação e não para a servidão dos homens (LE GOFF, 1990, p. 475).

Os acontecimentos e experiências vividas permanecem na memória, que auxilia na formação social do indivíduo e pode contribuir para a libertação das amarras do preconceito e discriminação, que ainda persistem no meio da sociedade. Em concordância com Halbwachs (2013):

O indivíduo que lembra está inserido na sociedade na qual sempre possui um ou mais grupos de referência, a memória é então sempre construída em grupo, sendo que “cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva”, como se pode ver, o trabalho do sujeito no processo de rememoração não é descartado, visto que as “lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isso acontece porque jamais estamos sós” (HALBWACHS, 2013, p. 30).

Procedendo desse pressuposto, o autor destaca a singularidade e especificidade do sujeito, tentando compreendê-lo no âmbito de diferentes tempos e momentos e no grupo em que está inserido, buscando preservar o que é sua raiz, sua identidade, seus agregados de interações sociais, quando se relacionam com grupos religiosos, em seu local de trabalho, nos rituais de cura, benzeção, no ato de partejar, rezar, orar, numa construção de laços de afeto e pertencimento sociocultural, que marcam a trajetória dos benzedores que formam história e que ficam na memória da comunidade.

### CAPÍTULO III

#### **A TRADIÇÃO DE BENZER E/OU PARTURIAR: UM CAMINHO HISTÓRICO PERCORRIDO POR MULHERES NEGRAS DO QUILOMBO DE ITACURUÇÁ**

A técnica de construção de um trabalho acerca dos saberes tradicionais de parturiar e/ou benzer nos remete a várias reflexões sobre o papel que essas mulheres benzedoras e/ou parteiras exercem dentro da comunidade onde vivem. Benzer vem do latim, “*bene dicere*”, que significa bem dizer, dizer bem de alguém e fazer o bem. O termo rezadeira vem descrito na literatura como mulher que realiza a cura por meio de benzimentos.<sup>14</sup>Cascudo (2001), fala que a benzedora é uma “Mulher, geralmente idosa, que tem ‘poderes de cura’ por meio de benzimento”. Mulheres que buscam, por intermédio dos saberes da benzeção, ajudar quem precisa. O interesse em fazer esse resgate histórico não tem o intuito de identificar a origem das práticas de benzer e/ou parturiar, mas sim mostrar que existiam outras benzedoras e parteiras, e que essas atividades perduram por muito tempo, e seus saberes contribuíram para entendermos a dinâmica desse aprendizado. A esse respeito, Andrade (2013) expressa que:

Sem dúvida, o misticismo popular vem desde o Brasil colonial, quando o povo se valia das crendices e fórmulas naturais em busca de melhorias na luta contra as enfermidades, diante da precária assistência à saúde. Assim, de acordo com os costumes e levado pelo limitado conhecimento científico disponível na época, o homem une os recursos da natureza à própria fé, dando início a uma variada farmacopeia, composta de mezinhas, garrafadas, infusões, chás, amuletos e oferendas aos santos para tratamento médico. A essas crendices se misturaram os traços culturais e religiosos das três raças que formaram a etnia brasileira, resultando em receitas, habilidades e saberes que se perpetuaram oralmente, passando de pai para filhos de geração a geração (ANDRADE, 2013, p. 1).

A autora faz uma análise desde o Brasil Colônia, em que essas práticas se faziam presentes devido à precariedade ou ausência dos serviços de saúde; é uma herança com influências de vários povos, que disseminam sua cultura em território brasileiro, com costumes, rituais de cura e modos de lidar com as situações mais adversas da vida. A junção dos recursos naturais e a fé resultam numa experiência indiscutível.

Essas misturas de crendices e atividades culturais e religiosas eram exercidas por pessoas que detinham esse poder ou saberes da cura, e dedicavam seu tempo na manipulação e cultivo de plantas e criação de fórmulas naturais, nas orações e práticas religiosas, buscando o bem-estar, a recuperação daqueles que as procuravam.

---

<sup>14</sup>CASCUDO, Luís da Câmara. Dicionário do Folclore Brasileiro. 10 ed. São Paulo: Global Editora. 2001. p. 587.

Ainda hoje, essa prática é existente principalmente nas áreas de comunidades indígenas, povos das florestas e das águas, tradicionais, ribeirinhos, quilombolas, como na comunidade de Itacuruçá, mesmo que de forma silenciada ou reduzida. Esses saberes intercalam-se entre si e se fazem presentes nessas populações, como em todas as raças que compõem a formação da etnia brasileira.

As benzedeadas, mulheres dedicadas a essa atividade de benzer, carregam consigo uma energia positiva, que advém de um transcendente, ou ser superior, e acreditam ser seu santo protetor, que no processo de separação para seguir a vocação ou ofício, essa energia é potencializada, principalmente no ato da sacralização<sup>15</sup>, momento em que o benzedor decide assumir o chamado, para, a partir daí, exercer a prática dos rituais de benzeção.

A decisão de seguir ou não o chamado, isto é, assumir a missão para as práticas da benzeção, requer do benzedor um esforço, uma tomada de decisão que nem sempre se torna simples, pois exige renúncias, bem como dedicação e tempo para os cuidados com o outro, em que os benzedores são motivados pela vontade de ajudar alguém, fazer o bem, receber o dom e ser escolhido por Deus, porque não há sucesso na missão se o benzedor não tiver uma ligação com uma entidade superior (Deus, Jesus, santos protetores), como declara uma das entrevistadas:

Eu fico de joelho orando, pedindo: Senhor toca nele, porque tu tens esse poder, eu não tenho, coloca esse poder aí, lança tuas mãos, porque Ele é maravilhoso. Interpreto sonhos, tem revelação pra gente de Deus, faço previsões de acontecimentos futuros. Tudo em mim, a confiança é em Jesus. Já fui evangélica há 4 (quatro) anos. Eu sou uma católica, mas vou direto com ele...Jesus (Ana, 25/12/ 2020).

Significativo salientar que a maioria das benzedeadas e/ou parteiras declaram sua fé em um ser maior, no qual atribui a sua confiança. O que nos chamou a atenção nas falas dos entrevistados, também, é que se declaram católicos, em alguns casos evangélicos, estes, porém não se denominam como benzedor ou benzedora, mas se identificam como pessoas que têm o dom de orar e interceder junto a Deus pelas pessoas, e que são bastante procuradas pela comunidade. Como é o caso de d. Margarida, a qual declara: “Aprendi com minha sogra, sra. Jovelina Maciel, conhecida como d. Jovem (in memória), que era parteira; não benzo, mas faço orações pelo momento do parto e depois que a criança nasce oro por ela, entregando a Deus” (MARGARIDA, 26/05/2018).

Essa narrativa nos leva a compreender que o benzedor apresenta um perfil, e segue um ritual conforme aquilo que ele acredita e a religião a que pertence, benze ou abençoa outras

---

<sup>15</sup> Sacralização: Torná-lo sagrado, consagrar. Ato ou ritual pelo qual o benzedor decide se dedicar a essa missão.

peçoas com formas e rituais diferentes; no caso descrito, a entrevistada não utiliza nenhum elemento para realizar seu ritual, apenas se dirige a Deus em oração, intercedendo em favor do outro. Essa dinâmica dos benzimentos como uma prática social e simbólica se baseia em conhecimentos empíricos e saberes tradicionais, que são ressignificados no momento da cerimônia de benzer.

O saber partejar faz parte dos conhecimentos tradicionais, é uma prática ainda presente na Comunidade Quilombola de Itacuruçá, e acontece ao longo do tempo, em que as memórias são trazidas pelas parteiras mais novas, as quais citam nomes de mulheres que se destacaram durante muito tempo nessa atividade, deixando um legado de saberes tradicionais não só de partejar, mas também de benzer, que, na maioria das vezes, são seguidos à risca pelas parteiras que ainda atuam e assumem um papel social de grande relevância na vida reprodutiva das mulheres quilombolas e ribeirinhas. Queremos sublinhar alguns nomes citados por elas, como: Raimunda Cruz, chamada de Ginió, que faleceu aos 106 (cento e seis) anos, parteira antiga, experiente, ensinava às mais jovens os cuidados, manipulação das plantas e a importância das orações no momento de partejar; tia Inácia, mulher respeitada, além de realizar os partos, também puxava, fazia afomentações, temperava os remédios e cuidava dos recém-nascidos; Sra. Augusta, que dedicou sua vida no atendimento às mulheres parturientes, fazia suas simpatias, consultas e serviços espirituais àqueles que a procuravam; Sra. Andressa, praticava a benzeção, era muito procurada pelas mães para benzer as crianças contra o mal olhado, quebranto, tirar cobreiro, assombração, fechar o corpo, fazer banhos e simpatias para arranjar marido e ganhar dinheiro.

Essas mulheres, citadas anteriormente, tornaram-se inspiração para aquelas mulheres quilombolas que se dedicaram na atividade de benzer e parturiar; lembradas com carinho e respeito pelos saberes deixados, elas eram referência para a comunidade, no acompanhamento e tratamento da saúde e bem-estar da população nas práticas de benzer e parturiar, pois, na época que atuavam, era bem difícil o acesso até a cidade para realizarem o atendimento médico. A esse respeito, podemos encontrar em Brasil (2011) o seguinte texto:

A arte de partejar é uma atividade que acompanha a história da própria humanidade. Por muitos milênios, foi considerada uma atividade eminentemente feminina, tradicionalmente realizada pelas parteiras, que também cuidavam do corpo feminino e dos recém-nascidos (BRASIL, 2011, p. 25).

Esses cuidados com as grávidas e recém-nascidos eram uma “obrigação” das parteiras, que se sentiam responsáveis por esse momento vivido pelas parturientes. Assim que eram chamadas, jamais poderiam negar o atendimento, até mesmo por respeitar as divindades que

atribuíram a elas esse dom ou poder, pois temiam pelos castigos, caso se negassem a atendê-las, e compreendiam que não dispunham de outros atendimentos.

No que diz respeito às práticas da benzeção, segundo informações das mulheres benzedoras e /ou parteiras entrevistadas na Comunidade de Itacuruçá, eram bem discretas, por conta do preconceito construído pelas demais pessoas do lugar, pelo fato de desconhcerem os significados e dinâmica dessas vivências. Às vezes, eram vistas como pessoas diabólicas, do mal, que praticavam rituais satânicos; essa visão deturpada das benzedoras levou muitas a desistirem de seu ofício, ou diminuírem o fluxo de pessoas que frequentavam esses espaços, principalmente onde eram praticados os cultos e rituais, como foi na Comunidade de Itacuruçá. O terreiro do Boca, da d. Domingas, conhecido como Cancarauê, local onde aconteciam os rituais e trabalhos espirituais, acompanhamentos e tratamentos de doenças do corpo e da alma, foi abandonado, principalmente pelos seus proprietários, que não encontraram espaços para desenvolverem suas atividades.

Com o avanço da medicina, implantação dos postos de saúde na comunidade, o acompanhamento domiciliar das agentes de saúde, a chegada da internet, luz elétrica, o acesso às mídias, as pessoas foram sendo influenciadas por outras culturas, tendo acesso a vários tipos de conhecimento, como o científico, e às outras formas de tratar suas dores e sofrimentos; essas mudanças no contexto da comunidade são perceptíveis nas ações, vivências e falas dos entrevistados.

Com o desenvolvimento dos estudos na área da obstetrícia, os médicos tomam para si o poder do conhecimento e determinam o controle da estrutura física e da estrutura mental, retiram do paciente o direito de gerir ou decidir sobre seu corpo, sua mente e o tratamento que lhe convém realizar. Nesse direcionamento, Muraro (2000) declara que:

Na idade média, quando a sociedade já vivia sob a égide do pensamento católico, no processo de inquisição, muitas parteiras foram tidas como bruxas, sendo difamadas e caluniadas como pessoas com capacidade de provocar grande mal à saúde de outras mulheres e das crianças, o que fez com que muitas delas fossem queimadas e dizimadas. (...) “Elas foram queimadas de forma dizimadora na Europa Renascentista” (MURARO, 2000, p. 11).

Segundo o autor, em muitos casos, essas mulheres benzedoras e/ou parteiras eram consideradas como feiticeiras que propagavam os piores males à sociedade, matavam parturientes e recém-nascidos, e eram vistas como pessoas despreparadas para o exercício da atividade de parturir e cuidar de outras mulheres. Essas atitudes, por parte da sociedade elitizada e da Igreja, que demonizavam o papel das mulheres benzedoras e/ou parteiras, distorciam suas práticas sociais e as condenavam como bruxas. Isso nos leva a refletir sobre o

papel desempenhado por esses sujeitos, vistos como pessoas carregadas do mal, que incomodavam, representando uma ameaça para a Igreja, por conta da credibilidade, “milagres”, curas, realizados por meio de suas orações. Acerca dessa situação, Kanam (2000) expõe que:

O domínio da Igreja, durante esse período, era absoluto. As mulheres se dedicavam ao trabalho com enfermos, a curar e administrar remédios. Como esse fato fugia ao controle da Igreja, muitas foram condenadas ao extermínio na fogueira, por serem consideradas bruxas. A maioria das ‘bruxas’ queimadas era viúva, pobre ou solteira, sem homem a defender-lhe os direitos; não raro, possuíam algum bem ou alguma terra cobiçada por vizinhos (KANAM, 2000, p. 6).

Nesse raciocínio, a autora nos mostra como eram tratadas as mulheres benzedoras/parteras que dedicavam suas vidas no cuidado com o outro. Como se isso não fosse suficiente para justificar tanto ódio e preconceito enraizado, elas eram perseguidas, exterminadas de forma cruel, tendo todos os seus direitos sociais negados, mediante um discurso elitista e hostil. Ainda sobre isso, Ladeira, Cadu e Leite (1993) reiteram:

Quando não era o caso de grandes perseguições orquestradas para expurgar males como a peste, certos ofícios tipicamente femininos tinham precedência na lista de denúncias. Curandeiras, vitais para uma sociedade onde a medicina ainda era uma ciência incipiente, tornavam-se herejes e apóstatas da noite para o dia. Cozinheiras também viviam sob constante desconfiança, assim como as parteras (LADEIRA; CADU; LEITE, 1993).

Percebemos que essas mulheres benzedoras e/ou parteras tiveram uma grande trajetória de sofrimento e discriminação até os dias atuais, ora eram demonizadas, condenadas, desrespeitadas, desvalorizadas, ora silenciadas, mas, ainda assim, não deixaram morrer a cultura, os saberes, que se perpetuam até hoje.

Essa trajetória de luta e de resistência perdurou por muito tempo, até o momento de se discutir medicalização<sup>16</sup> versus humanização do parto. O Unicef, com outras entidades, elaborou o Programa Nacional de Parteras Tradicionais, que apresentava o seguinte pressuposto:

[...] como ponto de partida a visão do nascimento em condições dignas e seguras como um direito de cidadania [...]. O Programa Nacional de Parteras se propõe a resgatar e apoiar o tradicional trabalho das parteras em sua comunidade para que proporcione atenção à saúde da mulher nos períodos da gestação, parto e pós-parto. Este programa tem como base o aproveitamento das parteras tradicionais cuja atuação já é reconhecida pela comunidade, oferecendo-lhes melhores condições de trabalho, além da sua capacitação e reciclagem (BRASIL, 1991, p. 3).

A atenção e a qualidade na assistência ao parto domiciliar por parteras tradicionais vem sendo discutida, desde a década de 1970, em várias regiões do país, tanto pela iniciativa do

---

<sup>16</sup> Medicalização do parto: Processo pelo qual a medicina passa a desempenhar um papel de controle social, que antes era executado pela religião e pela lei.

poder público como das ONGs (Organizações não Governamentais), como é o caso do estado do Acre, com os projetos: Saúde Reprodutiva na reserva extrativista do Alto Juruá e Projeto Nascendo na Floresta; do Amapá, com o Projeto Resgate e Valorização das Parteiras Tradicionais; e, do estado do Pará, com o Projeto Modelo de Desenvolvimento Sustentável da Floresta, sendo que entre os condicionantes que levaram, por parte do Governo Federal, à implementação e implantação de políticas voltadas à atenção na saúde básica estão: a pobreza, a mortalidade materna e neonatal e a situação do parto domiciliar. Em Brasil (2010), deparamo-nos com o seguinte comentário:

A assistência ao parto e nascimento no Brasil não é homogênea. Embora a maioria dos partos ocorra em ambiente hospitalar, o parto e nascimento domiciliar assistidos por parteiras tradicionais estão presentes no País, principalmente nas regiões Norte e Nordeste, sobretudo nas áreas rurais, ribeirinhas, de floresta, de difícil acesso e em populações tradicionais quilombolas e indígenas (BRASIL, 2010, p. 10).

Mesmo com o propósito de somar esforços e oferecer à população carente e de difícil acesso atendimento adequado, passando da medicalização do parto ao parto humanizado, atenção pré-natal e pós-parto, a prática de partos em domicílios com auxílio de parteiras ainda é presente nessa região. Sobre essa questão, observa-se o seguinte argumento:

O PAISM propôs uma abordagem global da saúde da mulher em todas as fases do seu ciclo vital, e não só no ciclo gravídico-puerperal. Entre as diretrizes recomendadas pelo PAISM encontrava-se: “a adoção de medidas visando à melhoria da qualidade do parto domiciliar realizado pelas parteiras tradicionais, através do treinamento, supervisão, fornecimento de material de parto e estabelecimento de mecanismos de referência” (BRASIL, 1984, p. 22).

Atualmente, a maioria dos partos são realizados em ambiente hospitalar, sob os cuidados dos médicos e enfermeiros, mas ainda há nas comunidades tradicionais quilombolas a prática de parturir, assumida pelas parteiras que dedicam seu tempo nesse processo de cuidar, pois, infelizmente, não existe uma articulação das comunidades locais com o sistema de saúde formal, no caso, o SUS (Sistema Único de Saúde). Nesse ponto de vista, Palharini (2018) corrobora que:

Estas, além da atenção ao parto, na maioria das vezes cuidavam também da saúde da mulher, do pré-natal e puerpério, das doenças femininas, dos aconselhamentos e orientações quanto à fertilidade, assim como dos cuidados com o recém-nascido. A resistência das mulheres em parir fora do ambiente doméstico foi cedendo lugar à confiança na figura do médico-parteiro, construída pelo discurso médico, e no ambiente hospitalar, à medida que melhoravam a segurança e a assepsia desse espaço (PALHARINI, 2018, p. 1).

A autora reforça a dinâmica de trabalho das parteiras e suas responsabilidades quanto ao cuidado de forma geral, desde o início da gravidez até o nascimento do bebê, a resistência

das parturientes em ter filhos fora do ambiente doméstico, assim como o poder de convencimento dos discursos por parte dos médicos, que levaram a credibilidade de seu trabalho por parte das puérperas. As mulheres benzedoras e/ou parteiras têm sua história marcada pela diversidade cultural, dotadas de uma sabedoria indiscutível, principalmente na área da saúde; pessoas que tomam para si a responsabilidade de cuidar do bem-estar de outras pessoas mais vulneráveis; o que marca essas mulheres é o domínio das técnicas de parturir ou rituais de cura, por meio da benzeção, utilizando-se de ervas, banhos e orações.

As mulheres benzedoras e/ou parteiras se destacaram adquirindo o respeito e o reconhecimento daqueles/daquelas que foram ajudados/ajudadas a vir ao mundo, ou simplesmente por intermédio das curas e benzeções que traziam ao corpo doente e fragilizado, dando significado àquela situação de vulnerabilidade em que aquele sujeito se encontrava, mediante o cuidado, o que, segundo Quintana (1999), “Desde o momento em que procura a benzedora, já a coloca nesse lugar do sujeito do suposto poder, pois sempre em alguma instância acredita que ela possui a força com a qual possa solucionar seus problemas” (QUINTANA 1999, p. 121).

Essa crença no detentor desse “poder” de curar é algo extraordinário, pois depositam nele uma confiança inquestionável, que se torna suficiente para garantir a cura. Assim, na relação de diferentes ideias entre o saber considerado científico e o saber tradicional adquirido, apreendido nas experiências e fazeres cotidianos, essas mulheres benzedoras e/ou parteiras resistem e dão significado a essas vivências, mesmo diante de um mundo tecnológico. Não podemos esquecer que, historicamente, a população afrodescendente sempre esteve em situação social desfavorável e vulnerável a processos discriminatórios, em relação aos demais grupos sociorraciais brasileiros. Surgindo aí a necessidade de usar a criatividade tanto para suas atividades domésticas diárias, como as terapêuticas, a fim de manter seu bem-estar físico e emocional, o que afirma Quintana (1999), ao dissertar que:

A benzedura pode ser caracterizada como uma atividade principalmente terapêutica, a qual se realiza através de uma relação dual – cliente e benzedor. Nessa relação, a benzedora ou benzedor exerce um papel de intermediação com o sagrado pela qual se tenta obter a cura, e essa terapêutica tem como processo principal, embora não exclusivo, o uso de algum tipo de prece (QUINTANA, 1999, p. 50).

Essa postura da benzedora em relação ao paciente reforça a importância da crença em um ser superior, em que os sujeitos desse processo os tem como foco principal da efetivação da cura, pois, para ambos, a benzeção é apenas um ritual para se concretizar a bênção.

O nascer para os povos quilombolas é um momento festivo, para isso, criaram rituais, utilizando-se do conhecimento tradicional, em que as benzedoras e/ou parteiras detinham os

saberes das práticas medicinais artesanais, manipulando-as no processo de cuidar desses sujeitos, bem como estabeleciam uma relação social familiar pautada na confiança dispensada pelas parturientes e seus familiares, fortalecendo uma crença no sobrenatural, como forma de luta e resistência, como aponta Oliveira (1985):

É na condição de resistência que a benzeção deve ser vista. Não como um resquício de formas antiquadas de curar, algo já superado pela ciência moderna. Mas como um ato de resistência política e cultural feito como alguma coisa própria, através de uma cultura que contesta e rejeita a linguagem da opressão, da dominação e da exploração entre os homens. Deve ser vista como uma singela contribuição para um novo projeto de mundo. Contribuição vinda de um grupo de pessoas que está ao lado dos oprimidos, identificando-se com a sua luta e com os seus sofrimentos. E, mais do que isso, dando a eles uma explicação e um sentido próprio. Contribuição vinda de um grupo de pessoas que ainda não passou pelo processo de desumanização que acompanha o enriquecimento de bens materiais numa sociedade hostil como é a nossa (OLIVEIRA, 1985, p. 25).

De acordo com a autora, a benzeção se constitui como uma contribuição, um ato de solidariedade e humanização para com aqueles que se sentem oprimidos, tal como uma estratégia de resistência às formas de opressão. As benzedoras são marcadas por sua religiosidade e prática de cura, sendo esta embasada em elementos, como o místico e o religioso. “A cultura também é capaz de provocar cura de doenças, reais ou imaginárias.

Essas curas ocorrem quando existe a fé do doente na eficácia do remédio ou no poder dos agentes culturais” (LAIARA, 2008, p. 77). A autora se refere aos agentes culturais como potencializador da fé para a efetivação da cura, e eles se destacam pela forma como se posicionam e propagam os saberes.

Assim, seus entendimentos acerca das enfermidades vão além de fatores biológicos, já que têm a ver com aquilo que acreditam. Dessa forma, podemos dizer que as mulheres benzedoras e/ou parteiras desempenham um papel de grande relevância, porém, é necessário que entendamos qual o olhar da comunidade sobre elas, bem como de seus pacientes. Nessa perspectiva, a prática de benzer e/ou parturir se constituem como ofícios tradicionais, culturas e saberes que possuem suas próprias técnicas e que são manifestados de forma bem particular, mas que envolve conhecimentos e sabedorias que muitos desconhecem. Nesse ponto de vista, Almeida (2010) expressa que:

Diferentemente de senso comum, os saberes da tradição arquetam compreensões com base em métodos sistemáticos, experiências controladas e sistematizações reorganizadas de forma contínua. Mesmo que não tenham como princípio primeiro uma crítica coletiva permanente, tais saberes se objetivam numa matriz de conhecimento que pode ser atualizada, refutada, acrescida, negada, reformada (ALMEIDA, 2010, p. 67).

O autor ressalta que os saberes estão intimamente ligados ao conhecimento, o qual, por sua vez, pode passar por várias modificações, dentro de um universo que mostra a importância do ato de benzer enquanto elemento de restabelecimento para aqueles que acreditam e manifestam sua fé na eficácia dos remédios, ou no poder mobilizador desse ritual de cura. Nesse mesmo contexto sociocultural de saberes tradicionais estão as parteiras, as quais demonstram em suas práticas um saber convencional que acontece há muito tempo, inserindo-as numa dinâmica em que os próprios espaços e as atividades de partejar estão sempre em movimento, e que se constituem como atos de partilha, bem como da cura, tornando-se também guardiãs dessa tradição. Em relação a isso, Giddens (1995) alega que:

Os guardiões sejam eles idosos, curandeiros, mágicos ou funcionários religiosos, têm muita importância dentro da tradição porque eles são os agentes, os mediadores essenciais de seus poderes causais. Lidam com os mistérios, mas suas habilidades de arcanos provêm mais de seu envolvimento com o poder causal da tradição do que do seu domínio de qualquer segredo ou conhecimento esotérico (GIDDENS, 1995, p. 83).

Partindo da perspectiva do autor, percebe-se que as mulheres parteiras atuavam e atuam como guardiãs da memória dessas culturas, ocupando, assim, uma posição de destaque na comunidade onde estão inseridas. E a tradição faz parte da vida dessas agentes culturais de saberes, que se dedicam a mediar esse conhecimento. A pesquisa se propõe a adentrar nesse universo das benzedoras e das parteiras, as quais são representações sociais e culturais da comunidade remanescente de quilombo de Itacuruçá.

### 3.1 AS VOZES DA MEMÓRIA: NAS NARRATIVAS DA RESISTÊNCIA

Levando em conta a importância da oralidade, iremos apresentar e analisar as narrativas que permitem às parteiras e/ou benzedoras lembrar suas vivências, voltar sua trajetória, falar de si, repensar suas histórias e suas escolhas, pois falar de memória, às vezes, é atravessar caminhos entulhados de sentimentos, carregados de sofrimento, rejeição, opressão, traumas, derrotas, vitórias, alegrias e tristezas. Nessa lógica, as narrativas desses guardiões da memória nos ajudarão a compreender esse caminho traçado ao longo do tempo e o processo de aprendizado desses saberes tradicionais.

Nosso encontro é com a sra. Rosalina dos Santos Costa, uma mulher quilombola, alegre, espontânea, que nos recebe com muita alegria, pois é uma pessoa muito extrovertida, mãe de 11 (onze) filhos, 89 (oitenta e nove) anos. D. Rosa, como é conhecida, ressalta que vem de uma família em que as práticas de benzer sempre foram presentes, aprendeu a benzer e receitar os remédios com seu pai, Luciano Basílio dos Santos, popular sr. Gibi, que era benzedor. Seu filho

Zica também tem essa prática, e julgam ser um dom divino. D. Rosa fala da sua fé, daquilo que acredita, de forma espontânea. Desenvolve uma dupla jornada, pois também é parteira, a sua vivência a tornou uma mulher guerreira, determinada, considerada e respeitada por todos na comunidade, benze pessoas com vários sintomas, principalmente o quebranto: “Pessoa ruim, tem olhar ruim; quebranto mata”; segundo ela, o sintoma desse mal é mofineza e sonolência, benze com água de colônia e faz o sinal da cruz; no caso da irisipela, utiliza vassourinha, arruda, oriza, plantas que são cultivadas no quintal de sua casa.

No que se refere às suas práticas de parturir, a entrevistada declara ter iniciado suas atividades aos 35 (trinta e cinco) anos, e relata que esse aprendizado foi construído junto à sua avó, d. Belmira, popular Sabá. Tudo se deu dentro do âmbito familiar, d. Rosa recebia as parturientes que vinham “acertar<sup>17</sup>” ou “contratar” seus serviços, então já conversava com estas e as orientavam sobre seus preparativos ou tratamentos terapêuticos antes do parto, e incentivava: “Não sinta medo, tudo tranquilo, tome banho de salva, vacideira, borboleta pra caso de albumina, e pra aumentar a dor, se precisar, chá de canela” (D. Rosa, 26/05/2018).

D. Rosa confessa ter realizado mais de 100 (cem) partos, afirmativa que nos leva a refletir sobre a precariedade ou inexistência do atendimento às parturientes e as dificuldades enfrentadas por elas, que decidem ficar no seu território e realizar partos em domicílio. D. Rosa recomendava a todas as parturientes tomar um caldo de galinha ou caribé insosso, o umbigo era cortado com a tesoura, também receitava para elas a “siritada”, composto feito a partir de senê, alecrim, açúcar, cachaça, que apresentava propriedades para cicatrizar e limpar a barriga da parida. Enfatiza, ainda, que “As mulheres antes esperavam em casa, faziam banho, tinham fé, dificilmente operavam, hoje vão esperar no hospital, não acreditam, muita mulher operada, muita mulher derrotada” (ROSA, 26/05/2018).

A entrevistada sente-se triste, por ver a situação de várias mulheres, que, após passarem por um processo cirúrgico, apresentam vários problemas de saúde, o que ela chama de “mulher derrotada”, e ela atribui essa situação à falta de credibilidade no trabalho que as parteiras realizam. Das parteiras entrevistadas, sobretudo as mais idosas, todas sempre mencionam em suas narrativas as dificuldades que enfrentavam naquela época, principalmente sobre o transporte, pois naquele tempo utilizavam o reboque<sup>18</sup>, o batelão<sup>19</sup>, a canoa à vela, não existia

---

<sup>17</sup> Acertar: Acordo feito da parturiente, ou o marido dela, com a parteira para a realização do parto, e os cuidados pré e pós-parto.

<sup>18</sup> Reboque: Tipo de transporte feito de madeira escavada, com cobertura de proteção feita de tala de jupati, no qual a pessoa se abrigava do sol e da chuva; era movido a remo e possuía um remador, que ficava à disposição do seu dono, exposto ao sol e à chuva.

<sup>19</sup> Batelão: Espécie de transporte aberto e com cavidade funda, utilizado principalmente para o deslocamento de argila e lenha, movido à faia, espécie de remo grande, no qual a tripulação tinha que gingar até seu destino.

a facilidade que tem hoje, que se precisar com urgência, o bombeiro vai buscar, tem barco, lancha, ramal, carro, ônibus, tudo é mais fácil; elas fazem uma análise crítica do contexto sociocultural em que viviam. Mediante essa situação de vulnerabilidade socioeconômica em que se encontravam naquela época, como a falta de transporte e condições financeiras precárias, tornava-se determinante nas decisões das mulheres optarem por ter filhos em casa, sendo assistidas pelas parteiras. D. Rosa também confessa que gosta de dançar, e participa do grupo de dança Simbolada, segundo mostra a Figura 12.

Figura 12 – D. Rosalina (Rosa) dançando a Simbolada



Fonte: Arquivo da pesquisadora (2008)

Nosso desafio era chegar até à casa de D. Ana, por conta das dificuldades de aproximação de sua pessoa, mencionada por vários moradores da comunidade, que a consideram uma excelente benzedeira, D. Ana realiza rituais de cura, ensina remédios, mas pouco fala de seu trabalho, pois é discreta, o que causa um certo distanciamento por parte de alguns, principalmente pesquisadores; mas seguimos rumo à sua casa, acompanhados de seu irmão. Chegamos em sua residência, que por sinal já havia mudado, pois a última vez que estivemos lá, ainda moravam num barracão de madeira, às margens do rio, onde viviam há mais de 50 (cinquenta) anos, o qual chamavam de “Santa Maria<sup>20</sup>”, denominavam também de Casa Grande, muito antiga, conforme mostra a Figura 13, que agregava todos e tinha como patriarca

---

<sup>20</sup>Santa Maria (Casa Grande): Era um local de referência da Família Cambirinha, muito respeitada no local, onde também cultuavam e realizavam ladainhas antigas à Santa Maria.

o sr. Cambirinha, que junto com seus filhos, filhas, genros, noras, netos e bisnetos, formavam uma família muito numerosa, que vivenciavam a cultura da comunidade tradicional, moravam todos juntos, compartilhavam a vida, suas histórias, trabalho na roça, atividades domésticas e alimentação. Havia o oratório e um cantinho onde d. Ana realizava seu trabalho de atendimento ao público, orações, cultos e oferendas, assim como, também, cada família tinha seu quarto reservado.

Figura 13 – Antiga Casa grande: Santa Maria (Alto Itacuruçá)



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2018)

Com a melhoria das estradas, a linha de ônibus até a cidade de Abaetetuba e Igarapé-Miri, tornou-se mais prático e conveniente as famílias mudarem de endereço e se transferirem para os ramais, onde tudo se torna mais acessível, segundo relato do irmão de d. Ana. A entrevistada nos relata, que a Casa Grande Santa Maria muda de endereço, mas a tradição de cultivar continua. Enquanto pesquisadores, já havíamos identificado as mudanças estruturais e culturais, já não havia mais o silêncio, a tranquilidade das margens do rio, mas, sim, o transitar de carros, motos; luz elétrica, som alto, muitos conectados à internet; até mesmo a questão comportamental das crianças se modificou, pois muitas delas tinham o hábito de pedir a bênção, ficavam afastadas para os mais velhos conversarem, atitudes que já se percebem de forma bem rara, levando-nos a uma releitura dos modos de vida, dos costumes, da diversidade cultural, do avanço da tecnologia chegando às comunidades tradicionais quilombolas, o que, de acordo com os moradores, é fruto de políticas públicas e de ações afirmativas para a população negra.

As mudanças físicas desse cenário nos chamam a atenção, pois a antiga casa grande, feita de madeira, agora é substituída pela de cimento e tijolo; os bancos, feitos de madeira, são

substituídos por cadeiras de plástico; são lembranças de um espaço que, certamente, é diferente do que vemos hoje. Acreditamos ser de grande importância registrarmos a memória coletiva desses grupos sociais, no que diz respeito às mudanças do lugar onde se situavam (às margens dos rios); do espaço que ocupavam (várias famílias juntas); do território onde viviam (ribeirinho); a troca da montaria pela moto, do barco pelo ônibus, da luz de lamparina pela energia elétrica.

D. Ana foi comunicada por seu irmão de que estávamos chegando, veio nos receber com um sorriso espontâneo; saudamo-nos e já pedimos permissão para marcar um momento para conversarmos, no que ela diz: “Pode ser agora! Entrem! Essa é a nossa casa”. Ressaltamos que estávamos passando só para cumprimentá-la, mas ela fez questão de que entrássemos, convidou-nos para sentar, e então esclarecemos o objetivo de nossa visita, e se ela poderia nos dispensar um pouquinho de seu tempo. Com uma fala mansa, suave e muito atenciosa, respondeu-nos que sim.

Procuramos deixá-la bem à vontade, o que nos proporcionou um diálogo firme, profundo e verdadeiro. Percebíamos nos seus olhos, na sua forma de se expressar a grandiosidade de sabedoria e conhecimentos que existiam em suas palavras; surpreendemo-nos com suas histórias, narrativas, exemplos de vida, fé, resistência ao preconceito e superação.

A sra. Ana Ferreira Silva, 58 (cinquenta e oito) anos, mãe de 11 (onze) filhos, declara-se católica, benzedeira e curandeira. Iniciou a conversa falando como as grávidas de sua comunidade viviam e trabalhavam no pesado, carregavam farinha, apanhavam açaí, faziam as atividades de casa, e não tinham problemas, ela não assiste partos, mas acompanha as grávidas, com banhos, receitas, orienta sobre alguns cuidados, faz as benzeções e ressalta: “É mais maravilhoso ter filhos em casa do que no hospital”. Faz um comentário sobre as mudanças de valores nas famílias, a forma como as pessoas mais idosas são tratadas, a questão da falta de respeito no modo de vida e no comportamento dos sujeitos. D. Ana afirma:

Agora é tanta coisa... Eu falo que é bem difícil da gente explicar, inté porque eu falo, tu não pode carregar peso, tu está gestante...Você sabe que eu fico pensando... no tempo que eu tava gestante, eu trabalhava, arrancava mandioca, capinava, eu mexia farinha, metia três fornada de farinha, carregava um saco de farinha na costa, amassei açaí...Comigo não tinha negócio de pré-natal, eu pegava remédio caseiro, fazia banho de bote de açaí, borboleta, folha de manga, folha de embaúba, por causa de albumina (D. Ana, 2019).

D. Ana faz uma retrospectiva, analisa as mudanças que ocorreram em relação ao comportamento das grávidas, no que se refere a como estas lidavam com as atividades domésticas e as atividades coletivas da lavoura e como realizavam os cuidados de tratamento antes do parto. A entrevistada assevera que pretende parar de fazer esses atendimentos por causa

dos questionamentos que surgem na comunidade por parte de algumas pessoas, o que tem criado desconforto, no quesito pagamento ou recompensa. Ela mesma não exige pagamento, acontece de acordo com cada um. A respeito do aprendizado de benzer, d. Ana afirma que é um dom, que sua família apoia e defende sua atuação.

Tenho sonhos, visões, que dentre tantos filhos, só eu saí assim. Numa época dessa eu tinha meu “trabalho” formado, lá era ponto de minha oração, chegava de manhã eu ia orar, meio dia eu ia orar...seis horas, lá eu ia me comunicar com Jesus, o que estava certo ou errado. Dizem que sou macumbeira (D. Ana, 25/12/2019).

A entrevistada fala de seus sonhos, que geralmente são avisos divinos, e que no decorrer do tempo acontecem, e se questiona pelo chamado, e quando afirma “eu tinha meu trabalho formado”, refere-se ao seu lugar sagrado de oração, de atendimento e de rituais, o qual foi desfeito. Atualmente, tem guardado seus artefatos, mas esse espaço físico (ver Figura 14) não está funcionando devido à mudança de casa, o que sente falta. “Tem o lugar certo, o oratório é uma simbologia, meu contato direto é com Jesus, Ele é o principal, sem Ele não somos nada” (D. Ana, 2019).

Figura 14 – Altar das Imagens Sacras/ “Santa Maria”



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2019)

D. Ana se refere mais uma vez a esse “lugar”, o que nos despertou muita curiosidade, mas tivemos que ter cautela, para não invadir sua privacidade. A entrevistada possui em sua casa um grande oratório, herança de gerações, nele, várias imagens sacras, como São Benedito, São Jorge, Perpétuo Socorro, Sagrado Coração de Jesus e outras, que fazem parte desse espaço sagrado, visitado todos os dias, onde se fazem as petições e agradecimentos, também têm velas,

fitas e a Bíblia Sagrada. Cada imagem tem seu significado, são santos que são evocados de acordo com a situação, com o problema.

Como podemos ver, o oratório de D. Ana possui diversas imagens, respeitadas e cultuadas por ela, mas ela afirma que suas orações são direcionadas a Jesus, referência perceptível em sua fala por várias vezes, o que nos instigou a questioná-la, mas ela, de forma serena, destaca a importância de Jesus em sua vida. D. Ana realiza esses atendimentos há 25 (vinte e cinco) anos, passou por momentos de grandes desafios na vida, ficou doente, mas superou esse momento de dificuldades, com o apoio de sua família e a prática de sua fé, por meio de orações e remédios caseiros. Sobre essa forma de saberes, aprendizados e a fé em Jesus, a entrevistada discursa que:

Acho que isso é um dom, um sonho, cabeça...Eu sonho sonhos bonitos, não sonho na escuridão, sonho com luz, muita coisa boa, se o outro tiver bem, eu estou bem. Quem mora comigo é Jesus, os anjos, ...eu fui teteé...que eu fui uma escolhida de Deus (D. Ana, 25/12/2020).

A entrevistada vive um momento de dúvida sobre seu chamado, em que deixa claro a vontade de parar, por conta do preconceito existente, e por ser vista, às vezes, como macumbeira, que, para ela, não é algo bom, e ressalta: “Não sei...a macumba é ...não é muito boa” (D. Ana 2019).

D. Ana associa os saberes a uma forma de fé, e se utiliza, também, das plantas medicinais cultivadas em seu quintal para manipulação e uso nos seus rituais religiosos. Fala da solidariedade da partilha, da gratidão que as pessoas demonstram consigo e sua família, que mesmo não remunerando seus serviços, reconhecem e sempre lhe atribuem algo como agradecimento. A entrevistada tem ajudado muita gente a sair do caos, das drogas, do leito da enfermidade, da crise no casamento, sempre acentua que seu objetivo maior é o bem-estar das pessoas, que seus saberes são dons divinos, e são utilizados para abençoar pessoas, ajudar, curar. E é isso que ainda lhe mantém de pé, e não abandonou por conta das pessoas mais chegadas, principalmente da família, que precisam de seus atendimentos ou tratamento. A esse respeito, Pinto (2010) declara que:

Ainda hoje a presença dessas mulheres nos povoados rurais é indispensável. Entre os seus são vistas como médicas, enfermeiras, farmacêuticas, capazes de fazer aliviar com unguentos, banhos, chás de ervas e rezas, as dores e os males da população que não conta com outros recursos (PINTO, 2010, p. 105).

É importante destacar a relevância do papel que desempenham essas mulheres negras, benzedoras/parteadoras, vistas como um sustentáculo, um porto seguro para aqueles que precisam, em seu momento de dor e sofrimento.

Uma outra entrevistada, guardiã da memória, foi a sra. Tereza Afonso de Souza Maciel, 95 (noventa e cinco) anos de idade, 13 (treze) filhos (todos nascidos em casa, com ajuda de parteira). D. Tereza já tem dificuldade na visão, mas ao chegarmos em sua casa, fomos recebidos com muita tranquilidade por ela, que fala de suas vivências, narra suas histórias, rememorando os saberes e as tradições, principalmente no que se refere ao processo de parturir. Em seu discurso, sublinha:

Até um tanto eu assistia, dava dor eu puxava, endireitava, porque agora não tem mais disso, disque as mulheres engravijam, Deus o livre, recomendam muito pra não puxar. Mas, minha senhora, onde a senhora já se viu? a mulher engravija, vai, pula, vai pra lá, vai pra cá, a criança não se cria só de um jeito, então tem que puxar. “De cabeça nasce, de pé nasce, mas atravessado não nasce... aprendi com d. França, “ela ia fazer os partos e eu a acompanhava para ajudar, depois com a comadre Sabá, que também a auxiliava, acendendo o cachimbo, misturando as fomentações, preparando os panos para a hora do parto, prestando atenção em tudo que a comadre fazia (D. TEREZA, 25/12/2020).

D. Tereza deixa claro que seu aprendizado de parturir se deu no contexto familiar, com a sra. França e a comadre Sabá, parteiras experientes, e que as acompanhava assessorando-as nessa prática de partejar, auxiliando as parturientes de sua família. E esse aprendizado muito contribuiu para a iniciação de seu trabalho, quando as parteiras lhe ensinavam, orientavam como proceder antes, durante e depois do parto, ajudava as parteiras a fazerem os chás, os banhos, afomentações e até preparar o cachimbo para elas antes de realizar o parto.

A entrevistada também relata que, aproximadamente, assistiu a mais de 500 (quinhentos) partos. Chamou-nos a atenção o tempo dedicado à assistência dessas parturientes, o número de vidas que vieram ao mundo pelas mãos dessa mulher guerreira, que sempre que alguma família decidia, ela era chamada para atender, uma vez que, na época, era a única parteira da localidade, onde as mulheres tinham muitos filhos, geralmente de 12 (doze) a 15 (quinze). D. Tereza passava semanas fora de sua casa, acudindo as mulheres tanto da sua comunidade como das comunidades vizinhas, enfrentando chuva, sol e as dificuldades de deslocamento. A entrevistada considera o seu trabalho como um dom divino, e conta em detalhes como se dava o processo de atendimento. Os maridos das grávidas vinham pedir de seu esposo a permissão para d. Tereza assistir seu parto, o contrato, como chamavam, tinha vários serviços, como relata a entrevistada:

...puxar para endireitar, assistir o parto, durante oito dias eu tinha que ir puxar a barriga para fechar a escadeira, eu sentava de um lado e outro, me pagavam bagatela, foram mais de 500, tudo, tudo, tudo, da cabeceira até o São João, era só eu, as outras tinham morrido (D. TEREZA, 25/12/2020).

Receitava os banhos que eram fervidos, tomavam três dias por causa do frio, afomento, arcanfo, cera de Holanda, amêndoas doces para fomentar a barriga. Após o parto, era recomendado às parturientes fazer o banho baixo<sup>21</sup>, ou banho de asseio, durante 40 (quarenta) dias, à base de folhas de verônica, “canderu e amorta”<sup>22</sup>.

As parteiras tinham que dar conta de tudo, diz d. Tereza, até mesmo do cuidado com o bebê, realizando o corte do umbigo, que elas amarravam à altura de quatro dedos; cortavam e queimavam com azeite quente. No que diz respeito ao ato de parturiar em si, D. Tereza narra:

Fazemos uma cama no chão, com panos de rede, organizamos bem, onde a parturiente deita e recebe todas as orientações para entrar em trabalho de parto, elas sabem que é um pouco desconfortável, mas é ainda o melhor lugar (TEREZA, 25/12/ 2019).

A entrevistada tenta explicar que o lugar onde é realizado o parto é uma cama improvisada no chão, coberta de panos grossos (retalhos de rede); ela sabe que é desconfortável, mas acrescenta que ainda é o melhor lugar para fazer parto em casa, no chão, como ela descreve. Ela conta, ainda, uma triste experiência que passou ao assistir um parto, no qual, após o nascimento da criança, a parturiente veio a óbito, o que causou um momento de desespero, tensão na família e grande tristeza em d. Tereza, que pensou até em desistir de sua vocação de parturiar. Diante de tal fato d. Tereza relata:

Teve uma minha amiga, que fiquei até meia aquele da cabeça...Ela teve normal e aí ficou o resto (a placenta). Pedi pra o marido dela comprar mamona, alecrim, alfazema, pra fazer o remédio pra colocar, mas não deu tempo. A mesma tomou um caribé, e quando perceberam a mesma estava morta. Aí os parentes vieram [...] chamando de papa dinheiro, sem vergonha, me esrachando, a casa tei tei de gente, me chamou de vagabunda...e aí comecei a chorar. Meu filho disse: mamãe vou lhe fazer um pedido, pegação de filho agora está acabado, está cheio pra estrada que você matou a Bené. Eu chorava noite e dia, doía minha cabeça, procurei uma curandeira, d. Rufina, a mesma disse: tire isso da sua cabeça, ela morreu de albumina (D. TEREZA, 25/12/ 2019).

Esse fato marcou a vida de d. Tereza, que se dedicou, depois, apenas aos partos dos parentes mais chegados, o que lhe causou uma grande tristeza, pois não podia mais desenvolver suas atividades de parteira como antes. Ficou depressiva, tratando-se com uma curandeira, essa experiência triste fez d. Tereza repensar suas práticas. A entrevistada, também, como outras parteiras, faz suas preces e tem devoção aos santos protetores, os quais guarda com muito

---

<sup>21</sup>Banho baixo: Limpeza das partes íntimas da parturiente, com utilização de ervas, como verônica, candiru e amorta.

<sup>22</sup>Amorta: Planta da região amazônica, usada para banho de asseio. Canderu (*Arrabidaea chica*): Planta nativa da região amazônica, que possui ações anti-inflamatórias.

carinho num humilde oratório, que tem representação significativa na vida religiosa de toda família, como apresenta a Figura 15.

Figura 15 – Imagens sacras cultuadas por d. Tereza



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2019)

A próxima parteira selecionada para participar da entrevista foi a sra. Margarida Maciel e Maciel, moradora do Médio Itacuruçá (Ilhinha). Ela é lavradora, tem 56 (cinquenta e seis) anos, é conhecida como Bibita, e exerce há 19 (dezenove) anos a prática de parturir. No início da conversa, a entrevistada declara: “Aprendi com minha sogra, a sra. Jovelina Maciel, conhecida como d. Jovem (in memória), que era parteira; não benzo, mas faço orações pelo momento do parto, e depois que a criança nasce, oro por ela, entregando a Deus” (MARGARIDA, 26/05/2018).

D. Margarida é bastante procurada pelas pessoas da comunidade, pois nessa região só ela exerce essa prática, mas reforça que sempre orienta as mulheres a buscar ajuda na cidade. Ela ressalta sentir-se feliz em poder acudir as mulheres de sua comunidade, mas, às vezes, surgem situações delicadas, em que é melhor acompanhar a grávida até o hospital. A entrevistada também dá às suas parturientes chá de canela e gengibre com leite para aumentar a dor, e prescreve, após o parto, tomarem a famosa siritada<sup>23</sup>, para limpeza da barriga.

<sup>23</sup> Siritada; garrafada feita a base de insumos de ervas medicinais, e outros ingredientes como; cachaça, chifre do boi, enxofre, mamona, carajuru.

Essa experiência dentro da comunidade foi um momento de grande aprendizado, é um processo de escuta que nos leva a uma reflexão profunda, principalmente na análise dos discursos após a transcrição das falas, que são carregadas de saberes diversos, fé, magia, legitimidade, o que nos remete a um exame do que diz Cunha (2007):

Para o senso comum, o conhecimento tradicional é um tesouro no sentido literal da palavra, um conjunto acabado que se deve preservar, um acervo fechado, transmitido por antepassados, e a que não vem ao caso acrescentar nada. Nada mais é equivocado. Muito pelo contrário, o conhecimento tradicional reside tanto ou mais nos seus processos de investigação quanto nos acervos já prontos, transmitidos pelas gerações anteriores (CUNHA, 2007, p. 78).

Os saberes tradicionais, aqui definidos, apresentam possibilidades de comparações, conflitos, divergências de opiniões, interesses, sentimentos e disputas em seus conhecimentos e saberes. Em que a existência de inúmeros povos e culturas tradicionais se contrapõe com o estudo científico universal, reconhecido como único regime de conhecimento que intenciona homogeneizar as ciências e conhecimentos tradicionais. Importante salientar que mesmo falando sobre mulheres, benzedoras e/ou parteiras, encontramos, no decorrer da investigação, o sr. Jorge e o sr. Zica, que, também, desempenham as práticas de benzer, e que nos despertaram interesse em escutá-los, pois, até aquele momento da pesquisa, as informações que tínhamos a respeito dessa prática de benzer na região era que apenas as mulheres a executavam. No entanto, achamos conveniente desenvolver a pesquisa apenas com os sujeitos do sexo feminino.

Visitamos a casa da sra. Helena Brandão, uma parteira muito sorridente e espontânea (ver Figura 16). Nossa conversa foi uma viagem ao passado, em que ouvir suas narrativas nos proporcionou um momento de felicidade. A entrevistada nos deu o privilégio de uma aproximação, e se permitiu falar. Ao adentrarmos a casa rústica e simples, deparamo-nos com um santuário (altar com vários santos); em destaque a imagem de São Jorge, santo protetor, guerreiro. Havia, também, diversas outras réplicas sacras que são invocadas, bem arrumadas no canto da sala. Sentamos no chão, bem à vontade, e iniciamos um diálogo bem aberto, diversificado; falamos de tudo um pouco, tomamos conhecimento, inclusive, de que d. Helena era dançarina no CRAS Quilombola; mas, quando desencadeamos a conversa sobre benzeção, ela se mostrou um pouco apreensiva, envergonhada, tentou desconversar, mas, com muita delicadeza, a deixamos à vontade, e então ela retomou o assunto e nos surpreendeu com seus saberes, sua fé, suas crenças e trato com as mulheres que a procuram para serem assistidas no parto, e nos relatou alguns de seus atendimentos como parteira.

Figura 16 – D. Helena (parteira)



Fonte: Acervo da pesquisadora (2019)

Importante frisar que, durante suas orações, D. Helena se dirige a São Jorge por ter convicção do seu fazer místico e de seu poder sobre as enfermidades, bem como, também, por ele ser considerado um santo guerreiro, o que justifica sua veneração e o seu pertencimento a uma comunidade quilombola, símbolo de luta e resistência. E dentre todos os elementos que fazem parte desse ritual, não podem faltar as plantas medicinais, devoção a um santo e a fé.

D. Helena declara que não exerce a prática da benzedura, apenas ajuda as mulheres que lhe procuram em trabalhos de parto. Ela começa a falar de si, de suas atividades enquanto assistente de partos, sua identidade e pertencimento; não se declara parteira, já que pensa não desenvolver esse exercício como as demais parteiras da região, mas diz que estava sempre disposta a ajudar a mulherada da vizinhança que precisava, e, segundo ela, sua experiência com essa prática é aproximadamente de 29 (vinte e nove) partos. “As parteiras mesmo tinham a carteirinha e a autorização dada pelo Hospital das Irmãs; sinto receio ao realizar partos, se a criança morre, somos castigadas” (d. Helena, 26/05/2018).

Em sua fala, inferimos a aflição com tanta responsabilidade, do que poderia acontecer caso desse errado algum parto. Refere-se a essa prática como um aprendizado dentro do contexto familiar, que aprendeu com a sra. Gesturdes. D. Helena preocupava-se com as parturientes e, também, prescrevia o tratamento mediante as ervas medicinais: para o banho, folhas de aninga seca, bananeira e borboleta; a partir do sexto mês de gravidez, chá de salva e cebola para anemia. E sobre o exercício de parturiar, ela diz:

Parteira é vocação de nascença. As mulheres se tratavam com as parteiras, era o pré-natal do mato, à base de ervas; após o parto, as mulheres guardavam a dieta, a qual tinha um ritual: algodão no ouvido, cabeça amarrada, jantar cinco horas; ficava no quarto durante oito dias (D. HELENA, 26/05/2018).

D. Helena declara que surgiam muitas situações adversas na hora do parto, como por exemplo: “a criança estava ‘atravessada’, a parteira desengatava o osso da escadeira da parturiente para facilitar a passagem do bebê; caso a mulher fosse ‘inteira’, a gente cortava por baixo” (D. HELENA, 26/05/2018). Após o parto, ela também recomendava a siritada para limpar a barriga da parturiente, durante 45 (quarenta e cinco) dias, bem como a água inglesa. Todo o trabalho de parto era realizado no chão, com uma cama improvisada de restos de tecido grosso, como rede, toalhas, lençóis; o resto de parto, como elas denominam, no caso, a placenta, era enterrado.

Ao ser questionada sobre sua identidade e pertencimento a uma comunidade quilombola, afirma: “Fazemos mistura besta” (raças). D. Helena admite a diversidade cultural existente em sua comunidade, as misturas de povos, famílias que foram se constituindo e formando a Comunidade Quilombola de Itacuruçá. Reconhece o trabalho das parteiras como muito importante, mas ressalta que, atualmente, o certo é procurar o médico, por conta das complicações que não podem assumir.

Este estudo proporcionou às mulheres benzedeiras e/ou parteiras a oportunidade de falar pela primeira vez sobre seus afazeres e a compartilhar seus saberes, seus desafios, sua história, algo que nos tocou profundamente. Dentre elas, d. Tereza, de 95 (noventa e cinco) anos, moradora do Alto Itacuruçá, que versa pela primeira vez a respeito de suas vivências como parteira na comunidade. Demonstrou-se realizada em nos receber na sua casa e ser ouvida, pois ela fez questão de escolher o dia de Natal para nossa conversa, que foi muito especial e memorável, pois tivemos conhecimento das atividades desenvolvidas por ela ao longo dos anos, ajudando as mulheres do quilombo a dar à luz.

Mesmo com perguntas estruturadas e direcionadas de acordo com o objetivo da pesquisa; os sujeitos entrevistados, após se sentirem seguros (pois no primeiro momento resistem, desconversam), à vontade, falam livremente de suas vivências, experiências, frustrações, sonhos.

Manifestaram sensação de alívio ao saber que alguém se dispôs a escutar suas histórias, reconhecer seus saberes, e que não precisavam sentir vergonha ou medo de assumir sua identidade, seu sentimento de pertencimento, seu ofício ou dom, e, para eles, era maravilhoso poder “falar”, ser “ouvido (a)”.

Diante dessa análise, percebemos que essas mulheres têm uma representatividade social singular para a sua comunidade, pelo exemplo de vida, cuidados com os outros, pelo acúmulo de experiências, são respeitadas e vistas como um símbolo ou exemplo de tudo que é “bom”; sujeitos que carregam em seu corpo um poder simbólico, transformado em ações que curam os desconfortos físicos e emocionais.

Isso nos leva a considerar a reminiscência da benzedura como prática educativa, a partir das experiências vivenciadas, que mobilizam saberes medicinais, espirituais, bem como um cuidado com o corpo, o que marca a representatividade dessas mulheres junto a seus povoados. Essa representação social é resultante da interação com a comunidade, em especial com as pessoas com as quais ela constrói saberes e os partilha ao mesmo tempo. Nessa ótica, Wagner (1995) afirma que:

De um lado a representação social é concebida como processo social que envolve comunicação e discurso, ao longo do qual significados e objetos sociais são construídos e elaborados. Por outro lado [...] as representações sociais são operacionalizadas como atributos individuais – como estruturas individuais de conhecimento, símbolos e afetos distribuídos entre as pessoas em grupo ou sociedade (WAGNER, 1995, p. 149).

A representação social dessas mulheres como presença feminina no ato de cuidar proporciona a elas um estado de bem-estar, afetividade que envolve tanto as parteiras quanto as parturientes, num momento muito especial vivido e construído por esses sujeitos. Conforme os relatos, todas as parteiras realizavam partos domiciliares. Sempre que a família desejasse, eram chamadas para atender à gestante. O deslocamento era responsabilidade da família, que acontecia das mais diversas formas: a pé, de canoa, de casco, a cavalo, em barco, em montaria, o importante era chegar em tempo hábil na residência da parturiente. Às vezes, remavam horas, atravessavam rios e não se importavam com as condições do tempo, chuvoso, ensolarado ou até mesmo escuro.

As mulheres atendidas pelas parteiras eram de diferentes locais, crenças e situações socioeconômicas. A maioria era de origem humilde, pobres, sem acesso à água tratada e energia elétrica, e muito menos um quarto confortável para realizar o parto e acolher o recém-nascido. Era recorrente as parteiras serem bem tratadas pela família, durante o período em que permaneciam acompanhando a gestante, prestando assistência, sendo solidárias com a parturiente.

As parteiras relataram que era comum realizarem o pré-natal das gestantes, como mencionou d. Helena, uma das entrevistadas. Era denominado de pré-natal do mato, em que

utilizavam ervas para chás, banhos e afometações; além disso, realizavam o acompanhamento da fase do puerpério.

O quantitativo de partos realizados varia de acordo com o tempo de atuação e ocupação das parteiras ou do local em que residem. As entrevistadas afirmaram que os partos domiciliares podem acontecer em diversos locais. D. Helena nos relatou ter realizado um parto dentro de um barco, quando acompanhava a gestante até a cidade, por ser uma gravidez de risco; porém, normalmente acontecem dentro de casa, onde é preparado o quarto para realizar o procedimento. As parteiras têm apoio do marido da parturiente, da mãe ou da vizinha, pois, o momento do parto sensibiliza as pessoas, que se agrupam, vizinhas e parentes, criando uma corrente de energias positivas.

As parteiras levavam consigo materiais e instrumentos para a realização dos procedimentos, como: pinça, tesoura, gaze, cordão, luvas, agulha e fio para sutura, que seria usado caso houvesse necessidade. Todos os demais materiais e utensílios eram providenciados junto à família, a saber: bacia, panos, roupas, sendo estas, de preferência, grossas e limpas. As parteiras entrevistadas afirmam que nos partos domiciliares a perda de "mãe e filho" era rara, ou seja, poucos casos iam a óbito; com exceção de uma parteira, d. Tereza, que relatou o falecimento de uma parturiente, por complicações decorrentes de albumina.

As compensações pelo trabalho se davam de duas formas, o "pagamento" em dinheiro ou o reconhecimento social, pois essas parteiras eram contratadas pelos esposos das parturientes, dias ou semanas antes do parto. Na maioria das vezes, o valor era irrisório, apenas uma gratificação pelo ato de humanização e solidariedade. Nos partos realizados em domicílio, geralmente o trabalho iniciava no "pré-natal" e terminava após a queda do coto umbilical, mas elas eram "remuneradas" apenas pelo trabalho de parto.

O reconhecimento social e o respeito atribuído a essas parteiras era a melhor gratificação e recompensa pelo seu ofício, o qual elas falam com orgulho, destacando o seu fazer como algo importante no espaço feminino; reforçam que nunca se negaram a atender quando procuradas, e evidenciam que as pessoas vinham buscá-las em casa, dando preferência ao seu trabalho.

Os saberes da benzeção<sup>24</sup> também fazem parte da tradição e cultura quilombola de Itacuruçá, que, há 25 (vinte e cinco) anos, era mais intensa, e que, segundo os entrevistados, vêm se perdendo ao longo do tempo, por conta do descrédito do povo ou o preconceito presente sobre essas práticas. "Antigamente, tínhamos a sra. Andressa, a Pituu, a Augusta, que benziavam; hoje, são poucos os que realizam esse trabalho, e a procura é bem pouca" (Rosa, 31/05/2018).

---

<sup>24</sup> São saberes tradicionais utilizados pelas benzedoras para abençoar alguém ou dizer o bem, numa intermediação com o sagrado, com o objetivo de curar o doente, sempre utilizando um amuleto.

Analisando a narrativa da entrevistada, percebe-se que as pessoas, em sua maioria, são inibidas de usarem sua liberdade como ferramenta de decisão pessoal, sentem-se, muitas vezes, presas a seus próprios preconceitos e também aos alheios, no que se refere aos seus posicionamentos quanto ao tipo de tratamento de saúde que escolhem, ou até mesmo a forma de como enfrentam seus problemas ou desafios, o que reflete na diminuição pela procura dessa prática, conotando até mesmo um controle social de uma prática coletiva milenar, que se modifica e ganha novas formas, inclusive no próprio status do benzedor e na sua identidade.

Por meio de observação direta e de entrevistas realizadas com parteiras e/ou benzedoras e algumas mulheres que viveram a experiência de ter filhos em casa, assistenciadas por parteiras da comunidade de Itacuruçá, buscamos descrever esse processo, com o intuito de entender esses saberes, rituais, manifestações folclóricas e religiosas como linguagem e identidade de um povo, a expressão da sua forma de viver, pensar e sentir, às vezes até controversa à visão contemporânea.

Ouvir essas mulheres é alimentar a alma, é se encantar com a simplicidade e a riqueza dos saberes tradicionais, que contagia e nos faz mergulhar no imaginário, é sentir uma força inexplicável para cada dia, é resistir a tudo que vai de encontro aos nossos ideais. E isso nos é proporcionado por meio da história oral, que, segundo Portteli (1997, p. 07): “Fontes orais conta-nos não apenas o que o povo fez, mas o que queria fazer, o que acreditava estar fazendo e o que agora pensa que fez”.

O autor destaca que as fontes orais nos levam a uma reflexão crítica de análise de nossas ações, no percurso do tempo, da história, da tradição dos costumes, e que podemos, dessa forma, desconstruir e construir conceitos. Mas, isso tudo só é possível numa aproximação mais íntima com o sujeito.

### 3.2 O CUIDADO DE SI E DO OUTRO

O cuidado é uma categoria discutida neste trabalho por sua dinâmica e destaque, que envolve as relações de responsabilidades das parteiras para com as suas parturientes, num sentimento de reciprocidade e colaboração, como vimos no item anterior, em que as preocupações, a incumbência, o carinho e a atenção dispensados aos seus pacientes fazem parte do processo de parturir. A técnica de cuidar sempre esteve atrelada a uma estrutura organizada, a uma rigorosidade científica, a qual se caracteriza pelo encontro entre o ser que cuida e o ser cuidado, em que este é um sujeito extremamente vulnerável, que vivencia uma experiência ímpar, em que o cuidador exerce um papel fundamental, no sentido de amenizar o sofrimento

de uma situação que poderá estar vinculada a uma questão de necessidade e vulnerabilidade social. E na ausência dessa forma de cuidar, destacam-se as pessoas que adquirem saberes tradicionais, que favorecem a possibilidade de uma reflexão sobre a dicotomia dos conhecimentos empíricos à rigorosidade científica, num território quilombola.

Isso nos alude à compreensão de que o cuidador precisa estar bem consigo, livre de suas amarras, para prestar cuidados aos outros, e esse autocuidado é seu verdadeiro bem-estar; no caso, aqui discutido, o que percebemos durante a pesquisa é que a maioria das benzedadeiras/parteiras entrevistadas já estão debilitadas, apresentando fragilidades na saúde física, traumas psicológicos, fatores que, aliados ao próprio envelhecimento, angustiam o cuidador pela impossibilidade de cuidar do outro.

A palavra “cuidado” deriva de cura, “coera”, que se refere à amizade e ao amor, vivência de atitudes de zelo, preocupação pelo outro. Heidegger (2013) discorre sobre o tema e relaciona o cuidado com a “existência” do homem, sendo o cuidar inerente ao homem, é uma das expressões do ser do homem. Boff (2003) corrobora ao versar que:

Sem o cuidado, ele deixa de ser humano. Se não receber cuidado, desde o nascimento até a morte, o ser humano desestrutura-se, definha, perde o sentido e morre. Se, ao largo da vida, não fizer com cuidado tudo o que empreender, acabará por prejudicar a si mesmo e por destruir o que estiver à sua volta [...]. Por isso o cuidado deve ser entendido na linha da essência humana. O cuidado há de estar presente em tudo (BOFF, 2003, p.13).

O autor ressalta a questão e a necessidade dos cuidados no percurso da vida, o quanto é importante para o crescimento e desenvolvimento humano, e que a ausência dessa dedicação pode até mesmo culminar na morte. Isso nos reporta a uma reflexão sobre o papel do cuidador e a pessoa cuidada, até por entender que o cuidado nos relaciona a se preocupar com a dor do outro, com suas subjetividades, com suas causas e processo de adoecimento, envolvendo sentimentos, valores, respeito, método de escuta, empatia e troca.

A prática de cuidados das parteiras e/ou benzedadeiras se destaca como caráter de resistência ao saber do senso comum, uma vez que o exercício dessas mulheres é um ato considerado divino, que se constrói paulatinamente no cotidiano familiar, na transmissão oral, em que esse saber ocorre, numa dinâmica afetiva, sempre numa relação de solidariedade para com o outro; é o chamado divino. Essas atividades se fundamentam na sensibilidade, cumplicidade, afeto, cuidado e preocupação com a subjetividade dos pacientes, traçando uma relação de amizade, sempre ajudando a superar seus sofrimentos. No que se refere a essa questão, Amorim (2013) profere que:

Para se resgatar o verdadeiro sentido do cuidado, faz-se necessário e urgente que o homem tenha, principalmente, a consciência do que ele é, das suas capacidades e fragilidades, e o que ele efetivamente quer. Ou seja, o homem precisa fazer o exercício da autoética (autoconsciência e autocrítica) balizada pela sensibilidade, criatividade, humildade, resiliência, responsabilidade e consciência da finitude humana, dando significado ao viver. O homem precisa cuidar-se para poder cuidar (AMORIM, 2013, p. 437).

Quando nos referimos às parteiras e/ou benzedeadas, podemos perceber a grande responsabilidade que apresentam e a sensibilidade no ato de cuidar com muita humildade e simplicidade de seus pacientes, criam e recriam mecanismos para a efetivação de suas práticas. Mediante a afirmativa do autor, é notório que quem cuida de si mesmo, tem melhores condições de cuidar do outro, pois o cuidado é necessário, indispensável na vida do ser humano, e que a essência do ser humano é como uma estrutura física e social que precisa ser vista pela ótica da sensibilidade, da afetividade que culmina no cuidado pela complexidade que se dá na sua construção biopsicossocial.

Segundo Boff (2017):

Mitos antigos e pensadores contemporâneos nos ensinam que a essência humana não se encontra tanto na inteligência, na liberdade ou na criatividade, mas basicamente no cuidado. O cuidado é na verdade o suporte real da criatividade, da liberdade e da inteligência. No cuidado se encontra o Ethos fundamental humano. Quer dizer, no cuidado identificamos os princípios, os valores e as atitudes que fazem da vida um bem viver e das ações um reto agir (BOFF, 2017, p. 1).

O autor destaca o cuidado como suporte real da criatividade, e para que esse ato de cuidar se dê de forma harmoniosa, torna-se imprescindível a prática dos saberes, seja popular, tradicional ou científico, e, a partir desta, surgem os sujeitos dotados de sua criatividade e inteligência, preocupados com o bem-estar do outro, chamados à responsabilização e ao zelo dos fragilizados.

Para Quintana (1999), “A doença sempre está associada a um fator social”, em que o corpo está carregado de mazelas sociais, insatisfações, fragilidades, e os enfermos tentam amenizar essas alterações do corpo procurando justificativas para tais sofrimentos. O autor ainda afirma que “A dor é sempre intolerável enquanto significar algo arbitrário. Mas quando ela adquire um sentido, torna-se suportável. É em busca dessa linguagem que as pessoas procuram uma benzedeadas” (QUINTANA, 1999, p. 47).

A procura por essa respeitável figura, a benzedeadas, pode representar uma segurança, um alívio a esses sujeitos que acreditam ser ela uma alternativa de cura, por meio de seus rituais místicos e terapêuticos, que tomam forma de estratégias e definições no papel do benzedor. Quintana (1999, p. 95) sublinha também que “O benzedor é um intermediário, é alguém que tem como particularidade especial uma comunicação privilegiada com o sagrado”. Essa

comunicação com o sagrado é sempre presente nos rituais, como se fosse a base da certeza, a evidência da cura e da bênção, somando-se às culturas da medicina artesanal, esses saberes empíricos nos levam a uma reflexão sobre o conhecimento com base na experiência.

### 3.3 O ATENDIMENTO E OS CAMINHOS DA CURA DOS POVOS TRADICIONAIS QUILOMBOLAS.

A organização social dos ribeirinhos e quilombolas é uma prática antiga desses povos, em que um indivíduo sempre procurava se juntar a alguém ou a um grupo que estabelecesse regras, normas, estratégias de sobrevivência, de acordo com suas necessidades, sejam em situação de doenças físicas ou socioemocionais. E essas estratégias de sobrevivência se caracterizavam das mais simples às mais complexas, e se utilizavam da terra e seus insumos para buscar a espiritualidade por meio de rituais, apoiando-se nas credences, nos ditos benzimentos, nas rezas, nas orações, sempre realizados por alguém respeitado da comunidade, que detinha os saberes tradicionais voltados tanto para o uso das plantas medicinais utilizadas como para as atividades de benzer. Sob esse ponto de vista, Gurgel (2010) versa:

No Brasil colonial, formou-se uma pequena multidão de curandeiros, benzedeiros, rezadores, que tentavam suprir a absoluta carência de profissionais habilitados ligados ao processo de cura. O país, católico por imposição da metrópole, era resguardado por santos que socorriam a população (GURGEL, 2010, p. 10).

Essa prática dos benzimentos ocorre desde a colonização do país, período em que se destacou, com uma procura significativa, pois a população vivia o caos do atendimento público e a extrema vulnerabilidade social; a ausência de políticas públicas na educação e na saúde, ou a precariedade desses atendimentos, era patente, principalmente para as comunidades tradicionais, ribeirinhas e quilombolas. Por isso, parte da população buscava nos santos protetores a cura de seus males; outros procuravam atendimento com rezadores, curadores e benzedeiros.

A busca pela saúde tem sido uma constante na vida de milhares de pessoas, que, depois de passarem por momentos difíceis, de luta pela cura de doenças, decidem apelar por tratamentos e terapêuticas alternativas, vindos da sabedoria popular dos saberes tradicionais, da fé e da espiritualidade dos sujeitos, que procuram, num transcendente, o equilíbrio para a alma e o bem-estar para o corpo. “A benzedura pode ser caracterizada como uma atividade principalmente terapêutica, a qual se realiza através de uma relação dual” (QUINTANA, 1999, p. 50).

O referido autor descreve essa prática da benzedura como uma forma terapêutica, na intuição de amenizar o sofrimento de alguém, com toda uma técnica no processo de escuta, atenção ao outro e manejo de interpretação de suas queixas, sendo que o método terapêutico consiste em desvendar e apontar os conflitos internalizados no paciente, que resultam em sofrimento.

Dessa forma, essas terapêuticas utilizadas pelo benzedor ajudavam na recuperação do doente, propiciando a constituição desse conhecimento popular, que veio ganhando proporções, credibilidade e eficiência nos tratamentos e enfrentamento das doenças, mas, de forma paralela, às margens do conhecimento científico, e esses saberes eram produzidos, elaborados, de acordo com as necessidades do cotidiano, usando a criatividade para a sobrevivência, numa conexão com o sagrado, a qual o autor chama de relação dual.

Nessa relação, a benzedeira, ou benzedor, exerce um papel de intermediação com o sagrado, pela qual se tenta obter a cura, e essa terapêutica tem como recurso principal, embora não exclusivo, o uso de algum tipo de prece (QUINTANA, 1999, p. 50). Essa postura do benzedor/benedeira, no que concerne ao paciente, reforça a importância da crença em um ser superior, em que os atores desse processo o tem como foco principal da efetivação da cura, pois, para ambos, a benzeção é apenas um ritual para se concretizar a bênção, portanto, torna-se necessária a mediação com o sagrado.

Essa análise nos mostra o percurso realizado pelo paciente até a decisão de procurar um benzedor, o que, às vezes, pode ser a última opção desse indivíduo, como nos relatou d. Ana:

Um dia recebi uma ligação de um sr. de Belém, me dizendo que estava desengano do médico, com uma parte da perna toda comida. Respondi pra ele que Deus não desengana. Dei um prazo pra ele de 6 (seis) meses, passei um remédio pra ele e vim embora. Com um tempo ele me ligou, dizendo que estava bem, estava curado, trabalhando (D. Ana, 25/12/2019).

Depreendemos na narrativa de d. Ana que esse paciente já tinha procurado os médicos e outros recursos, mas sem sucesso, então, encontrou a benzedeira e, segundo ele, conseguiu a cura. Essa busca pela benzedeira foi o último parecer, o que nos reporta a uma reflexão sobre essa decisão de procurar ou não esse atendimento.

O momento que antecede o atendimento ao ritual, a acolhida, também tem grande significado para o paciente, pois sempre é anunciado ao benzedor que este irá receber alguém para um atendimento ou consulta, como é comum se referir a esse acontecimento.

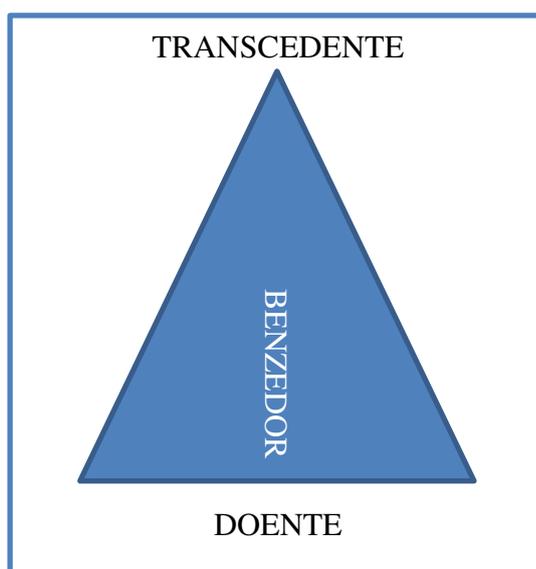
Então, ao ser comunicado por um membro da família, ou espécie de ajudante, o ambiente é preparado, tanto o espaço físico como o espiritual, onde o benzedor entra numa

dimensão sobrenatural, por meio da concentração ou meditação, com o propósito de estar em sintonia com o sagrado, com as forças superiores.

A partir dessa associação, o benzedor incita a conversa com o sujeito doente, e busca, da melhor forma, extrair desse indivíduo suas “queixas”, sintomas, dores, sofrimento, a fim de, mediante seus saberes tradicionais, poder levantar hipóteses, para uma posterior intercessão e intervenção. Nesse intervalo de acolhida e diálogo, é perceptível, entre os atores do processo, principalmente por parte do enfermo, a necessidade de uma aproximação, para que este possa falar de seus medos, suas dores, seus traumas e sofrimentos, pois não é comum o benzedor ser íntimo de seus pacientes.

É significativo também destacar a importância da oralidade/linguagem, os discursos proferidos nesse processo ritualístico, pois, por meio deles é que ocorre uma comunicação entre o sagrado, o intercessor/benzedor e o doente. Por intermédio da sua fala, a benzedora determina, impõe, sugere, dá ênfase, intercede, abençoa a vida de quem a procura, sendo que o teor contido nessa fala/discurso se identifica de acordo com os problemas e momentos vividos naquele contexto. Essa relação classifica-se como o triângulo da bênção, que demonstra essa ligação de fé e esperança, numa sintonia de espiritualidade e confiança, manifestado na Figura 17.

Figura 17 – Triângulo da bênção



Fonte: Elaborado pela pesquisadora

O Triângulo<sup>25</sup> da bênção nos expõe que cada um (doente, benzedor e transcendente<sup>26</sup>) desempenha uma posição social, a qual é respeitada dentro de sua importância e significados, do lugar de onde se fala e o papel que cada uma ocupa dentro do ritual de benzeção e de cura. É por intermédio da fala dos envolvidos no processo que se tem a noção da postura que cada um exerce e representa, por meio da mediação. A legitimidade que cada componente possui para falar, interceder por outros, saber o lugar de onde falar é importante para pensarmos a posição que o outro ocupa, pois é no lugar do doente que a benzedora situa-se e intercede aos deuses por ele, porque onde o benzedor está, nesse momento, é o espaço do intercessor, de alguém que detém os saberes, as orações, a força espiritual que vai canalizar para a eventual cura ou libertação, o transcendente ocupa o lugar do poder, da soberania sobre os fiéis e sobre todos os males.

É interessante frisar que dentro desse contexto temos dois lugares, o lugar social que os sujeitos (doente, benzedor e transcendente) ocupam, e o lugar físico, estrutural, como relata D. Ana (25/12/2019): “Antes eu tinha meu trabalho formado, lá era ponto de minha oração, chegava de manhã eu ia orar, meio-dia e seis horas, era lá que eu ia orar, lá eu ia me comunicar com Jesus”. D. Ana se refere a esse lugar como “lá”, o que denota um vazio, algo que já existiu, longínquo; hoje, um não lugar, que só está no imaginário dela.

O lugar que o Benzedor ocupava, ou esse “não lugar”, porque, às vezes, é fictício, por não possuir um espaço físico, nem social, é algo que desperta a atenção, pois ora atua como clandestino, ora é intrafamiliar, e, em certas ocasiões, sagrado, como o oratório. Por muitas vezes, esse lugar existiu só no imaginário, e, hoje, é secreto e sagrado, isto é, separado, organizado para esse fim, está bem limitado, na verdade, vem perdendo espaço tanto social quanto físico.

No percurso da pesquisa, observou-se que no decorrer do tempo o lugar de atuação e o status do Benzedor mudaram, sofrendo modificações, em que este era conhecido ou tratado como feiticeiro, bruxo, pai de santo, orador, sujeito da magia, macumbeiro, rezador, curandeiro, pajé, xamã, médium.

A maioria se declara católico praticante, justificando, assim, sua relação espiritual com os santos protetores e o transcendente, uma vez que os saberes tradicionais de benzer, seus dons adquiridos, proporcionam ao Benzedor um lugar de destaque, uma posição social que determina

---

<sup>25</sup> Triângulo da bênção – Demonstra a inter-relação e a capacidade de estabelecer alianças existentes entre o doente, o benzedor e o transcendente, assim como a posição social que cada um ocupa, no processo e no ato do ritual de benzeção e cura.

<sup>26</sup> Transcendência – é o aspecto da natureza e do poder de uma divindade que é totalmente independente do universo material, além de todas as leis físicas conhecidas.

ou constitui sua identidade na comunidade onde vive, um contexto que nos leva a refletir sobre a verdadeira personalidade do Benzedor.

Outro fator de destaque é a aproximação com o corpo, o comando, o controle e a autonomia que o Benzedor tem sobre o corpo doente, ao conduzir seus rituais no sentido de dominar o corpo, seja pelas orações ou por banhos, fricções, gestos, toques, contato que só é consolidado mediante a permissão ou confiança do doente. Em seguida, lhe é dado um diagnóstico de suas possíveis doenças ou problemas, juntamente com as indicações terapêuticas ou espirituais a serem seguidas.

Durante o atendimento ou rituais de cura, entre orações e meditações, o Benzedor utiliza vários elementos que funcionam como um bloqueador ou defesa das forças negativas ou do mal ali projetado, e podem ser dos mais variados, conforme sua cultura, linguagem e crença, a saber: folhas ou galhos de ervas medicinais, carvão, penas de aves domésticas, terços, rosários, flores, água benta, sementes de frutas, agulhas. Para cada situação/problema, um item e uma oração específica. Conforme enfatiza Machado (1997):

Muitos benzedores confirmam receber a intuição na hora de desenvolver seus trabalhos, quando solicitam a proteção e orientação para aliviar o mal daqueles que os procuram. Talvez daí o sincretismo visível nos altares que, geralmente, instalam no cômodo destinado aos atendimentos. Nele é possível observar o crucifixo, Nossa Senhora Aparecida, Iemanjá, São Jorge, o caboclo das florestas, o terço de madeira, entremeado de velas, incenso e jarras com flores (MACHADO, 1997, p. 244).

Há uma relação entre o profano e o sagrado dentro do imaginário popular, que envolvem símbolos e significados dentro do ritual. Dessa forma, Durkheim (2003, p.24) enaltece a presença do sagrado e do profano nas manifestações religiosas: “As crenças religiosas são representações que exprimem a natureza das coisas sagradas e as relações que elas mantêm, seja entre si, seja com as coisas profanas. Enfim, os ritos são regras de conduta que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas”. Lara (2008, p. 40), em sua fala, colabora ao proferir que, “Mesmo com suas especificidades, os opostos são necessários e interdependentes, pois o sagrado não seria o que é sem o profano, o qual não sobreviveria sem a atuação do sagrado. A reciprocidade é, portanto, necessária e fundamental”.

É relevante realçar que as palavras, preces e orações são carregadas de muita fé, convicção, determinação, em que o sujeito atendido deve sentir certeza da sua cura, retomando a harmonia consigo mesmo. E essas orações são concebidas a partir da criatividade do benzedor e a necessidade do ritual, algumas faladas, outras cantadas.

As práticas individuais e socioculturais, presentes nos caminhos percorridos pelos indivíduos, na tentativa de solucionar seus problemas de saúde, configuram-se em um itinerário

terapêutico que é muito peculiar das comunidades quilombolas, como pudemos analisar nos sujeitos entrevistados. Eles traçam um percurso na busca de soluções, quando frustrada, tentam outras formas, as quais podem ser: Igreja/pastor, Pai de Santo, Benzedeira, Curandeira e a Medicina. Sendo que o transcendente pode ser: Deus, Orixá, Guia ou Santo. E cada um venera da forma como acredita.

A análise a respeito do cuidado de si e dos caminhos que os pacientes percorrem até a cura do seu corpo refletem na preocupação de que, atualmente, as responsabilidades com a mente e com o corpo dispõem de um lugar especial na vida das pessoas; o avanço da medicina, produtos estéticos, terapias e atividades físicas têm se tornado algo essencial no cotidiano de grande parte da população, que entende o quanto precisamos estar alertas às patologias e problemas socioemocionais, que surgem devido à vida agitada e o excesso de ocupações e preocupações com o dia a dia, bem como a nossa exposição em ambientes insalubres, que acabam causando doenças e o próprio envelhecimento precoce.

As doenças psicossomáticas tiveram um crescimento significativo, em decorrência de traumas não superados, estresses e uma série de fatores emocionais que acabam desencadeando um adoecimento no sujeito. Daí, surgem vários tratamentos, e a procura por um acompanhamento de saúde tornou-se, para muitos, um longo e demorado caminho de espera, pois a ciência desenvolveu-se a partir do avanço da tecnologia, mas o atendimento é reduzido devido à política de saúde defasada e a grande demanda a ser atendida. Então, cada sujeito busca sua saúde de acordo com o que acredita e com o que suas condições permitem. Em alguns casos, procura-se tanto a medicina quanto o tratamento por meio de benzeções. Consoante Taquette (2006):

A interpretação que os indivíduos dão à sua doença e a seus sintomas difere conforme conceitos morais, culturais e religiosos. Essas diferenças culturais delimitam formas de percepção e interpretação dos conflitos, provocando somatização em uns e verbalização em outros. Os sintomas das doenças têm representações diferentes para cada pessoa. A relação do indivíduo com seu próprio corpo determina sua forma de adoecer e os cuidados consigo mesmo (TAQUETTE, 2006, p. 22).

As relações que se dão entre o corpo e as doenças que o afetam, conforme a autora, sempre está ligada aos conceitos culturais e religiosos que o indivíduo vivencia e que o leva à impossibilidade de sentir-se bem, desenvolver suas atividades e cumprir com suas responsabilidades familiar e social, então ele busca mecanismos para libertar-se das desordens e desequilíbrio do seu corpo. Cada indivíduo tem uma forma de cuidar de sua estrutura física, e isso também implica a forma de adoecer e de como curar esse corpo doente.

Para muitos, o corpo é algo sagrado, que traz seus segredos e sua intimidade com “Deus”, e, às vezes, o Benzedor é procurado para fazer essa aproximação, uma vez que essa estrutura física também expressa sentimentos, afetos, desejos e vontades. Ao longo da história, vamos percebendo de que forma o corpo era visto e tratado, ora reprimido, humilhado, desprezado, ora cultuado e controlado.

E a experiência dele adoecer, a impossibilidade de sentir-se bem e desenvolver suas atividades, o seu papel social no meio familiar e comunitário, causa no indivíduo um certo desprazer, uma sensação de inutilidade, e essas situações trazem um impasse na busca por uma solução da situação-problema. Pois as intervenções, os rituais e os procedimentos terapêuticos serão realizados sobre o corpo doente, o qual tem estado no centro das atenções na contemporaneidade, como representação da beleza, da arte e do prazer, e que, ao adoecer, afeta o indivíduo física e psicologicamente, induzindo-o a procurar “meios” de libertar-se, seja por intermédio do conhecimento científico ou tradicional. Quintana (1999, p. 45) discorre que: “Sendo, pois, o corpo uma construção social, as doenças que nele se manifestam, assim como as terapêuticas destinadas a combatê-las, nunca são meramente individuais, elas também levam a marca do social”.

O autor se reporta à doença como um fator social, apresentando determinantes como: fatores econômicos, situação de vulnerabilidades, condições de vida, que necessitam também de uma terapêutica compatível para combater as patologias alojadas nesse corpo, que é uma construção social.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisarmos a ação de benzer e/ou parturiar, como as benzedeadas e/ou parteiras apropriaram-se desse aprendizado, vivências e experiências desses agentes sociais que agregam saberes durante sua trajetória de vida, fazendo memória de seus antepassados, entendemos que esse processo é uma atividade educativa que perpassa pelo ato do sujeito reconhecer-se doente até a decisão em procurar o benzedor, que ganha credibilidade com seus saberes e suas formas de reinventar as práticas de cura.

A temática em destaque percorre o campo dos saberes tradicionais de benzer e/ou parturiar e o cuidado de si, com a intenção de construir, desconstruir e reconstruir conceitos, com o objetivo de perceber esses saberes tradicionais, que, às vezes, são silenciados pelo discurso hegemônico da medicina contemporânea.

Mediante os estudos, podemos apontar que a pesquisa alcançou seus objetivos com precisão, ponderando a relevância dos saberes tradicionais e o cuidado com o outro nas práticas de benzer e/ou parturiar, pois ser agraciado com esse dom requer tomar para si um compromisso com Deus e com as pessoas no cuidado e na manutenção da vida, desempenhando um papel social dentro da comunidade, considerando a dádiva recebida como um presente divino. Compreendemos, nesse sentido, que a benzeção também é um elemento complementar no ato de parturiar para abençoar a parturiente e a criança recém-nascida.

No decorrer do trabalho, ao entrar em contato com os sujeitos da pesquisa, nota-se, em suas narrativas, a diminuição do número de benzedeadas e/ou parteiras existentes na região, bem como a desvalorização de seu trabalho na contemporaneidade. É possível identificar que as atividades de benzer e/ou parturiar estão ameaçadas na comunidade, pois esses saberes não são valorizados pelas novas gerações, em que os mais jovens não demonstram interesse em aprender tais práticas. A procura pelas parteiras ocorre apenas pelo interesse de receber orientação sobre chás, afomentações e puxações, e para saber se a criança está na posição correta. Compreendemos, também, que a facilidade de acesso à informação e às unidades de saúde contribui para a diminuição da procura pelas parteiras e/ou benzedeadas.

Esses atores da arte de benzer expressam, por meio de suas histórias, que benzer, curar, também eram formas de resistir e de existir, uma vez que acreditavam que aquele ritual, na maioria dos casos, era a única chance de alcançar “misericórdia” ou a “benção”, propriamente dita, da cura do corpo e da alma, ou, até mesmo, da manutenção da própria vida. Então, utilizavam-se dos insumos da terra, das orações e dos objetos que julgavam necessários para

aquele momento de fé e esperança. Essa construção de saberes, como elemento de aprendizado e resistência, estabelece-se a partir das necessidades e dificuldades enfrentadas na comunidade.

É explícito o poder desses atores em criar resistências, inventar e reinventar a cura, meios de sobrevivência, levando uma grande demanda de pessoas a acreditar, confiar em suas estratégias. O que desperta atenção é a credibilidade e a confiança com que esses fiéis, consagradas mulheres, entregavam-se de corpo e alma para esse ofício e a fé imutável que dispensavam aos saberes tradicionais e à eficácia das plantas medicinais em seus rituais e práticas de benzer e/ou parturir. Tinham no coração virtudes como a solidariedade, a compaixão, a sensibilidade, a partilha de seus conhecimentos e a humanização no atendimento, uma prática educativa que se torna importante trazer para dentro da escola, tão relevante quanto o processo de aprendizagem na ação de cuidar e de se preocupar com o bem-estar do outro.

A atividade de parturir é reafirmada pelas parteiras e/ou benzedeadas entrevistadas, na sua totalidade, como uma vocação, um dom recebido de Deus para ajudar e cuidar de outras mulheres, saberes que são construídos e ensinados no contexto familiar, práticas e cuidados que têm um efeito mágico na vida das parturientes dessa comunidade, mulheres que recebem e respeitam esses saberes, e consideram esses agentes como anjos em suas vidas, ajudando-as em uma situação tão delicada, deixando-as tão à vontade e tão seguras em um momento em que trazem à luz um novo ser, uma nova vida.

Ao considerarmos as representações sociais referentes a essas mulheres benzedeadas e/ou parteiras, observamos que todas estão vinculadas à presença de um ser transcendente, refletindo suas práticas como dom, vocação, chamado; é um ato social de grande importância na cultura dos povos tradicionais. E essas representações sociais precisam ser visibilizadas, bem como a memória e os saberes tradicionais que foram construídos ao longo do tempo e repassados no seio familiar, por intermédio da oralidade. Nessa perspectiva, contribuimos para registrar e publicizar esses conhecimentos, a fim de compreender sua importância, desconstruindo preconceitos a seu respeito, no intuito de apontar novos estudos sobre a temática.

Importante destacar que foram inúmeros os desafios enfrentados durante a pesquisa e produção deste trabalho, pois vivenciamos o momento mais trágico deste país, porque não dizer, do mundo. Tempo de pandemia, distanciamento social e muitas perdas de familiares e amigos, fatores que dificultaram nosso acesso à comunidade, e, principalmente, o contato com os sujeitos da investigação, na sua maioria, idosos. Todo esse cenário causou adoecimento psicológico, desequilíbrio emocional, interferindo, até mesmo, na saúde mental das pessoas.

## REFERÊNCIAS

- AMORIM, K. P. C. O cuidado de si para o cuidado do outro. **Revista Bioethikos**, São Paulo, v.7, n.4, p. 437-441, out./dez., 2013.
- ALMEIDA, Maria Conceição de. **Complexidade, Saberes Científicos, Saberes da Tradição**. São Paulo: Livraria da Física, 2010.
- ANDRÉ, M. E. D. A. **Etnografia da prática escolar**. São Paulo: Papirus, 1995.
- BANDEIRA, F. S. F. Construindo uma epistemologia do conhecimento tradicional: problemas e perspectivas. *In: Encontro Baiano de Etnobiologia e Etnoecologia*, 2001, Feira de Santana. **Anais**. Feira de Santana: UEFS, 2001, p.109-133.
- BOFF, Leonardo. **Saber Cuidar: ética do humano. Compaixão pela terra**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- BONDIA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Rev. Bras. Educ.** 2002, n.19, p.20-28. ISSN 1413-2478.
- BORTOLETO, Elaine Mundim; SUZUKI, Júlio César. Identidade, território e pertencimento: a comunidade pomerana em pancas/es e a unidade de conservação dos pontões capixabas. *In: XVI Encontro Nacional dos Geógrafos*, 2010, Porto alegre. **Anais**. Porto alegre: AGP, 2010, p. 1-11.
- 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 / Ministério da Saúde, Secretaria de Atenção à Saúde. – Brasília: Editora do Ministério da Saúde, 2010.
- \_\_\_\_\_. Ministério da Educação. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília/DF: SECAD/ME, 2007.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 10 ed. São Paulo: Global, 2001.
- CALHEIROS, Karla Rachel Jarsen de Melo. **A cura através da fé: Um olhar sobre as benzedoras/rezadeiras alagoanas**. Universidade Federal de Alagoas. IX Mestres e Conselheiros Agentes Multiplicadores do Patrimônio. Belo Horizonte/MG, 2017.
- CORNNETON, Paul. **Como as sociedades recordam**. Oeiras: Celta Editora, 1999.
- CUNHA, M. C. Populações tradicionais e a Convenção da Diversidade Biológica. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 13, n. 36, p. 147-63, 1999.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. **Revista USP**, São Paulo, n. 75, p. 78-84, setembro/novembro, 2007. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/75/08-manuelacarneiro.pdf>. Acesso em: 03/01/18.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 17ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GOMES, N. P. M.; PEREIRA, E. A. **Assim se benze em Minas Gerais**. Juiz de Fora: Mazza/EDUFJF, 1989.

GIDDENS, Anthony. A vida em sociedade pós- tradicional. In: \_\_\_\_\_. **Em defesa da sociologia**. Ensaios, interpretações e réplicas. São Paulo: Editora UNESP, 1995, p. 21-95.

GOFF, J. L. **História e Memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

GURGEL, Cristina. **Doenças e Curas no Brasil Colonial**. São Paulo: Editora Contexto, 2010.

KANAN, L. A. **Mulher e poder**: um estudo sobre as práticas de liderança nos altos escalões das organizações de grande porte da indústria têxtil de Santa Catarina. 2000. 162 f. Dissertação (Mestrado em Administração) - Curso de Pós Graduação em Administração, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2000.

LADEIRA, Cadu; LEITE, Beth. **As mulheres em chamam-as bruxas**. Superinteressante. São Paulo, fev. 1993.

LAIARA, Larissa Michelle. **As Danças no Candomblé**: Corpo, Rito e Educação. Maringá: Eduem, 2008.

LESTINGE, Sandra Regina. **Olhares de educadores ambientais para estudo do meio e pertencimento**. 2004. Dissertação (Doutorado em Recursos Florestais). Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”, Universidade de São Paulo, Piracicaba.

TORRES, Carlos Alberto (Orgs.). **Educação popular**: utopia latino-americana. São Paulo: Cortez, 1994.

MINAYO, M.C.S. **Pesquisa social**: Teoria, método e criatividade. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

MOTT, Maria Lúcia. **O curso de partos**: deve ou não haver parteiras? Cad. Pesqui. 1999, n.108, p.133-160. ISSN 0100-1574. <https://doi.org/10.1590/S0100-15741999000300006.X>

MOURA, Clóvis. **Dialética radical do Brasil negro**. São Paulo, Anita, 1994.

\_\_\_\_\_. **Os quilombos na dinâmica social do Brasil**. Maceió: Edufal, 2001.

MOURA, Gloria. **Ritmo e Ancestralidade na força dos tambores negros**: o currículo invisível da festa. São Paulo: USP, 1997.

MOURA, Glória. Os Quilombos Contemporâneos e a Educação. **Revistas Humanidades**, n. 47, novembro de 1999. Brasília: Editora UNB, 1999. p.100.

MOURA, Elen Cristina Dias de. **Entre ramos e rezas: o ritual de benzeção em São Luiz do Paraitinga, de 1950 a 2008.** 2009. Mestrado em Ciências da Religião, São Paulo, PUC.

\_\_\_\_\_. Eu te benzo, eu te livro, eu te curo: nas teias do ritual de benzeção. **Revista de Humanidades**, Universidade Federal do Rio Grande do Norte Centro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó, v.11, n. 29, jan / jul., 2011.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **Doença, cura e benzedura: um estudo sobre o ofício da benzedeira em Campinas.** 1983. 476 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - UNICAMP, Campinas.

\_\_\_\_\_. **O que é benzeção.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1985a.

\_\_\_\_\_. **O que é medicina popular.** São Paulo: Editora Brasiliense, 1985b.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Nas verdades da sobrevivência.** Memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos. Belém: Paka-Tatu, 2004.

\_\_\_\_\_. **Parteiras, “Experientes” e Poções: o dom que se apura pelo encanto da floresta.** PUC/São Paulo, março de 2004 (Tese de doutorado em História).

\_\_\_\_\_. Gênero e Etnicidade: histórias e memórias de parteiras e curandeiras no norte da Amazônia. **Revista Gênero na Amazônia**, v. 2, p. 201-224, 2012.

PINHEIRO, Antônio. **O Acesso a Biodiversidade pelas Instituições de Pesquisa: Nova Forma de Relacionamento entre Sociedades Tradicionais e o Mercado - Experiência Recente do Museu Paraense Emílio Goeldi.** Monografia de Conclusão do Curso de Especialização em Direito Ambiental e Política Pública. Belém: UFPA, 2005.

PALHARINI, Luciana Aparecida; FIGUEIRÔA, Silvia Fernanda de Mendonça. Gênero, história e medicalização do parto: a exposição “Mulheres e práticas de saúde”. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.25, n.4, out.-dez. 2018, p.1039- 1061.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. **Projeto História**, São Paulo, v.14, p. 25-39, fev. 1997.

QUINTANA, Alberto Manuel. **A ciência da benzedura: mau-olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise.** São Paulo: EDUSC, 1999.

SANTAMARIA, Enrique. Do conhecimento de próprios e estranhos (disquisições sociológicas). In: LARROSA, Jorge; LARA, Núria Pérez de. (Org.). **Imagens do outro.** Petrópolis: Vozes, 1998.

SANTOS, Francimário Vitor. O ofício das rezadeiras como patrimônio cultural: religiosidade e saberes de cura em Cruzeta na região do Seridó Potiguar. **Revista CPC**, São Paulo, n. 8, p. 6-35, maio/out. 2009.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SPAREMBERGER Raquel Fabiana Lopes; RANGEL, Aline Luciane Lopes. Direitos Humanos: um olhar para a identidade, alteridade e novas concepções de cultura. In: LONDERO, J. C.; BIRNFELD, C. A. H. (Orgs.). **Direitos sociais fundamentais**: contributo interdisciplinar para a redefinição das garantias de efetividade. Rio Grande: FURG, 2013. p. 245-275.

TAQUETTE, S.R. Doenças psicossomáticas na adolescência. **Adolescência & Saúde**, v. 3, n. 1, p. 22-26, jan., 2006. Disponível em: <https://cdn.publisher.gn1.link/adolescenciaesaude.com/pdf/v3n1a05.pdf>. Acesso em: 15 agos. 2020

THOMPSON, P. A. **A voz do passado**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

VIEIRA, E. M. **A medicalização do corpo feminino**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2002. 84 p.

WAGNER, W. Descrição, explicação e método na pesquisa em Representações Sociais. In: GUARESCHI, P.; JOVCHELOVITCH, S. (Orgs.). **Textos em Representações Sociais**. Petrópolis: Vozes, 1995, p.149-186.

## APÊNDICES

ROTEIRO DE ENTREVISTAS – PARTEIRAS – DATA \_\_\_\_/\_\_\_\_/2019.

Nome:	Idade:	
Estado civil:	Religião:	Autodeclaração:
Escolaridade:	Nº de filhos:	

- 01 - Quem são as parteiras e/ou benzedeadoras da Comunidade?
- 02 - Desde quando você realiza partos e benzedeadoras?
- 03 - Alguém, antes de você, na sua família já realizava essas práticas?
- 04 - Como você foi construindo esses saberes da prática de benzer e/ou parturir?
- 05 - Como você vê esse trabalho de parturir e/ou benzer?
- 06 - Você demonstrou interesse pelo trabalho de parturir, ou alguém lhe incentivou?
- 07 - Quantos partos você já realizou?
- 08 - Você pretende deixar esse aprendizado para alguém de sua família?
- 09 - Como se realizam os preparativos para o parto?
- 10 - Você realiza orações, simpatias ou pedidos? A quem?
- 11 - Quais as recomendações feitas a parturientes após o parto?
- 12 - Já participou de algum curso de formação ou capacitação para parteiras?
- 13 - Como essa sua prática de benzer e/ou parturir é compreendida pela comunidade?
- 15 - Como esses saberes interferem em sua vida cotidiana?

## ROTEIRO DE ENTREVISTAS – PARTURIENTES – DATA \_\_\_\_/\_\_\_\_/2019.

Nome:	Idade:	
Estado civil:	Religião:	Autodeclaração:
Escolaridade:	Nº de filhos:	

- 01 - Que idade você tinha quando nasceu seu primeiro filho?
- 02 - Houve complicações na gravidez? Procurou um médico ou uma parteira?
- 03 - Como foi realizado o seu pré-natal?
- 04 - Você considera importante o acompanhamento da parteira e/ou benzedeira para uma gravidez saudável?
- 5 - Houve alguma complicação na hora do parto? Como foi conduzida, ou tratada, a situação pela parteira?
- 06 - Quais as recomendações feitas pela parteira antes e depois do parto?
- 07 - Qual a orientação da parteira na hora do parto?
- 08 - Porque optou por ter filhos em casa com a parteira?
- 09 - Você se sentiu segura ao ser atendida pela parteira?
- 10 - Como foi sua experiência? Como esses saberes te ajudam? O que você aprendeu?
- 11 - Como você avalia o trabalho das parteiras na comunidade e os seus saberes? É um ato humanizado?



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DO BAIXO TOCANTINS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO E CULTURA - PPGEDUC**

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)**

Declaro, por meio deste termo, que concordei em ser entrevistado (a) e/ou participar na pesquisa de campo referente a Dissertação de Mestrado intitulada: **MEMÓRIAS E SABERES DAS BENZEDEIRAS E/OU PARTEIRAS QUILOMBOLAS DE ITACURUÇÁ - ABAETETUBA/PARÁ**. Desenvolvido pela aluna: Veralúcia de Araújo Quaresma. Fui informado (a), ainda, de que a pesquisa é [coordenada / orientada] pela (Profª. Drª) Mara Rita Duarte a quem poderei contatar / consultar a qualquer momento que julgar necessário através do (e-mail) mararita2213@gmail.com. Afirmo que aceitei participar por minha própria vontade, sem receber qualquer incentivo financeiro ou ter qualquer ônus e com a finalidade exclusiva de colaborar para o sucesso da pesquisa. Fui informado (a) dos objetivos estritamente acadêmicos do estudo, que, em linhas gerais é construir uma dissertação referente a pesquisa de Mestrado. Minha colaboração se fará de forma anônima, por meio de [descrever o tipo de abordagem p. ex: entrevista semiestruturada / observação / aferição / exame / coleta / análise do meu prontuário / grupo, etc.] [a ser gravada a partir da assinatura desta autorização]. O acesso e a análise dos dados coletados se farão apenas pelo (a) pesquisador (a) e seu orientador. Fui ainda informado (a) de que posso me retirar desse (a) estudo / pesquisa / programa a qualquer momento, sem prejuízo para meu acompanhamento ou sofrer quaisquer sanções ou constrangimentos. Atesto recebimento de uma cópia assinada deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Cametá - Pa, \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

---

Assinatura do (a) Participante

---

Assinatura do (a) Pesquisador (a)

---

Assinatura do (a) orientador (a)