DOI: 10.18554/cimeac.v14i1.7570

PRÁTICAS DE CUIDADO COMPARTILHADAS POR MULHERES QUILOMBOLAS NO ALTO JEQUITINHONHA (MG)

SHARED CARE PRACTICES OF QUILOMBOLA WOMEN IN ALTO JEQUITINHONHA (MG)

Carmem Lucia Eiterer*
Paula Cristina Silva**
Shirley Aparecida de Miranda***

RESUMO: No presente artigo, a discussão parte de dados produzidos em uma pesquisa de doutoramento. Buscou-se uma etnografia descolonizadora, estabelecem-se conversas com seis mulheres do quilombo Fazenda Santa Cruz, localizada na região do Alto Jequitinhonha, no município do Serro, em Minas Gerais. Apoia-se em autoras do pensamento feminista negro e decolonial, entre elas Patricia Collins (2016), Curriel (2014), Angela Davis (2016), bell hooks (2018), Gonzalez (1981, 1984), Beatriz Nascimento (1974) e Oyeronke Oyewumi (2010). Observou-se as práticas educativas relacionadas a cuidado, que atravessam as práticas culturais desenvolvidas por elas, ocorrendo de forma compartilhada por meio de um "cuidado familiar" anunciado pela territorialidade.

Palavras-chave: Quilombos; Gênero; Educação.

ABSTRACT: This article discusses data produced during doctoral research. A decolonizing ethnography was sought, establishing conversations with six women from the Fazenda Santa Cruz quilombo, located in the Alto Jequitinhonha region, in the municipality of Serro, in Minas Gerais. It is based on authors of black feminist and decolonial thought, including Patricia Collins (2016), Curriel (2014), Angela Davis (2016), bell hooks (2018), Gonzalez (1981, 1984), Beatriz Nascimento (1974) and Oyeronke Oyewumi (2010). We observed educational practices related to care, which cut across the cultural practices developed by them, occurring in a shared way through "family care" announced by territoriality.

Keywords: Quilombos; Gender; Education.

* Doutorado em Educação pela USP, com pós-doutorado pela UFBA e UFRJ. Docente da UFMG. Pesquisadora do Núcleo de Educação de Jovens e Adultos da UFMG. Contato: carmenl@ufmg.br

** Doutorado em Educação pela UFMG. Docente da UFVJM. Foi coordenadora do PIBID na UFVJM. Contato: paula.cristina@ufvjm.edu.br

*** Doutorado em Educação pela UFMG, com pós-doutorado pela Universidade de Coimbra. Docente e pró-reitora da UFMG. Contato: mirandashirley48@gmail.com

INTRODUÇÃO

Este artigo desdobra-se a partir de pesquisa de doutoramento em Educação defendida em 2020[1]. Neste texto abordamos as práticas culturais de cuidado de um grupo de mulheres negras quilombolas da Comunidade *Fazenda Santa Cruz*, localizada no município do Serro, na região do Alto Jequitinhonha, Minas Gerais (MG), Brasil. Inicialmente, apresentamos um breve panorama, contextualizamos a ressemantização do termo *quilombo* no Brasil e introduzimos a comunidade. A seguir, no percurso teórico-metodológico, descrevemos a entrada em campo e os referenciais que nos orientaram no decorrer da pesquisa, no desenvolvimento da etnografia e nas discussões sobre gênero, raça e quilombo no Brasil. Na terceira parte, abordamos as práticas culturais ligadas a educação, no cuidado e no trabalho na lavoura desenvolvidas pelas mulheres. Discutimos, para concluir, a concepção de cuidado compartilhado exercido pelas mulheres inseridas nas relações de parentesco no território.

QUILOMBOS NO BRASIL: O CASO DE FAZENDA SANTA CRUZ

Em 2020, verificava-se registros de comunidades remanescentes de quilombos em 24 entes federados brasileiros, sendo que a maior concentração deles localizada no Maranhão, Bahia, Pernambuco e Minas Gerais. A maior parte, portanto, fica na região Nordeste. Minas Gerais figura como o estado que possui a maior concentração dessas comunidades tradicionais fora dessa região. Embora alguns estados incluam em sua Constituição estadual (Maranhão, Bahia, Goiás, Pará e Mato Grosso) ou em legislação específica (Espírito Santo, Mato Grosso do Sul, Pernambuco, Piauí, Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e São Paulo) a questão territorial quilombola, Minas Gerais ainda não havia regulamentado a titulação das terras (Brasil, 2009).

[1] Pesquisa aprovada em 30 de março de 2015 junto ao comitê de ética da instituição. CAAE: 38734114.0.0000.5149.

Dados da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir) indicam que, até o ano de 2002, havia 743 quilombos. Em razão do autorreconhecimento e incentivo do Programa *Brasil Quilombola*, aconteceu um expressivo aumento no número de povos que se identificam como quilombolas: passaram a 3524, dos quais 1342 foram certificados pela Fundação Palmares (Brasil, 2009).

De acordo com dados socioeconômicos disponíveis sobre as famílias quilombolas registrados no Cadastro Único de Programas Sociais do Governo Federal, publicados no Guia de Políticas Públicas Quilombola, em janeiro de 2013, havia 2197 comunidades reconhecidas oficialmente pelo Estado brasileiro. De acordo com dados publicados no *site* da Fundação Cultural Palmares (2019), em quatro anos, de 2009 a 2013, tivemos um crescimento de mais de 60% de comunidades. Em 2019, no estado de Minas Gerais, contavam-se 381 comunidades reconhecidas e, no Brasil, 3271. Em 21 de março de 2023, o presidente Lula retomou a ação de titulação de terras para populações quilombolas, interrompida no governo anterior, desde 2019, e entregou o título de terras a três comunidades, duas no Sergipe e uma em Minas Gerais. A titulação é a última etapa do processo de reconhecimento de um território tradicional (Vilela, 2023).

Quando nos remetemos à semântica do termo *quilombo*, verificamos uma diversidade de interpretações. Observamos que a noção não é estática, a-histórica e universal, mas varia segundo aspectos políticos, jurídicos e sociais. Ao nos reportarmos ao tema, aspectos referentes à diáspora africana, ao racismo, à ancestralidade e à territorialidade não podem ser desconsiderados dada a lógica de apagamento, invisibilização e subalternização desses sujeitos. Faz-se importante portanto não imobilizar e/ou naturalizar a noção de quilombo ou quilombola, sob o risco de não abarcar as formas de produção cultural, social, política e econômica desses sujeitos (Miranda, 2016).

Historicamente, com o uso do termo *quilombo*, pretendia-se designar, no Brasil, grupos isolados ou de uma população homogênea. No entanto, conforme Eliane Cantarino O'Dwyer (1995), o termo veio assumindo novos significados não só para a literatura especializada, mas também para grupos, indivíduos e

organizações, passando a designar a situação de segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil. A autora destaca que a palavra passou a se referir a “grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio” (O’Dwyer, 1995, p. 2). Indo ao encontro da legislação publicada em 2003, O’Dwyer (2007) aciona os termos *quilombo* e *remanescente de quilombo* e destaca que é importante, em qualquer referência ao passado, realizar a correspondência a sua forma atual de existência, que pode acontecer a partir de outros sistemas de relações.

O artigo segundo do Decreto 4887, de 20 de novembro de 2003, define que são consideradas comunidades remanescentes de quilombos os grupos étnico-raciais que se autorreconhecem como tendo trajetória histórica própria, relações territoriais específicas e marcas da ancestralidade negra relacionada à resistência à opressão histórica vivenciada por esses grupos. Nessa mesma direção, também a Sociedade Brasileira de Antropologia define essa população como sendo formada por grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos em determinado lugar (Brasil, 2009). Nesse mesmo sentido, Beatriz Nascimento (2006, p. 117) reporta-se às inúmeras formas de resistência que a população negra “manteve ou incorporou na luta árdua pela manutenção de sua identidade pessoal e histórica”.

Observamos que, no contexto de formação das comunidades quilombolas do município de Serro (MG), em especial na Fazenda Santa Cruz, seja em seu mito fundador, seja nos aspectos históricos, estratégias foram desenvolvidas, na insubmissão à violência diante da escravização e do garimpo (prática ainda presente na região, no século XXI). As cidades de Diamantina e Serro, que estão entre as mais antigas do estado, são reconhecidas pela extração de ouro e diamantes enviados à Coroa Portuguesa no período da colonização. Como reforçam Matheus Leite *et al*. (2019), a origem histórica de Santa Cruz está relacionada com a exploração de diamantes na região, uma vez que o território está inserido dentro do “antigo distrito diamantino”. De acordo com os autores,

> a exploração do diamante se baseava no trabalho escravo, cujos descendentes formam, atualmente, os moradores da comunidade quilombola de Fazenda Santa Cruz. Assim, a primeira pessoa a efetuar o registro das Fazendas do Ó e Delgado foi o senhor Joaquim de Paula Costa, no dia 16 de abril de 1856, perante o Vigário do Arraial do Tijuco, nos termos do disposto no artigo 97 do Decreto n.o 1.318/1854, que regulamentou a Lei n.o 601, de 18 de setembro de 1850 (Lei de Terras). No inventário do senhor Joaquim de Paula Costa, realizado no ano de 1871, os herdeiros do falecido receberam 75 escravos, que, em sua maioria, eram qualificados como africanos (Leite *et al.*, 2019, p. 10).

Clóvis Moura (1981) faz um esforço historiográfico para compreender a história do povo negro no Brasil. Buscando uma ótica que fosse além da "interpretação branca", cita a revolta ocorrida na região, no processo de resistência às violências coloniais. Menciona quilombos presentes na região de Serro e Diamantina:

> Fervilhava, como estamos vendo, a escravatura mineira. Se a revolta de 1756 pode ser contestada, temos notícia de outra organizada em 1864, continuando o processo dessas lutas; está já muito mais bem organizada do que a malograda de 1756. Segundo o depoimento de algumas testemunhas e pessoas implicadas, ficou mais ou menos esclarecida sua estrutura. Tinham marcado a data e esperavam para êxito do movimento o apoio dos quilombolas, ou, como eles diziam, "a rapaziada sujeita das matas". O levante tinha como objetivo "a liberdade dos cativos", segundo depoimento do escravo Adão, um de seus líderes. Objetivando isto iniciaram o aliciamento de adeptos para aquela empreitada. Nesse trabalho se destacou o escravo Adão, que foi depois condenado. A cidade do Serro foi palco dessas articulações. Entrosaram-se essas parcelas de escravos insubmissos com os de Diamantina, além de fazerem repetidos contatos com os das fazendas e lavras vizinhas (Moura, 1981, p. 99).

Moura, entretanto, não trata das violências cometidas contra as mulheres. Mas a violência de gênero assume papel central na história da Comunidade *Fazenda Santa Cruz*. Podemos recorrer à norte-americana Ângela Davis (2016) para auxiliar-nos na compreensão da extensão da violência sofrida pelas mulheres durante a escravização:

> as mulheres negras eram iguais a seus companheiros na opressão que sofriam; eram socialmente iguais a eles no interior da comunidade escrava; e resistiam à escravidão com o mesmo ardor que eles. Essa era uma das grandes ironias do sistema escravagista: por meio da submissão das mulheres à exploração mais cruel possível, exploração esta que não fazia distinção de sexo, criavam-se as bases sobre as quais as mulheres negras não apenas afirmavam sua condição de igualdade em suas relações sociais, como também expressavam essa igualdade em atos de resistência. [...] Mais uma vez é importante lembrar que os castigos infligidos a elas ultrapassavam em intensidade aqueles impostos aos homens, uma vez que não eram apenas açoitadas e mutiladas, mas também estupradas (Davis, 2016, p. 35-36).

Buscando compreender a origem ou o mito fundador do quilombo, na conversa com moradoras de diferentes gerações, revelou-se recorrente a menção à figura de Luzia, "*uma de nossos antepassados*". Maria (54 anos), uma das mulheres ouvidas por nós, narra que, "*no tempo dos escravos*", havia essa mulher negra na fazenda em Santa Cruz. "*Queriam abusar dela e ela não aceitou*". Ela não se submete aos abusos do fazendeiro e, como forma de punição, é morta e esquartejada. As partes de seu corpo foram deixadas onde se localiza um cruzeiro. A presença desse cruzeiro, ao lado da estrada de terra que dá acesso ao território, atualiza a narrativa na memória da Comunidade.

Neusa (61 anos), reconta a história que circula em Santa Cruz:

> *A Luzia morava na Fazenda,* [...] *que era a fazenda onde hoje é a Fazenda do Mizinho* [...]. *Mas lá era um casarão. Ainda lembro dessa casa. A casa era enorme e tinha uma escada. Tinha um porão mais alto que essa parede aqui, ó…, que era o porão… Eu lembro disso que eu ia lá sempre. Aí tinha uma escada enorme de grande,* [...] *mas lá tinha essa escada..., lá nessa escada é que essa Luzia foi criada lá. Cresceu lá* [...]. *Ela era muito bonita…, uma negra muito cobiçada pelos homens, por branco…, aí eles ficaram cobiçando ela demais…, prendia ela dentro do quarto, só tratava dela com pedaço de angu pelo buraco da parede. Por resto, eles mataram ela e foram batendo nela, batendo, batendo, cortou o seio dela, e ela morreu lá naquela cruz, indo lá… Difícil, né? Que era muito cobiçada e eles ficavam…* [...] *um querendo mais… cada um querendo ela um pouco aí acaba…, levou ela à morte…, furou os olhos dela…, foi a maior covardia. Porque os negros daqui..., o mesmo branco era o dono dos negros daqui do Ó e da Fazenda do Delgado…*

> *Então, o dono era um só..., mas ele tinha muito…, os negros eram só dele.*[2]

As narrativas da escravatura e da resistência a ela que emergem da voz das mulheres em Santa Cruz se relacionam com os processos históricos da região. Reafirmam a forma com que a violência colonial incidiu sobre os corpos de mulheres negras. Reforçam que as estruturas de opressão presentes na escravatura circunscrevem a subalternização da figura feminina, sugerindo uma "reinterpretação da história", tal qual propõe Yuderkys Espinosa-Miñoso (2016). Tomados os aspectos revelados pela representação da figura de Luzia e da formação de quilombos na região, verifica-se que o contexto é marcado pela resistência diante de processos de desumanização e violência de gênero provocados pela escravatura.

ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS: EM BUSCA DE UMA METODOLOGIA DE(S)COLONIZADORA

Compreendemos que cada comunidade que se reconhece como quilombola apresenta uma particularidade, um histórico, um modo de ser/estar no mundo e de se relacionar com o território, o que demanda um grande esforço teórico-metodológico no sentido de aproximação de toda essa complexidade. Nessa direção, é importante explicitar duas inquietações que nos acompanharam durante a investigação: o que entendemos, neste estudo que empreendemos, por etnografia? Como abarcar suas dimensões teóricas e metodológicas para além de uma concepção colonizadora?

Há um expressivo número de pesquisadoras e pesquisadores que vêm questionando a produção de conhecimento científico (Carvalho, 2001; Gonzalez, 1984; Moura, 1983; Nascimento, 1974; Santos, 2008), interrogando lugares de enunciação e posicionamentos atravessados por privilégios de raça, classe, sexualidade e/ou geopolítica. Nesse mesmo caminho, Barbara Biglia (2014) retoma as críticas feministas ao modelo de ciência positivista e nos aponta a

[2] Optamos por retirar as marcas da linguagem oral das falas das mulheres na intenção de diminuir as hierarquias entre as diferentes narrativas apresentadas.

necessidade de (re)pensarmos as maneiras de conhecer. A pesquisadora se soma a outros autores que questionam a ideia de ciência neutra, apolítica e sem interferências ideológicas. Destaca que a ciência ocidental produziu uma narrativa progressista e evolutiva, sem réplica, questionamentos ou dúvidas. A autora indaga a maneira como essa narrativa influencia a visão do que conhecemos e investigamos e relembra que produzir conhecimento é sempre um ato político, que demanda consciência e responsabilidade.

Tratando de metodologias feministas decoloniais, Ochy Curiel (2014) defende o desenvolvimento de investigações que reconheçam e legitimem outros saberes, saberes subalternizados, por meio da identificação de conceitos, categorias e teorias oriundas de experiências subalternizadas – geralmente produzidas coletivamente –, no intuito de generalizar, sem universalizar, explicitando distintas realidades e confrontando as relações de poder postas na epistemologia eurocêntrica vigente.

Verificamos, ao analisar a categoria *quilombo n*o estado da arte das Relações Étnico-Raciais (Miranda *et al*., 2018), expressivo número de pesquisas apoiadas na etnografia – 22 das 49 investigações realizadas. Essa informação corrobora as considerações de Neusa Gusmão (2014, p. 221), que reafirma "a importância da etnografia, não só como instrumento metodológico, mas também como um profundo e significativo processo de reflexão epistemológica a produzir conhecimento." Assim sendo, a autora aponta a busca de efetivar o compromisso com a realidade e com a vida. Sinaliza, assim, o desafio ao campo educacional, desafio que nosso trabalho investigativo busca enfrentar:

> superar racismos, discriminações, reconhecer valores e práticas diversas próprias de diferentes grupos sociais, étnico raciais e outros têm sido um desafio do campo educacional, com o qual pode a antropologia contribuir como ciência tradicionalmente voltada para o "outro", diverso e diferente (Gusmão, 2014, p. 227).

Juan Martin e Angeles Madroñal (2016, p. 262) também abordam a necessidade de "descolonizar as metodologias etnográficas e a produção antropológica, assim como o compromisso de transferir e partilhar com os

sujeitos que constroem o conhecimento antropológico." Para ambos, é importante considerar a herança colonial da antropologia; entretanto, eles defendem a abertura a outras antropologias e afirmam que tal abertura se estenda "aos outros" e "às outras" subalternizados/as. Ao elaborarem uma revisão das tendências descolonizadoras da Antropologia, demarcam a distinção entre "diálogos etnográficos" e "conversas", e destas últimas, de que nos servimos nesta investigação:

> defendemos que nas conversas etnográficas (que não nos diálogos da Antropologia pós moderna) nos 'convertemos' em outros, não no sentido de que nos convertemos no outro da conversa, mas em que em ambos nos tornamos versões de nós mesmos produzidas na conversa (Martin; Madronãl, 2016, p. 271).

Desenvolvemos um estudo das "experiências humanas a partir de uma experiência pessoal." (Goldman, 2006, p. 167). Os dados foram coletados nos períodos de estiagem (entre março e outubro), devido à dificuldade de acesso ao local no período chuvoso. O trabalho de campo se dividiu em quatro fases, com início no primeiro semestre de 2016. Em abril de 2016, estabelecemos o contato com a comunidade e apresentamos o projeto de pesquisa. Raquel, moradora de Santa Cruz, e Camila, que mora no entorno, foram alunas de uma das autoras deste texto na universidade e acompanharam essa entrada na comunidade. As filhas da pesquisadora e o pai delas acompanharam essa entrada no campo. Raquel e Camila entraram em contato por telefone na noite anterior sugerindo que um homem acompanhasse a visita, para o caso de termos algum imprevisto, como o atolamento do carro, por conta das condições após a chuva do dia anterior. Naquela época, a estrada era quase toda de terra. A estrada não possui moradias ou comércio, e há pouca circulação de veículos. Saímos de Diamantina às 6 horas da manhã. São 27 quilômetros de Diamantina até Vau – distrito rural próximo à Fazenda Santa Cruz – e mais 6 quilômetros do Vau até a beira do rio Jequitinhonha, onde a comunidade se localiza.

Chegando à beira do rio, próximo das oito horas da manhã, estacionamos o carro e, como não havia ponte, fizemos a travessia a pé entre as águas do rio

Jequitinhonha. Na margem onde o carro ficou estacionado é Diamantina, do outro lado, a estrada continua, é o Serro. Após a travessia, continuamos e passamos pelo mata-burro. À direita, algumas moradias. Pelo caminho, plantações de urucum, milho e feijão. No final da subida, uma árvore frondosa. À direita, uma moradia; à esquerda, a casa de Laudelina; depois a de Adriana; a de Enilse; e a de Carolina[3]. Um pouco mais para cima, a casa de Letícia – mãe de Raquel e irmã de Adriana. Em frente a uma árvore frondosa, está a casa de Maria, irmã de Laudelina, ao lado da estrada que segue em direção à escola. Depois da escola, a estrada segue no sentido Milho Verde, distrito de Serro. À direita da escola está o abatedouro da minigranja, perto da casa de Cleidiane, a cantineira da escola. À esquerda, a minigranja. Continuamos a subida, passamos pela casa de Izabel, a horta comunitária, o córrego onde algumas mulheres lavam roupas, atravessamos outro mata-burro. Mais ao alto está a "Escadinha", em que se localiza a casa de Senhor Pedro e Dona Geralda (pais de Adriana), subindo, à esquerda, encontra-se a residência de Neusa.

Nessa primeira ida a campo, evidenciaram-se possíveis relações de hierarquia e proximidade: uma investigadora "branca", professora da universidade e mãe, que tinha por intenção pesquisar sobre maternidade. Em cada retorno a Santa Cruz, indagavam como estavam as crianças. Nesse contato inicial, encontramos Letícia, a mãe de Raquel, a escola, Adriana, madrinha de Raquel e Maria, sua tia. Visitamos a casa de Dona Geralda e Senhor Pedro, avós de Raquel e um dos moradores mais velhos de Santa Cruz. Expomos as intenções de pesquisa para Izabel, presidente da Associação comunitária na época. Posteriormente, em maio, o projeto de pesquisa foi apresentado na reunião da Associação, que aconteceu na escola, e obtivemos a anuência para desenvolver o estudo.

Na aproximação inicial, mediada pela escola, conversamos com Enilse, Neusa, Adriana, Izabel e Maria. As *conversas* que serviram de orientação para a composição da investigação, aconteceram ora na beira do fogão de lenha ou na porta da cozinha, enquanto o arroz, o feijão, o angu, a carne, a salada de

[3] Nome modificado, faz referência à escritora mineira Carolina Maria de Jesus.

couve e beterraba temperada com pimenta eram preparadas e servidas. Outras vezes, próximo aos canteiros da horta, à beira do rio Jequitinhonha, enquanto se batia a enxada para preparar a terra, molhava-se a plantação ou, ainda, colhiam-se as couves, os repolhos, as beterrabas, as cenouras e as mostardas. Permanecemos juntas à beira do rio ou na porta de suas casas ao lavarem roupas, no fazer do almoço, na preparação e colheita dos alimentos da horta, na colheita e preparo do urucum, nos cuidados dispensados aos familiares, nas atividades relacionadas às aves da minigranja e nas festas religiosas de Santa Cruz e de Santo Antônio. Observando também a mobilização para que os filhos e filhas conseguissem a bolsa de auxílio financeiro na Universidade por meio do Programa Bolsa Permanência.

Uma dessas *conversas* nos ajuda a pensar o percurso metodológico que reforça a agência quilombola feminina. Num sábado à tarde de julho de 2018, as mulheres reunidas, sentamo-nos no alpendre da casa de Adriana. E, questionadas sobre utilizar o nome delas ou nomes fictícios na pesquisa, apresentam a seguinte admoestação:

> P: *Na pesquisa, eu posso colocar o nome de vocês ou escolho outro nome?*
> Laudelina: *Pode colocar outro nome.*
> Adriana: *Eu quero o meu nome mesmo.*
> Neusa: *O meu também pode.*
> Enilse: *Não vão vir atrás da gente mesmo, pode colocar.*
> P: *Eu tinha pensado em nome de mulheres negras brasileiras, guerreiras.*
> Adriana: *Eu já sou uma guerreira.*

Reforçando a afirmação de Adriana, os estudos de Jairza Silva (2018) e Miranda (2018) mostram que a prática de utilização dos nomes próprios de quilombolas nas pesquisas é uma atitude política; contribui na visibilidade e potencialidade das suas lutas. São nomeadas mulheres que “por tanto tempo não tiveram vez e voz.” (Silva, 2018, p. 22). O nome de Laudelina[4] bem como o

[4] Nome escolhido em homenagem à mulher mineira, de Poços de Caldas, nascida no ano de 1904, que fundou o primeiro sindicato de empregadas domésticas do Brasil. Ela fez parte do Clube Treze de Maio, ingressou no Partido Comunista, integrou a Frente Negra Brasileira e o Teatro Experimental do Negro.

de Carolina, a pedido, foram alterados. A seguir, trazemos um quadro com dados de identificação das mulheres. Notamos diferentes formas de atuação relacionadas ao trabalho – com forte ênfase na relação com a terra (Quadro 1).

Quadro 1 – Atividades relacionadas ao trabalho realizado pelas mulheres

Nome	Idade	Escolaridade	Filhos	Netos	Cuidado no âmbito da família	Participação social, cultural e política/e renda
Neusa	61	Séries Iniciais do Ensino Fundamental	2	3	Reside com o marido. Cuida de Breno (neto).	minigranja, horta, igreja católica, vendedora autônoma.
Izabel	47	Séries Iniciais do Ensino Fundamental	5	3	Reside com filhos e marido. Cuida do neto.	minigranja, horta, igreja evangélica. Presidente da Associação Quilombola.
Enilse	30	Séries Finais do Ensino Fundamental	2	---	Reside com as duas filhas, o marido que vai à casa delas um final de semana a cada 15 dias.	horta e igreja católica.
Adriana	45	Séries Iniciais do Ensino Fundamental	3	1	Residia com o marido e Jane (sobrinha). Cuida dos pais que são idosos.	horta e igreja católica. Vende lenha, esterco, corante e tempero.
Maria	54	Séries Iniciais do	3	---	Mora sozinha.	horta e igreja

		Ensino Fundamental				católica. Coleta e vende esterco. Tesoureira da Associação Quilombola.
Laudelina	49	Séries Iniciais do Ensino Fundamental	4	1	Reside com os dois filhos mais novos.	minigranja, horta, igreja católica, criação de porcos.

Fonte: Elaborada pelas autoras.

CUIDADO E EDUCAÇÃO NAS PRÁTICAS CULTURAIS EM SANTA CRUZ

A coletividade é um aspecto que se evidencia na Comunidade, corroborando o que tem sido ressaltado na literatura que trata sobre quilombos (De Paula, 2014; Miranda *et al*., 2018; Santana, 2015). Essa experiência de coletividade emerge entre as mulheres que acompanhamos, pautada em relações de cooperação tal qual apresentadas na literatura produzida sobre e por mulheres negras (Collins, 2016; Davis, 2016; Stack, 2012).

Os moradores de Santa Cruz estão ligados por meio de laços de parentesco que compõem uma família extensa: tias e tios, irmãs e irmãos, madrinhas e padrinhos, avós. "*Aqui é tudo uma família só*", diz Izabel (47 anos) logo no início da vivência do trabalho de campo. "*Clarindo, Vieira e Silva*" afirma Maria (54 anos), quando perguntada sobre as famílias de Santa Cruz. É frequente o casamento entre primos, porém "*os padres não casam mais primos primeiros*". Quando duas irmãs se casam com dois irmãos, como no caso de Maria e Laudelina, que se casaram com Alvino e João, geram filhos/as que são "*primo-irmão*", "*no jeito daqui de falar*".

Todavia, tal noção de *família* abarca ainda as vivências, práticas educativas e as relações que os moradores da comunidade estabelecem com

quem passa a conviver no território. Nesse sentido, concordamos com Oyoronke Oyewumi (2010, p. 29-30), a lógica de família nuclear patriarcal não pode ser universalizada:

> Em grande parte da teoria feminista branca, a sociedade é representada como uma família nuclear, composta de um casal e seus filhos. Não há lugar para outros adultos. Para as mulheres, nessa configuração, a identidade de uma mulher é totalmente definida; os outros relacionamentos são, na melhor das hipóteses, secundários (Oyewumi, 2010, p. 29-30).

Vejamos a seguir como se dão suas práticas de trabalho.

PRÁTICAS CULTURAIS DE TRABALHO DESENVOLVIDAS ENTRE AS MULHERES

Os afazeres relacionados à agricultura familiar têm grande expressão nas narrativas em "*Santa Cruz do lado de cá*". Entrelaçando demandas de cuidado da família, da casa e do trabalho na terra, Neusa (61 anos) nos explica a estratégia construída pelas mulheres:

> *para trabalhar, também era assim, trocando horas entre nós para dar conta da roça. E chegando em casa, ainda tinha que fazer o almoço, cuidar da casa e dos filhos. Quando plantam juntas, fica mais fácil para trocar.* [...] *Para trabalhar, era sempre assim, eu precisava do serviço, vinha duas me ajudava, eu também ia lá,* marcava hora, de hora marcada, trocava hora*, durante o dia, toda semana, trocava hora. Pra capinar, a gente trocava hora. Plantava roça*.

Nessa narrativa, Laudelina (49 anos) elucida a troca acordada entre elas: "*a gente não dava conta de pagar, a gente cobria com os horários da gente. Cada uma ia duas horas. Hoje era Neusa, ia quatro, cinco* [mulheres] *para Neusa... aí vinha pagava, outro dia era Adriana. Nós passávamos a semana toda fazendo isso aí*". Enilse (30 anos) exemplifica esse movimento que ocorre desde a geração das mais velhas, como Neusa, aos dias atuais: "*Outro dia eu troquei com Cida. Ela me ajudou afofar minha horta e eu a ajudei na dela*".

O movimento protagonizado por elas, de “trocar hora”, transcende a lógica capitalista. Estabelece-se uma lógica de trabalho assentada na cooperação e solidariedade entre mulheres que conjugam atividades relacionadas à terra, ao trabalho doméstico e ao cuidado com as crianças.

Tendo em mente o que Collins (2016, p. 111) afirma, “não existe uma cultura das mulheres negras que seja homogênea; existem construções sociais das culturas das mulheres negras que juntas formam a sua cultura”. Interrogamo-nos se o movimento de “trocar hora” produzido na agência das mulheres de Santa Cruz poderia ser compreendido dentro do que a autora nomeia como irmandade, *sisterhood*: “um sentimento solidário de lealdade e ligação com outras mulheres, decorrente de um sentimento compartilhado de opressão (Collins, 2016, p. 111). A autora se remete ao período da escravatura para exemplificar como acontecia o auxílio de mulheres negras a outras durante o parto, no cuidado das crianças umas das outras, como trabalhavam juntas quando havia alguma grávida ou amamentando e como se ajudavam quando o companheiro morava/trabalhava em fazendas distantes.

Pensando nas relações estabelecidas entre terra e território, ainda que algumas delas não se encontrem vinculadas aos projetos “comunitários”, como a horta, notamos que esse trabalho pode ocorrer também na forma de diferentes parcerias. Em outra conversa, Laudelina (49 anos) nos informa que deixou a atividade da horta comunitária: “*aí eu tenho uma aqui na porta e outra lá na beira do rio. Adriana planta embaixo, e eu na parte de cima*”. As duas compartilham a mesma faixa de terra. E, para além disso, mesmo tendo deixado de tomar parte da horta comunitária, a relação de trabalho estabelecida com ela, que gera renda, é coletiva: “*no ano passado,* nós *vendemos para o PNAE*[5]*, mas esse ano não sabe se vai continuar porque fica caro levar... aí não compensa muito porque o que vende dá quase o mesmo tanto que gastamos*”. Ela ressalta que há atrasos de pagamentos e despesas de transporte das verduras. No ano anterior, Izabel (47 anos) havia nos apontado essas mesmas dificuldades.

[5] PNAE – Programa Nacional de Alimentação Escolar. Programa do Governo Federal que adquire merenda escolar da agricultura familiar.

Ainda sobre o tema do trabalho, Neusa e Adriana rememoram fragmentos de um passado difícil que marcou suas existências, carregado de relações de exploração e subalternização. Fazem apontamentos sobre a imbricação entre raça e classe, que reverberam desde a escravatura. Neusa (61 anos), em referência ao passado, diz: "*a gente tinha que trabalhar em troca de alimento. Eu lavava roupa para os outros em troca de carumbé*[6] *de mandioca, não tínhamos nada*". A isso, Adriana (45 anos) acrescenta:

> *tinha que trabalhar na enxada o dia todo e ir a São Gonçalo comprar um pacote de arroz, meio pacote de banha.* […] *antes de casar já tinha feito muita coisa, já tinha trabalhado na casa dos outros* [...] *trabalhava na enxada o dia todo no sol quente* […]. *E eu trabalhava igual burro, moendo cana... Para limpar a casa, a gente usava pita, uma planta que coça a gente toda. Antigamente era sofrido demais..., papai comprava um queijo e mexia uma panela de angu e dizia que nós tínhamos que encher com aquilo. Nisso a gente cheirava o queijo e comia o angu.*

Ambas relatam sobre um trabalho braçal e não remunerado, em troca de condição mínima de sobrevivência: o alimento. Sobre esse aspecto, observamos o que Davis (2016) considera acerca da dimensão que o trabalho ocupa hoje na vida de mulheres negras. Fruto da reprodução de um padrão estabelecido durante os primeiros anos da escravidão: meninas e mulheres, assim como meninos e homens, realizavam o trabalho agrícola do amanhecer ao pôr do sol. A autora explica que o ideal de feminilidade (burguês e branco) difundido no século XIX, que exaltava o papel das "mulheres" como "mães protetoras, parceiras e donas de casa amáveis para seus maridos" (Davis, 2016, p. 78), nunca se aplicou ao contexto das mulheres negras. Davis se reporta a este propósito à fala emblemática de Sojourner Truth, em discurso proferido como uma intervenção na Women's Rights Convention em Akron, Ohio, Estados Unidos, em 1851:

> Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que

[6] Gamela, vasilhame.

> estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher? (Truth *apud* Davis, 2014).

Nessa direção, bell hooks (2018) também salienta a reverberação na atualidade de processos de subalternidade à qual foi submetida a mulher negra desde a escravização. Considera que sexismo e racismo criaram no imaginário uma representação de mulher negra como uma "presença feminina natural orgânica" para "servir aos outros" (hooks, 2018, p. 25).

Durante o movimento de emancipação feminina, enquanto as mulheres brancas renegavam o papel de reprodutoras, as mulheres negras "foram celebradas pela devoção singular ao dever da maternidade, pela aptidão 'inata' de carregarem enormes fardos e pela disponibilidade cada vez maior enquanto objetos sexuais." (hooks, 2018, p. 25). Prevalecia o argumento de que "as negras, apesar de serem oprimidas, conseguem escapar ao impacto danoso da opressão por serem fortes." (hooks, 2018, p. 24).

PRÁTICAS EDUCATIVAS DE CUIDADO

Conforme observado, a noção de família no quilombo envolve o estabelecimento de uma lógica de relação de "com-vivência" entre os moradores de Santa Cruz. As mulheres agenciam atividades alinhavando uma rede de apoio em torno do cuidado parental. Esse cuidado é manifesto nas atividades diárias de Laudelina com D. Maria, sua sogra. D. Maria Rosa, próxima dos 90 anos de idade, reside com Laudelina há mais de 30 anos, sendo uma das moradoras mais velhas de Santa Cruz. Tem horários controlados para refeições e consultas médicas regulares, às quais comparece acompanhada de Laudelina.

Neusa e Laudelina, avós paterna e materna de Breno, respectivamente, compartilham o cuidado do neto, cuja mãe não mora em Santa Cruz. Enilse também é mãe de duas crianças: Duda e Larissa. Tal lógica do "cuidado compartilhado" das crianças, desponta nas Festa de Santa Cruz e a Festa de Santo Antônio.

A Festa de Santa Cruz ocorre anualmente no segundo final de semana de setembro. Uma celebração religiosa com culminância no sábado à noite. Em 2016, acompanhamos o movimento de preparação para a ida à festa entre as casas de Adriana, Letícia (a mãe de Raquel) e Enilse. É o período de estiagem. Alguns riachos haviam secado, havia pouca água de captação nas caixas d'água. Depois de terem tomado banho, as filhas de Enilse, Duda (3 anos) e Larissa (8 anos), foram à casa de Letícia para que Raquel e Amanda (filhas de Letícia) trançassem seus cabelos. As crianças chegaram, e as duas moças começaram a trançar seus cabelos, enquanto Enilse se arrumava na própria casa.

Adriana informou certa vez que, quando tem festa, as crianças pedem ajuda aos outros "*porque as mães não têm tempo*". Enilse, Laudelina, Maria e Adriana estavam com os cabelos soltos, alisados, diferente do dia a dia, quando estão amarrados e/ou com touca.

A festa tem início na igreja católica, na outra margem do rio Jequitinhonha. Depois da celebração, a casa dos festeiros oferece o lanche. A seguir, em procissão, atravessa-se o rio. Velas nas mãos iluminam o caminho. Diante de uma casa próxima à escola, a cantoria inicia, e um mastro é erguido. A família de Vera se oferece para ser a festeira no ano seguinte. Soltam-se fogos. O forró inicia no pátio da escola, há também barraquinhas com venda de comes e bebes.

A Festa de Santo Antônio, em julho de 2017, celebrou-se numa localização mais afastada. Era terça-feira. Chegando ao quilombo por volta das 17 horas, Adriana nos aguardava com o jantar pronto, que havia aquecido para marido e filhos antes de sair. Com Adriana e Vera, seguiam seu marido Lalado (a cavalo), Maria Luiza (12) e Renato (8), filhos de Carolina; Duda (8), filha de Enilse, sua sobrinha Jane (15) e outro morador. Mais de uma hora de caminhada, por trilhas e lapas do cerrado iluminadas por lanterna e celulares. Passamos por

Colônia – povoado que também pertence à Santa Cruz, porém é situado no município de Datas. Atravessamos o rio. Jane e o morador da comunidade foram à frente com as crianças.

Chegamos à festa, recebidos com pão doce com manteiga, biscoito de polvilho caseiro, suco, refrigerante e café para esquentar do forte frio, pois o inverno começava a se anunciar. A seguir, os sujeitos se separam: as mulheres na sala a rezar o ofício no altar já preparado. As crianças brincam no pátio. Os homens ficam ao redor da sala, perto das portas de entrada, do corredor que dá acesso para a cozinha e da janela. Depois da reza, ouviram-se os foguetes. São servidos doces de leite e de mamão, preparados no fogão à lenha. A seguir, Adriana e Vera reúnem as crianças (vieram desacompanhadas dos pais) para voltar para casa, pois "*amanhã tem escola*". As crianças levaram doces para casa, para os irmãos e mães.

Observamos que tais práticas de *cuidado familiar* adquirem um sentido polissêmico e se refere tanto aos laços diretos parentesco quanto à maneira como a família é entendida em Santa Cruz. Adriana anuncia o processo de cuidado da irmã e da sobrinha que, após o falecimento da mãe, reside com ela. A irmã "*ficou em coma 12 dias em Diamantina. Os médicos já não davam nenhuma esperança. Mas ela recuperou, veio para casa... Eu ajudava a cuidar dela, fazia comida, trocava fralda*". Ela cuida da rotina de duas casas, a sua e a de seus pais, que moram na "*Escadinha*". Desloca-se até lá 3 vezes ao dia para preparar o café e dar os remédios aos pais, preparar o almoço e, à tarde, fazer o jantar e medicar. Enquanto faz esse trajeto, conta que segue rezando.

Cabe destacar que, em Santa Cruz, a coletividade, anunciada pela territorialidade, encontra-se imbricada de maneira singular nas noções de família; nas relações de cuidado e nas atividades de renda – em especial a agricultura familiar. Helena Hirata (2010) nos auxilia a identificar e compreender as atividades de cuidado. A autora ressalta que esse trabalho diz respeito à manutenção de toda a sociedade, apesar de executado principalmente por mulheres no âmbito da família.

Enfatizando a especificidade da atuação da mulher negra no Brasil, Gonzalez (1981) destaca, desde o período da escravatura, diferentes tipos de

trabalho relacionados ao domínio do campo (plantação de cana, de café) e o trabalho doméstico. Esse caminho fornece pistas para a compreensão da realidade estudada em Santa Cruz.

Ao tratar do trabalho e do cuidado familiar na Comunidade Fazenda Santa Cruz, deparamo-nos com certa dificuldade ao tentar categorizar o que é trabalho produtivo ou reprodutivo. Apoiamo-nos em Vilênia Aguiar (2017) ao argumentar sobre a necessidade de considerar a família ou o grupo social no qual as mulheres estão inseridas. A autora constata que as mulheres

> rompem com a dicotomia trabalho produtivo X trabalho reprodutivo. Elas demandam o reconhecimento do trabalho que realizam e querem ser vistas como parte importante no desenvolvimento das atividades produtivas, como relevantes para a reprodução e sustentação da família, que passa pela geração de renda, pela produção de alimentos, mas também pelo trabalho de cuidados (Aguiar, 2017, p. 147).

Se pensarmos as categorias “trabalho produtivo e trabalho reprodutivo”, ambas as dimensões são constituintes do modo de ser/estar naquele território. Isso porque todas as atividades desenvolvidas pelas mulheres se encontram perpassadas pela noção de *cuidado familiar*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O campo das relações étnico-raciais nos convoca a pensar outras formas de fazer pesquisa qualitativa, em busca da construção de novas metodologias com os sujeitos. Nesse caminho, acreditando no potencial do desenvolvimento de uma etnografia crítica, descolonizadora, partimos de Goldman (2006) e nos referenciamos em Gusmão (2014) e Curiel (2014). Martin e Madroñol (2016) nos auxiliaram na metodologia assentada nas *conversas*, que nos propiciaram as narrativas que compartilhamos neste artigo.

Verificamos que o território tem suas origens relacionadas à violência colonial, à tradição garimpeira e a processos de resistência que interceptam gênero e raça desde o mito fundador. A noção de parentesco do território é

enunciada na fala "*aqui é tudo uma família só*". As práticas educativas e culturais identificadas – relacionadas ao cultivo de hortas, ao trato da família no território – convocaram-nos a romper com noções binárias de indivíduo/coletivo, público/privado, trabalho produtivo/não-produtivo. Oyewumi (2010) nos auxilia nessa discussão ao afirmar que a lógica da família nuclear não pode ser universalizada. Collins (2016) e hooks (2018) nos ajudam na reflexão e baseiam nossa compreensão da impossibilidade, também, de conceber o território quilombola investigado como matriarcal, apesar da forte agência das mulheres negras no interior da família.

A noção de irmandade – *sisterhood* –, apresentada pelas teóricas estadunidenses, no entanto, fornece-nos indícios para a compreensão dos movimentos produzidos por essas mulheres nas relações de trabalho e na maternidade no território. O processo de "trocar hora" assim como o movimento das crianças, que "*saem pedindo auxílio aos outros mesmo, porque as mães não têm tempo*", sendo acolhidas por outras moradoras da comunidade, podem ser compreendidos dentro dessa lógica apresentada pelas feministas negras citadas. Ainda pensando nas práticas de trabalho, mesmo as mulheres que não participam dos projetos denominados "comunitários", como a horta e a minigranja, associam-se umas às outras para cultivarem suas hortas. Em virtude do acima mencionado, concluimos que a lógica do existir na comunidade investigada se inscreve numa forma de coletivo, não circunscrevendo a família nuclear nem se restringindo às filhas e aos filhos biológicos. Isso atravessa as atividades desenvolvidas pelas mulheres no território. Todo esse processo é delineado por ações educativas e práticas culturais compartilhadas, de *cuidado familiar* ancorado na noção de coletividade anunciada por essa territorialidade.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Vilênia. "O trabalho das mulheres nos espaços rurais: algumas reflexões". **Raízes**, Campina Grande, v. 37, n. 2, p. 134-149, jul./dez. 2017.

BIGLIA, Barbara. "Avances, dilemas y retos de las epistemologías feministas en la investigación social". *In*: AZKUE, Irantzu; LUXÁN, Marta; LEGARRETA,

Matxalen; GUZMÁN, Gloria *et al.* (Orgs.). **Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista.** Bilbao: UPV, 2014. p. 21-44.

BRASIL. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Programa Brasil Quilombola: Comunidades Quilombolas Brasileiras: regularização fundiária e políticas públicas**. Brasília: Seppir, 2009.

CARVALHO, José J. "O olhar etnográfico e a voz subalterna". **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 7, n. 15, p. 107-147, jul. 2001. Disponível em https://doi.org/10.1590/S0104-71832001000100005. Acesso em 09/04/2024.

COLLINS, Patricia H. "Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro". **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 99-127, jan./abr. 2016.

CURIEL, Ochy. "Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial". *In*: AZKUE, Irantzu; LUXÁN, Marta; LEGARRETA, Matxalen, GUZMÁN, Gloria. *et al*. (Orgs.). **Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista**. Bilbao: UPV, 2014. p. 45-60.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DE PAULA, Elaine. **Vem brincar na rua! Entre o quilombo e a Educação Infantil: capturando expressões, experiências e conflitos de crianças quilombolas no entremeio desses contextos**. 2014. Doutorado (Programa de Pós-Graduação em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC, Brasil.

ESPINOSA-MIÑOSO, Yuderkys. "De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad". **Solar**, Lima, año 12, v. 12, n. 1, p. 141-171, 2016.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Certificação Quilombola: comunidades certificadas**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2019.

GOLDMAN, Marcio. "Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica". **Etnográfica**, Lisboa, v. 10, n. 1, p. 161-173, maio 2006. Disponível em https://doi.org/10.4000/etnografica.3012. Acesso em 23/10/2018.

GONZALEZ, Lélia. "Mulher negra, essa quilombola". **Folhetim**, p. 4, 22 nov. 1981. Disponível em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/271089/mod_resource/content/1/Mulher%20negra%20essa%20quilombola.pdf. Acesso em 23/10/2018.

GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. **Revista Ciências Sociais Hoje,** São Paulo, p. 223-244, 1984. Disponível em https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7395422/mod_resource/content/1/GONZALES%2C%20L%C3%A9lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf. Acesso em 23/10/2018.

GUSMÃO, Neusa M. M. “Aportes finais de um debate em aberto”. *In*: TOSTA, Sandra P.; ROCHA, Gilmar. (Orgs.). **Diálogos sem fronteira: história, etnografia e educação em culturas ibero-americanas**. Belo Horizonte: Autêntica, 2014. p. 221-228.

HIRATA, Helena. “Teorias e práticas do *care:* estado sucinto da arte, dados de pesquisa e pontos de debate”. *In*: FARIA, Nalu; MORENO, Renata. (Orgs.). **Cuidado, trabalho e autonomia das mulheres**. São Paulo: SOF, 2010. p. 42-56.

HOOKS, bell. **Não serei eu mulher? As mulheres negras e o feminismo**. Lisboa: Orfeu Negro, 2018.

LEITE, Matheus de M. G.; PINTO, Shara G. S.; ZANON, Márcia C. G.; RIBEIRO, André T.; BERNARDO, Jonathan M. “Territórios quilombolas e emancipação humana: a reconstrução da estrutura agrária brasileira a partir do reconhcimento de direitos étnicos”. *In*: CBEU, Natal, 2018. **Anais**… Natal: CBEU, 2019. Disponível em http://www.cedefes.org.br/wp-content/uploads/2019/02/Territórios-Quilombolas-e-Emancipação-Humana-a-reconstrução-da-estrutura-agrária-brasileira-a-partir-do-reconhecimento-de-direitos-étnicos.pdf. Acesso em 16/04/2019.

MARTIN, Juan C. G.; MADROÑAL, Angeles C. “Antropologia comprometida, antropologia de orientação pública e descolonialidade: desafios etnográficos e descolonização das metodologias”. **OPSIS**, Catalão, v. 16, n. 2, p. 262-279, jul./dez. 2016. Disponível em https://periodicos.ufcat.edu.br/Opsis/article/view/37084/22013. Acesso em 09/04/2024.

MIRANDA, Shirley A. “Dilemas do reconhecimento: a escola quilombola ‘que vi de perto’”. **Revista da ABPN**, Curitiba, v. 8, n. 18, p. 68-89, nov. 2015/fev. 2016. Disponível em https://abpnrevista.org.br/site/article/view/43/40. Acesso em 08/04/2024.

MIRANDA, Shirley A. “Quilombos e educação: identidades em disputa”. **Educar em Revista**, Curitiba, v. 34, n. 69, p. 193-207, maio/jun. 2018. Disponível em: https://doi.org/10.1590/0104-4060.57234. Acesso em 07/04/2024.

MIRANDA, Shirley; ZEFERINO, Jaqueline; PRAXEDES, Vanda; GONÇALVES, Carmem; SILVA; SILVA DE OLIVEIRA, Paula. “Quilombos e Educação”. *In*:

SILVA, Paulo V.; RÉGIS, Kátia, MIRANDA, Shirley (Orgs.) **Educação das Relações Étnico Raciais: o estado da arte**. Curitiba: NEAB-UFPR e ABPN, 2018. p. 473-536. Disponível em https://www.membros.abpn.org.br/download/download?ID_DOWNLOAD=58. Acesso em 08/04/2024.

MOURA, Clóvis. "Escravismo, colonialismo, imperialismo e racismo." **Afro-Ásia**, Salvador, n. 14, p. 124-137, 1983. Disponível em https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20824/13425. Acesso em 07/04/2024.

MOURA, Clóvis. **Rebeliões da Senzala: quilombos, insurreições e guerrilhas**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.

NASCIMENTO, Beatriz. "Negro e racismo". **Revista de Cultura Vozes**, Petrópolis, v. 7, n. 68, p. 65-68, 1974.

NASCIMENTO, Beatriz. "O conceito de quilombo e o conceito de resistência cultural negra". *In*: RATTS, Alex (Org.). **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006. p.117-125.

O'DWYER, Eliane C. **Terra de quilombos**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 1995.

O'DWYER, Eliane C. "Terras de quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento". **Tomo**, São Cristóvão, n. 11, p. 43-58, jul./dez. 2007. Disponível em https://periodicos.ufs.br/tomo/article/view/446. Acesso em 31/08/2021.

OYEWUMI, Oyeronke. "Conceptualizando el género: los fundamentos eurocéntricos de los conceptos feministas y el reto de la epistemología africana". **Africaneando – Revista de actualidad y experiencias**, Barcelona, 4. tri., n. 4, p. 25-35, 2010.

SANTANA, Patrícia M. de S. **Modos de ser criança na comunidade quilombola do Mato do Tição**. 2015. Doutorado (Programa de Pós-Graduação Conhecimento e Inclusão Social e Educação) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.

SANTOS, Boaventura de S. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2008.

SILVA, Jairza F. R. **Deslocamentos identitários de gênero e raça de professoras negras na Educação Escolar Quilombola em Minas Gerais**. 2018. Mestrado (Programa de Pós-Graduação Conhecimento e Inclusão Social e Educação) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil.

STACK, Carol. “Roles sexuales y estrategias de supervivencia en una comunidad negra urbana”. *In*: JABARDO, Mercedes (Org.). **Feminismos negros: una antología**. Madrid: Tracantes de sueños, 2012. p. 187-205.

TRUTH, Sojourner. “E não sou uma mulher?”. **Portal Geledés** [online]. São Paulo, 2014. Disponível em https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/. Acesso em 16/06/2023.

VILELA, Pedro Rafael. “Lula titula áreas quilombolas após quatro anos de paralisação: reconhecimento abrange 936 famílias em dois estados”. **Agência Brasil** [online]. Brasília, DF, 2023. Disponível em https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2023-03/lula-titula-areas-quilombolas-apos-quatro-anos-de-paralisacao. Acesso em 09/10/2023.

Recebimento: 07/05/2024
Aprovação: 14/05/2024