

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
**FACULDADE DE EDUCAÇÃO**  
**PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO: CONHECIMENTO E**  
**INCLUSÃO SOCIAL**

**PAULA CRISTINA SILVA**

*Aqui é tudo uma família só: maternidade e práticas culturais de um grupo de mulheres  
em uma comunidade quilombola no Alto Jequitinhonha*

Belo Horizonte

2020

**PAULA CRISTINA SILVA**

***Aqui é tudo uma família só: maternidade e práticas culturais de um grupo de mulheres  
em uma comunidade quilombola no Alto Jequitinhonha***

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, Conhecimento e Inclusão Social da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Minas Gerais.

Linha de Pesquisa: Educação, Cultura, Movimentos Sociais e Ações Coletivas.

Orientadora: Profa. Dra. Carmen Lúcia Eiterer

Co-Orientadora: Profa. Dra. Shirley Aparecida de Miranda

Belo Horizonte

2020

S586a  
T

Silva, Paula Cristina, 1986-  
Aqui é tudo uma família só [manuscrito] : maternidade e práticas culturais de um grupo de mulheres em uma comunidade quilombola no Alto Jequitinhonha / Paula Cristina Silva. - Belo Horizonte, 2020.  
130 f. : enc, il.

Tese -- (Doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação.

Orientadora: Carmem Lúcia Eiterer.

Coorientadora: Shirley Aparecida de Miranda.

Bibliografia: f. 122-130.

1. Educação -- Teses. 2. Antropologia educacional -- Teses.  
3. Sociologia educacional -- Teses. 4. Quilombos -- Aspectos educacionais -- Teses. 5. Quilombos -- Relações de gênero -- Teses. 6. Maternidade -- Relações raciais -- Teses. 7. Negras -- Maternidade -- Teses. 8. Famílias negras -- Teses.

I. Título. II. Eiterer, Carmem Lúcia. III. Miranda, Shirley Aparecida de, 1967-. IV. Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Educação.

CDD- 370.19342

**Catálogo da Fonte : Biblioteca da FaE/UFMG (Setor de referência)**

Bibliotecário: Ivanir Fernandes Leandro CRB: MG-002576/O



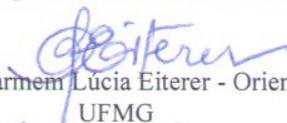
## FOLHA DE APROVAÇÃO

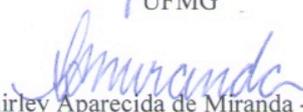
**“Aqui é tudo uma família só”: maternidade e práticas culturais de um grupo de mulheres em uma comunidade quilombola no Alto Jequitinhonha**

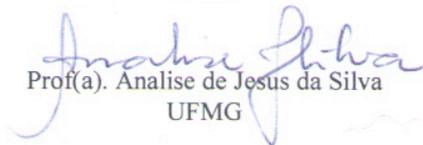
### PAULA CRISTINA SILVA

Tese submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em EDUCAÇÃO - CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL, como requisito para obtenção do grau de Doutor em EDUCAÇÃO - CONHECIMENTO E INCLUSÃO SOCIAL.

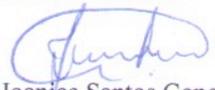
Aprovada em 14 de fevereiro de 2020, pela banca constituída pelos membros:

  
Prof(a). Carmem Lúcia Eiterer - Orientador  
UFMG

  
Prof(a). Shirley Aparecida de Miranda - Co-orientadora  
UFMG

  
Prof(a). Analise de Jesus da Silva  
UFMG

  
Prof(a). Carmem Regina Teixeira Gonçalves  
Membro Externo

  
Prof(a). Joaquina Santos Conceição  
UNILA

  
Prof(a). Sílvia Regina Pães  
UFVJM

Belo Horizonte, 14 de fevereiro de 2020.

Às Marias, presentes, de minha existência: Auxiliadora, Luiza e Tereza.

À Dona Maria Rosa.

## **Agradecimentos**

A Deus e à Deusa, a todas as entidades divinas que sempre estiveram presentes em meu caminhar.

Aos meus pais Auxiliadora e Paulo pela vida e pela compreensão e apoio incondicionais, apesar da pouca escolaridade, à minha ânsia de permanecer estudando.

Ao meu irmão Mateus por toda escuta e amparo.

A Malu e Maitê: força motriz; fonte-flores de afeto, ternura e rebeldia que alegam meu viver. Re-nasço a cada desafio junto delas.

Ao Cleiton pela partilha em gerar, criar e educar nossas filhas, conciliando nossas jornadas de trabalho. Entre erros e acertos, seguimos nos ajustando em prol dos dois lindos laços que permanecem nos conectando.

À Carmem por ter acolhido, desde a graduação, esta extensionista-professora e seu desejo de fazer pesquisa. Sou grata por ter me ensinado a escrever academicamente. Por ter me incentivado a ler literatura. Por abrir as portas da Pós-Graduação à minha pessoa. Pela orientação generosa, precisa e cuidadosa.

À Shirley, presença-presente nesta etapa da vida pessoal e acadêmica. Agradeço pelo acolhimento, afeto, reflexões e deslocamentos provocados nas deliciosas reuniões em Belo Horizonte, Coimbra e Diamantina.

Às/aos estudantes da UFVJM que me movem ao encontro desse Vale. Em especial à Raquel e Amanda que me levaram e apresentaram a Santa Cruz.

A Adriana, Laudelina, Maria, Izabel, Neusa e Enilse pelo acolhimento e confiança em compartilhar e presenciar um pouco de suas histórias de vida.

A Luanna, Pedro, Amanda, Tia Lúcia, Edinaldo, Tia Lazarina, Tio Geraldo e Tia Creuza, Tio Vicente, Tio Cristóvo, Tia Dora, Clarete, Silvério e Tio Nézio pelo estímulo e compreensão constantes.

À prima Cassinha, seu marido Omar, suas filhas Sofie e Ana Maria, que tornaram o solitário Natal de 2018, em terras distantes e frias, em um evento familiar, caloroso e cheio de amor.

A Lud, Pati e Ju pela amizade, desde a graduação. Cada qual a sua maneira esteve presente em alguma etapa desta pesquisa, compartilhando as dores e as delícias de ser mulher, mãe e acadêmica.

A Geni, Daiane e Kelly, minha rede de apoio em Belo Horizonte.

A Jojô, Stelinha, Kelvyn e Paulo. Obrigada pelo cuidado e carinho dispensados às meninas e a mim.

Às amadas Dandaras – Gilmara, Suelen, Jairza, Rocio, Carmen, Márcia , Ísis e Andrea (in memória); às Marieles: Jaque, Fernanda, Débora e Andreia; ao Juliano, Ivan, Isael e Neilton. Agradecida pelas trocas no Brasil e além-mar relacionadas à vida acadêmica e aos dilemas pessoais.

Aos queridxs do Ações: Silvia, Brendon, Lisa, Yone, Bruno.

Às ex-orientandas: Ediany, Michele, Cris, Lud, Tawani e Raquel.

Aos funcionários da Biblioteca da FaE: Mônica, Marli e Carlos.

Aos funcionários da Pós-Graduação: Joalice, Gilson e Rose pela atenção, pelo sorriso e presteza.

À Joalice Conceição pela amizade. Pelas frutíferas conversas sobre a pesquisa e a vida pessoal, numa primeira vez no continente africano e depois no Brasil. Pelo incentivo e indicação em realizar o estágio doutoral em Coimbra.

À Analise pela amizade, parceria e militância: inspiração.

À Patricia Santana pelas generosas indicações e apontamentos no decorrer da pesquisa e no exame de qualificação.

À Ana Gomes pelas contribuições durante a qualificação.

À Ção, Leôncio, Rodrigo, Mafá, Heli, Miria, Vanessa por cada conversa, abraço, e incentivo nos corredores e na cantina da Faculdade de Educação.

À professora Marta Araújo por ter me recebido no Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, propiciando uma interlocução produtiva e interativa com diferentes realidades e epistemologias.

À Alexandra e aos funcionários da Biblioteca do Centro de Estudos Sociais: Maria José, Acácio e Inês pelo profissionalismo e amorosidade.

Aos afetos de Coimbra: Lucas e Enio; Nath; Otto e Jalusa; Celinha; Tânia e Lucas; Elcione; Dani; José Sena; Bernardo; Ana Cristina; Débora, Maria Alice, Angelita, Giovana, Pricila. Coisa boa era encontrar, abraçar e almoçar com esse povo num dia cinzento!

Há um provérbio africano que diz que para se criar uma criança é preciso uma tribo inteira. Em Diamantina eu encontrei a minha tribo. Não foram raras as vezes em que tive de ir à Belo Horizonte e uma forte rede me incentivava e auxiliava no cuidado com as meninas, trazendo a tranquilidade necessária para que me concentrasse nos compromissos do doutorado. Rebeca, Gustavo, Carlinha e Pedro; Thais e Alex; Luisa e Pedro; Carol e Téó; Elayne e Léo; Vanessa e Márcio; Ofélia; Ana Flávia. Ofélia, Ana Flávia e Juliana Leal agradeço por todo apoio, carinho e afeto que foi além do oceano que nos separava. Lucélia e Dan, o encorajamento e incentivo de vocês me encheu de alegria na ida e na volta do estágio doutoral.

Às crianças que sempre traziam o barulho, a leveza e o sorriso na pausa da escrita: Lua, Flor, Ícaro, Ceci, Ana Lu, Anita, Romeu, Alexandre, Luiz, Caetano, Helena, Loli, Ana Rosa, Ravi e tantas outras.

A Já, Aleni, Adriana e Alenice pelo cuidado em forma afeto a mim e às meninas.

À Amandinha, presente de Diamantina, que não se faz mais presente na cidade. Ainda assim, um continuum de presença durante toda a empreitada do doutorado, me acolhendo e relembrando de sempre fortalecer a espiritualidade.

À UFVJM, nas pessoas dos queridxs colegas de trabalho que me concederam a licença de três anos, prorrogaram por mais um semestre e flexibilizaram a minha atuação no curso nesta reta final, sem os encargos administrativos: Tamar, Heron, Bárbara, Nádia, Elayne, Sandro, Regina, Denise, Léo e Nailde.

A Beth Seabra, Ana Lage, Simone Santos, Pedro Perini, Vitória, Silvia Paes, Carlos, Tereza, Helga, Raquel, colegas da UFVJM, pelo incentivo e torcida.

Às amigas Deia, Elisa, Pri, Marina, Fer pelas risadas e acolhimento ao longo do percurso.

Às/aos terapeutas que me auxiliaram e fortaleceram nessa caminhada: Shody, Alice, Verônica, Vivi.

À CAPES pela bolsa de doutorado durante a minha licença na UFVJM e pela bolsa de doutorado sanduíche.

*(...) a vida é uma eterna migração. Do corpo do pai para o ventre da mãe. Do ventre da mãe para o sol, para a terra. Da terra natal para o desconhecido. Tudo emigra. As aves. As ervas. As sementes na viagem do vento, polinizando-se, transformando-se. Para que serve então um filho se nascemos para viajar? O que é um filho? É um pedaço sagrado do sangue na estrada da ternura.*

Paulina Chiziane.

## RESUMO

Esta tese de doutorado buscou investigar que maternidade(s) se constrói(em) em uma comunidade quilombola localizada na região do Alto Jequitinhonha, Minas Gerais, Brasil. Por meio de um estudo etnográfico (GOLDMAN, 2006; GUSMÃO, 2014; CURIEL, 2014), acompanhamos seis mulheres da comunidade, algumas avós e com filhos e filhas com idade que vão de seis a trinta anos. Que práticas culturais são desenvolvidas no território? De que forma as mulheres vivenciam a maternidade no quilombo e as diferentes atividades demandadas neste contexto? Quais as atividades desenvolvidas pelas mulheres? Como se dão as relações de gênero no quilombo? Estas foram questões construídas ao longo da pesquisa. Para esse diálogo, buscamos referenciais no campo da sociologia, da antropologia e da educação que tratam das temáticas de gênero e raça (ADICHIE, 2015; BAIRROS, 1995; BAMISILE, 2013; CARNEIRO, 2006, 2018; COLLINS, 2012, 2016; DAVIS, 2012, 2016; GONZALEZ, 1979, 1981, 1984; HOOKS, 1995, 2018; MAMA, 2008, 2013; OYEWUMI, 2010; STACK, 2012) e quilombos (GUSMÃO, 1994; MIRANDA, 2012, 2015-16, 2018; MOURA, 1981; NASCIMENTO, 2019; NASCIMENTO, 2006b; NUNES, 2015-16). Notamos que a lógica da maternidade na comunidade investigada se inscreve no coletivo, não circunscrevendo à família nuclear nem se restringindo aos filhos/as biológicos. Vimos, também, que tal processo atravessa todas as atividades desenvolvidas pelas mulheres no território. Observamos os investimentos realizados por essas mulheres para que filhos e filhas prossigam na escolarização, da Educação Básica ao Ensino Superior; como as gerações vão se educando ao longo de tempo e o impacto das políticas públicas para acesso a essa escolarização. Identificamos, ainda, as adversidades enfrentadas no contexto escolar, relacionadas a gênero, raça e etnia pelas estudantes quilombolas. Sobre as relações de gênero, percebemos um modo de educar meninos e meninas vai além dos padrões socialmente estabelecidos, ambos são ensinados a realizarem as atividades de casa e do território. Todavia, isso não impede que as lógicas sexistas e machistas reverberem na comunidade, seja durante processos educativos ou na atuação política das mulheres.

**Palavras chave:** Maternidade, Quilombos, Educação.

## RESUMEN

Esta tesis de doctorado pretendió investigar qué maternidad(es) se construye(n) en un quilombo localizado en la región del Alto Jequitinhonha, Minas Gerais, Brasil. Mediante un estudio etnográfico (GOLDMAN, 2006; GUSMÃO, 2014; CURIEL, 2014) acompañamos seis mujeres de la comunidad quilombola, algunas son abuelas con hijos e hijas con edades comprendidas entre seis y treinta años. La cuestión central de la investigación fue cómo las mujeres viven la maternidad en el quilombo y las diferentes actividades demandadas en este contexto. ¿Qué prácticas culturales son desarrolladas en el territorio? ¿Cuales son las actividades desarrolladas por las mujeres? ¿Cómo se establecen las relaciones de género en el quilombo? Estas fueron las principales preguntas construidas durante la investigación. Para este dialogo buscamos referencias en los campos de la sociología, la antropología y la educación, que abordan los temas de género y raza (ADICHIE, 2015; BAIRROS, 1995; BAMISILE, 2013; CARNEIRO, 2006, 2018; COLLINS, 2012, 2016; DAVIS, 2012, 2016; GONZALEZ, 1979, 1981, 1984; HOOKS, 1995, 2018; MAMA, 2008, 2013; OYEWUMI, 2010; STACK, 2012) y sobre los quilombos (GUSMÃO, 1994; MIRANDA, 2012, 2015-16, 2018; MOURA, 1981; NASCIMENTO, 2019; NASCIMENTO, 2006b; NUNES, 2015-16). Notamos que la lógica de la maternidad en la comunidad investigada se inscribe en lo colectivo, sin que se limite apenas a la familia nuclear o a los hijos/as biológicos, y que este proceso atraviesa todas las actividades desarrolladas por las mujeres en el territorio. Observamos las inversiones realizadas por estas mujeres para sus hijos e hijas continuasen su formación, desde la Educación Básica hasta la Enseñanza Superior, cómo las generaciones se van educando a lo largo del tiempo y el impacto de las políticas públicas para el acceso a la educación. Identificamos también las adversidades enfrentadas por las estudiantes quilombolas en el contexto escolar, asociadas a cuestiones de género, raza y etnia. Con respecto a las relaciones de género, percibimos una manera de educar a niños y niñas que va más allá de los patrones sociales establecidos, a ambos se les enseña a realizar tanto las actividades de casa y como las del territorio. Sin embargo, esto no impide que las lógicas sexistas y machistas reverberen en el pueblo, ya sea durante los procesos educativos o en la actividad política de las mujeres.

**Palabras clave:** maternidad, quilombos, educación

## ABSTRACT

This doctoral dissertation sought to investigate which maternity (s) are built in a quilombola community located in the Alto Jequitinhonha region, Minas Gerais, Brazil. Through an ethnographic study (GOLDMAN, 2006; GUSMÃO, 2014; CURIEL, 2014) we followed six women from the community, some grandparents with sons and daughters aged between six and thirty. What cultural practices are developed in the territory? How women experience motherhood in the quilombo and the different activities required in this context was the central question of the research. What are the activities developed by women? How do gender relations occur in the quilombo? These were questions built throughout the research. For this dialogue we seek references in the field of sociology, anthropology and education, which deal with the themes of gender and race (ADICHIE, 2015; BAIRROS, 1995; BAMISILE, 2013; CARNEIRO, 2006, 2018; COLLINS, 2012, 2016; DAVIS, 2012, 2016; GONZALEZ, 1979, 1981, 1984; HOOKS, 1995, 2018; MAMA, 2008, 2013; OYEWUMI, 2010; STACK, 2012) and quilombos (GUSMÃO, 1994; MIRANDA, 2012, 2015-16, 2018; MOURA, 1981; NASCIMENTO, 2019; NASCIMENTO, 2006b; NUNES, 2015-16). We note that the logic of motherhood in the community investigated is inscribed in the collective, not limited to the nuclear family nor restricted to biological children. That such a process goes through all the activities developed by women in the territory. We observe the investments made by these women so that their sons and daughters can continue their schooling, from Basic Education to Higher Education; how generations will be educated over time and the impact of public policies to access this schooling. We also identified the adversities faced in the school context, related to gender, race and ethnicity by marrons students. Regarding gender relations, we realize a way of educating boys and girls goes beyond socially established standards, both are taught to perform home and territory activities. However, this does not prevent sexist logics from reverberating in the community either during educational processes or in women's political action.

**Keywords:** motherhood, quilombos, education.

## LISTA DE SIGLAS

<b>BHU</b>	Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades em Humanidades
<b>CAPES</b>	Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior
<b>CEB</b>	Câmara de Educação Básica
<b>CNE</b>	Conselho Nacional de Educação
<b>CNPQ</b>	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
<b>CESEC</b>	Centro Estadual de Educação Continuada
<b>EIV</b>	Estágio Interdisciplinar de Vivência
<b>EMATER</b>	Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Governo
<b>IBGE</b>	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
<b>INCRA</b>	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
<b>IPEA</b>	Instituto de Pesquisa Aplicada
<b>OIT</b>	Organização Internacional do Trabalho
<b>PBQ</b>	Programa Brasil Quilombola
<b>PIBID</b>	Programa de Bolsas de Iniciação à Docência
<b>PNAE</b>	Programa Nacional de Alimentação Escolar
<b>PNUD</b>	Programa das Nações Unidas pelo Desenvolvimento
<b>PUC</b>	Pontifícia Universidade Católica
<b>UFMG</b>	Universidade Federal de Minas Gerais
<b>UFVJM</b>	Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1:	Chegada em campo. Mulheres lavando roupa no rio Jequitinhonha .....	16
Figura 2:	Córrego onde as mulheres lavam roupas.....	24
Figura 3:	Estrada que passa dentro do território, sentido Milho Verde .....	25
Figura 4:	Adriana recolhendo esterco .....	25
Figura 5:	Adriana na horta em frente à sua casa .....	29
Figura 6:	Izabel na horta próxima a residência de sua mãe .....	30
Figura 7:	Rio Jequitinhonha que atravessa o território de Santa Cruz .....	54
Figura 8:	Localização do quilombo entre os municípios de Serro, Diamantina e Datas .....	55
Figura 9:	Cruz de Luzia .....	56
Figura 10:	Reunião em comemoração ao dia dos pais .....	69
Figura 11:	Horta comunitária .....	72
Figura 12:	Dona Maria Rosa. A moradora mais velha de Santa Cruz .....	74
Figura 13:	Cabelo de Duda trançado por Raquel .....	76
Figura 14:	Dora varrendo o pátio da escola .....	85
Figura 15:	Galinheiro da mini granja .....	97
Figura 16:	Edificação da mini granja. Construção pintada de branco .....	97

## **LISTA DE TABELAS**

Tabela 1:	População de Serro – cor .....	26
Tabela 2:	Escolarização da População de Serro com 25 anos ou mais – 2010 .....	27
Tabela 3:	Atividades relacionadas ao trabalho realizado pelas mulheres .....	78

## SUMÁRIO

<b>APRESENTAÇÃO.....</b>	<b>17</b>
<b>CAPÍTULO 1: INTRODUÇÃO.....</b>	<b>19</b>
1.1 (Re) construindo o problema de pesquisa .....	19
1.2 Baú, Ausente, Queimadas, Vila Nova e Fazenda Santa Cruz: alguns dados e pesquisas no território quilombola de Serro .....	26
1.3 Maternidade no quilombo .....	34
<b>CAPÍTULO 2: SANTA CRUZ DO LADO DE CÁ: APRESENTANDO AS MULHERES, CONHECENDO O TERRITÓRIO .....</b>	<b>39</b>
2.1 Fundamentos teórico-metodológicos: em busca de uma etnografia descolonizadora .....	39
2.2 As mulheres com as quais partilhamos a investigação .....	48
2.2.1 Adriana .....	48
2.2.2 Enilse .....	50
2.2.3 Laudelina .....	50
2.2.4 Izabel .....	52
2.2.5 Maria .....	53
2.2.6 Neusa .....	53
2.3 Contexto histórico e identidade quilombola .....	54
<b>CAPÍTULO 3: VINHA DUAS ME AJUDAVA EU TAMBÉM IA LÁ: COLETIVIDADE COMO EIXO DE ENTENDIMENTO DAS RELAÇÕES NO QUILOMBO .....</b>	<b>64</b>
3.1 <i>Aqui é tudo uma família só</i> : maternidade e relações de parentesco no território .....	64
3.2 <i>Trocando hora entre nós para dar conta da roça</i> : práticas de trabalho desenvolvidas entre as mulheres .....	70
3.3 <i>Eu ajudava cuidar dela</i> : práticas de cuidado .....	74
<b>CAPÍTULO 4: ESTUDAR É MELHOR DO QUE TRABALHAR NA CASA DOS OUTROS: - RELAÇÕES EDUCATIVAS .....</b>	<b>81</b>
4.1 <i>Eu estudei até o quarto ano só</i> : percursos escolares das mulheres .....	81
4.2 <i>Era uma casa que servia de escola</i> : escola do/no território .....	83
4.3 <i>Junta com colegas, um passa para o outro o que sabe</i> : estratégias de resistência no ambiente escolar .....	88
4.4 <i>Somente enquanto o projeto estava em vigor</i> : relações com os projetos que vigora(va)m no território .....	96
<b>CAPÍTULO 5: MORA SOZINHO E FAZ DE TUDO PORQUE A MÃE ENSINOU LAVAR, PASSAR E COZINHAR (...) DESDE PEQUENO: RELAÇÕES DE GÊNERO NO TERRITÓRIO .....</b>	<b>102</b>
5.1 <i>Engraçado, mataram meus filhos todos, todo mundo</i> : precariedades, violências, perdas e suas implicações na maternidade .....	102
5.2 <i>Aprendem desde cedo</i> : educando meninos e meninas no território .....	110
5.3 <i>Ele é o presidente, mas na verdade quem participa é a mulher dele, que ele também não tem paciência. Ele chega lá e quer xingar</i> : atuação política no território .....	114
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>117</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>122</b>

## **santa cruz e maternidade**

estrada de terra  
dizem ser real  
um trecho 'ganhou' asfalto  
rio jequitinhonha  
corta, abastece, atravessa  
travessia?  
descalço  
portal  
outra temporalidade  
silêncio  
maria rosa fundida à árvore  
que provavelmente é centenária  
como em breve ela também será.  
escola  
barulho  
recreio  
crianças alimentadas  
crianças soltas  
mães lavando roupa no córrego,  
juntando esterco,  
preparando a terra para o plantio  
filhos e filhas em volta.  
almoço  
outras crianças se deslocam  
adolescentes chegam  
pés molhados  
pela travessia do rio  
o ônibus só vai até a outra margem.  
tarde  
trabalho na sombra  
arrumação, cozinha, casa  
urucum, tempero,  
associação,  
preparar o estrume  
filhos e filhas ao redor  
molhar a horta.  
noite  
janta  
marido  
televisão  
oração  
filhos e filhas.  
maternidade.  
(Paula Cristina Silva)



*Imagem 1: Chegada em campo – Mulheres lavando roupa no rio Jequitinhonha. Foto tirada da margem onde os veículos podem ser estacionados para realizar a travessia do rio a pé. Foto da pesquisadora.*

## APRESENTAÇÃO

Nosso<sup>1</sup> estudo investigou, por meio de uma etnografia, os modos como seis mulheres (Adriana, Enilse, Laudelina, Izabel, Neusa e Maria), pertencentes a uma comunidade quilombola, Fazenda Santa Cruz, lidam com a maternidade nas relações cotidianas, especificamente com as práticas culturais desenvolvidas no território. De que forma as mulheres vivenciam a maternidade no quilombo concomitante às diferentes atividades demandadas nesse contexto foi a questão central da pesquisa.

Dessa forma, compreender como mulheres quilombolas agenciam<sup>2</sup> a maternidade em meio às outras atividades desenvolvidas no quilombo se configurou, portanto, como objetivo geral desta tese. Os objetivos específicos que tínhamos no projeto inicial da pesquisa foram se reconfigurando a partir da vivência em campo e, por isso, ao longo da escrita deste trabalho, tivemos como orientação:

1. conhecer o contexto histórico e político da comunidade quilombola investigada;
2. identificar as diferentes atividades realizadas no cotidiano das mulheres da comunidade;
3. analisar os processos de maternidade na comunidade;
4. discutir as relações de gênero no contexto investigado.

A tese que desenvolvemos ao longo dos capítulos seguintes se assenta nas práticas culturais observadas, tendo como foco analítico a maternidade. Sendo assim, demonstraremos que a lógica da maternidade expressa no quilombo não é circunscrita à família nuclear, pois se dá no coletivo, não se restringindo às filhas e aos filhos biológicos. Essa maternidade atravessa as práticas culturais das mulheres e mobiliza investimentos educativos e sociais para que a geração seguinte dê continuidade aos estudos. Todavia, dado o contexto de ausência do Estado e da continuidade e perpetuação do modelo de desenvolvimento capitalista, as lógicas de violência também se expressam no território, de diferentes maneiras, reverberando um protagonismo político e uma maternidade contingenciada.

---

<sup>1</sup> Utilizarei, ao longo do trabalho, ora a primeira pessoa do plural ora a primeira pessoa do singular. Quando a utilizo no plural, busco evidenciar que as reflexões aqui expressas foram construídas por meio de diálogos e tensionamentos junto às orientadoras na Universidade e às mulheres que acompanhei no quilombo. Diversas vezes compõem a escrita deste trabalho científico, que é uma pesquisa realizada com, por e sobre mulheres. Quando tratar de minha entrada e de minhas impressões em campo, bem como dos processos reflexivos da construção de minha identidade racial, recorro à primeira pessoa do singular.

<sup>2</sup> O conceito de agência será explicitado no primeiro capítulo, com base em Asante (2009), Brah (2006) e Furlim (2013).

Nesse sentido, o trabalho está organizado da seguinte forma: no primeiro capítulo, apresentamos o percurso investigativo, a construção do objeto de estudo – maternidade no quilombo –, discutindo os processos de subjetividade e a justificativa para o desenvolvimento da temática. Na sequência, apresentamos estudos e pesquisas sobre o território quilombola investigado, além de uma descrição acerca das pesquisas que, de alguma forma, tangenciaram a maternidade em contexto de quilombos.

O segundo capítulo, “Santa Cruz do lado de cá: apresentando as mulheres, conhecendo o território”, fundamenta e descreve a metodologia utilizada para o desenvolvimento do estudo. Além disso, apresentamos cada uma das seis mulheres com as quais partilhamos a investigação, bem como o contexto social e histórico da comunidade investigada.

No terceiro capítulo, “Vinha duas me ajudava eu também ia lá: coletividade como eixo de entendimento das relações no quilombo”, discutimos como se dão as relações de parentesco no território e suas implicações para a maternidade exercida pelas mulheres. Além disso, discutimos também as práticas culturais ligadas ao trabalho na roça e às práticas de cuidado desenvolvidas pelas mulheres.

No capítulo seguinte, “Estudar é melhor do que trabalhar na casa dos outros: relações educativas”, explicitamos as trajetórias escolares das mulheres e discutimos a relação estabelecida com a escola do território – que oferta as séries iniciais do Ensino Fundamental. Além disso, abordamos as estratégias de resistência, enfrentadas pela geração de filhas e filhos dessas mulheres, frente às discriminações raciais e de gênero experienciadas nas instituições educativas fora do quilombo. Por fim, analisamos a presença de projetos sociais externos que chegam na comunidade.

No último capítulo, “Mora sozinho e faz de tudo porque a mãe ensinou a lavar, passar e cozinhar (...) desde pequeno: relações de gênero no território”, o foco analítico são as relações de gênero. Discutimos como se dão os processos educativos nas práticas culturais no território e explicitamos as situações de violência às quais os homens e as mulheres negras do território estão contingenciados, casos de alcoolismo e perdas. Por fim, debatemos sobre a atuação política dos homens e mulheres dentro e fora do território.

Por último, tecemos as considerações finais do processo investigativo.

## CAPÍTULO 1

### INTRODUÇÃO

Como foi construído o problema de pesquisa? Quais estudos e pesquisas foram desenvolvidos no território quilombola investigado? O que nos dizem as pesquisas realizadas junto às mulheres quilombolas acerca da maternidade?

#### 1.1 (Re) construindo o problema de pesquisa

O estudo etnográfico, com pesquisa de campo concretizada entre 2016 e 2019, fora realizado no quilombo Fazenda Santa Cruz, comunidade que obteve a certificação da Fundação Palmares em 2012. Vinculada à cidade de Serro, a comunidade se situa entre três municípios do Alto Jequitinhonha no estado de Minas Gerais: Serro, Datas e Diamantina. “Santa Cruz” é uma das cinco comunidades reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares na cidade de Serro, que conta ainda com os quilombos do Baú, Ausente, Queimadas e Vila Nova<sup>3</sup>, todos localizados em áreas rurais<sup>4</sup>.

O relatório da pesquisa nacional “Educação e Relações Étnico-Raciais: o estado da arte”, no item “Quilombo e Educação”, apresenta as relações de gênero como um tema de urgência nas pesquisas a serem desenvolvidas na área da educação, além de evidenciar a presença de lideranças femininas nessas comunidades, “a dimensão erguida nesses trabalhos convoca a análises que permitam entender novas articulações do feminino nas relações entre saber e poder na performance de mulheres quilombolas” (MIRANDA et al, 2018, p. 518).

Partindo da compreensão de que a mulher quilombola protagoniza diferentes atividades na comunidade (GUSMÃO, 1994; JARDIM, 2010; SITO, 2010; SANTANA, 2011; NUNES; 2016; FERREIRA, 2016; SILVA, 2018a, GONÇALVES, 2019), acreditamos que compreender como elas lidam com essas dimensões, concomitantemente à maternidade, nos aponta pistas importantes para a compreensão de lacunas no campo da pesquisa educacional ao dar ênfase à maternidade em um contexto de quilombos. Pensar a maternidade no quilombo exige, ainda, um esforço analítico no sentido de compreender os diferentes arranjos sociais que

---

<sup>3</sup> Recentemente, em 2019, a comunidade de Capivari – localizada no mesmo município e região – também se autorreconheceu como quilombola.

<sup>4</sup> O acesso à região se faz por meio da “Estrada Real”, que vai de Diamantina/MG a Parati/RJ. Saindo de Diamantina, sentido Serro, percorremos uns vinte quilômetros e, pouco antes de chegarmos à sede do último distrito diamantinense – o distrito do Vau –, viramos à esquerda, percorremos mais uns seis quilômetros, deixamos o carro próximo ao rio Jequitinhonha e fazemos a travessia a pé.

se dão no âmbito da família e das relações de parentesco. Assim, abordando as temáticas de gênero e raça no contexto educativo, Santos (2015) destaca a pouca produção de conhecimento sobre as formas de sociabilidade desenvolvidas pelas famílias negras:

em face das desigualdades raciais/étnicas, de gênero, e socioeconômicas vigentes na sociedade brasileira contemporânea; (...) também desconhecemos em grande medida as estratégias de articulação social e política empregadas por estas famílias para a construção desta sociabilidade, sobretudo em face de necessidades prementes como educação, trabalho e renda, saúde e moradia. (SANTOS, 2015, p. 123)

Nessa direção, questionamos: como a maternidade se constrói junto às atividades protagonizadas pelas mulheres no quilombo? Inicialmente pretendia investigar os modos como as mulheres que são mães lidavam com a cultura escrita no processo de maternidade. Optei por me aproximar da escola do território e imaginava que, conseqüentemente, também iria acessar mais facilmente as mães das crianças ali matriculadas. Todavia fui me aproximando de outras mulheres também mães, algumas com filhos e filhas em idade escolar e outras não, e passei a acompanhá-las em diferentes atividades na comunidade. Comecei, assim, a voltar o olhar para o modo como as mulheres lidam com a maternidade em meio às outras demandas que assumem cotidianamente no quilombo, pensado a partir da *agência* das mulheres que acompanhei.

Alguns trabalhos que versam sobre quilombos (SANTANA, 2015; DE PAULA, 2014; MIRANDA et al, 2018) nos informam que, nas comunidades, a noção de coletividade se faz muito presente. Em Santa Cruz, as mulheres, em simultâneo ao cuidado com filhos e filhas, delas e de outras quilombolas, protagonizam diferentes formas de atuação na liderança política e nas atividades de geração de renda (bordado, cuidado com a terra para plantio, granja e trabalho doméstico). Consideramos que “pensar a experiência e a formação do sujeito como processos é reformular a questão da agência” (BRAH, 2006, p. 361), e que a agência está relacionada à resistência política dos sujeitos no interior de contextos normatizados por convenções sociais hegemônicas (FURLIM, 2013). Ainda destacamos que o conceito de agência deve ser pensado em oposição ao de *desagência*, ou seja, “em qualquer situação no qual o africano<sup>5</sup> seja descartado como ator ou protagonista em seu próprio mundo” (ASANTE, 2009, p.95). Observamos, durante a experiência em campo, uma dinâmica de “cuidado compartilhado”, uma rede de solidariedade que permite às mulheres a agência em diferentes práticas culturais, sociais e econômicas cotidianas, além da maternidade. Nesse sentido, as discussões<sup>6</sup> sobre parentesco, família negra e diáspora perpassam a construção dessa forma de

---

<sup>5</sup> Nesse texto de Asante (2009), o termo africano refere-se aos afrodescendentes da África e aos povos da Diáspora.

<sup>6</sup> Discussões que serão trabalhadas nos capítulos 3 e 4.

maternidade, que será desenvolvida de forma transversal ao longo dos capítulos que compõem esta tese.

Tendo em vista que o foco analítico é a maternidade, a vivência em campo evidenciou que em um contexto de quilombos, território racializado, é importante considerar tal fenômeno inserido em uma noção de família negra e diáspora africana. Notamos, em Santa Cruz, a ideia de parentesco compreendida como “Aqui é tudo uma família” (Izabel); a ideia de temporalidade em que “vai fazendo aos pouquinhos, quando assusta já fez tudo” (Laudelina) e a relação de trabalho que mescla solidariedade “Trocando horas entre nós para dar conta” (Neusa). Ainda, a divisão de tarefas entre quem mora na casa “ Você já deve ter observado que minhas meninas me ajudam” (Enilse), a certeza de que “estudar é melhor do que trabalhar na casa dos outros” (Maria) e a afetividade “Eu costumo dizer que tudo feito com amor é gostoso” (Adriana) delineiam uma série de agências realizadas por essas mães quilombolas que acompanhamos. Quais as atividades desenvolvidas pelas mulheres? Como elas vivenciam a maternidade e as diferentes atuações no quilombo? Como se dão as relações de gênero no quilombo? Foram essas as questões construídas ao longo da pesquisa. Para esse diálogo, buscamos referenciais no campo da sociologia, da antropologia e da educação, que tratam das temáticas de gênero, raça, famílias negras e quilombos.

A justificativa e a construção do objeto de estudo, maternidade no quilombo, perpassa, ainda, a minha trajetória pessoal e profissional. Como afirmou Grossi (1992), a subjetividade marca cada trabalho de campo, levando-nos a repensar a produção do conhecimento antropológico. Acrescentando elementos a esta discussão, Carvalho (2001) nos adverte acerca da importância de explicitar a posição do/a pesquisador/a no desenvolvimento de um estudo. Nesse sentido, destaco a condição de mulher, filha de um lavrador e de uma ex-empregada doméstica/babá, estudante que veio das classes populares e atuou em Projetos de Educação de Jovens e Adultos quando do ingresso no curso de Pedagogia na Universidade Federal de Minas Gerais, ex professora da Rede Municipal de Belo Horizonte na periferia da cidade. Mãe que teve a primeira filha durante a graduação e a segunda no decorrer do mestrado e, hoje, professora assistente na Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri. Meu percurso biográfico fora me revelando o modo como nossa sociedade é atravessada por valores coloniais, eurocêntricos, capitalistas, racistas, patriarcais e sexistas.

Não tive a pretensão de, neste trabalho, conforme destaca Curiel (2014), realizar uma etnografia de meus lugares e posições de privilégios, tarefa que exigiria outra empreitada investigativa. Entretanto, considerando que o estudo aqui publicizado se insere no campo das relações étnico-raciais, dizer de minha identidade racial, que tem sido construída desde o

ingresso na Universidade e reelaborada junto com esta tese, e explicitar os lugares que ocupo e transito socialmente e de que forma essas interações acontecem são aspectos importantes para que o leitor compreenda os limites e alcances do meu olhar/sentir e escrever de pesquisadora.

Direcionando-me para as reflexões sobre mestiçagem e “privilégio”<sup>7</sup> e tendo em conta que “dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas” (HALL, 2013, p. 12), percebo que há conflitos e dilemas sociais e pessoais que perpassam a construção dessa identidade. Pensando nos aspectos sócio históricos, Espinosa Miñoso (2016), ao problematizar o processo de colonização e a questão da mestiçagem em Abya Yala<sup>8</sup>, utiliza o termo “pigmentocracia” para explicar a situação de privilégio de pessoas brancas e “brancas mestiças” em nosso continente, categoria na qual me circunscrevo. Pensando que as identidades são constantemente deslocadas e posicionadas em função dos diferentes espaços em que circulamos, durante a docência na Educação Básica e antes de aprofundar os estudos acerca das relações raciais, me afirmava e ainda me afirmo<sup>9</sup> como parda/negra.

Todavia, no contexto brasileiro, estudos que tratam sobre a mestiçagem (MUNANGA, 1999; SOVIK, 2009) interrogam a construção da categoria “mestiço” e como ela se configura na criação da ideia de “nação”, de “identidade nacional”, de “embranquecimento”, produzindo sujeitos “desracializados”. Acrescentando elementos a essa discussão, Jesus (2018, 139) explica que, “no contexto das políticas de cotas e da profusão de denúncias em torno de fraudes em auto declarações raciais, o desafio de racializar a identidade negra se recoloca e, com isso, novas exigências se apresentam”.

Nesse sentido, tendo em conta que o pertencimento racial também é um debate político e que a identidade diz respeito a uma construção subjetiva que também é produzida na interação com o outro, vindo de uma família miscigenada e tomando por referência a realidade brasileira e os estudos citados anteriormente, apresento a minha identidade racial de parda/negra e a heteroclassificação de mulher branca, a qual não me faz/fez alvo do racismo enfrentado diariamente por grande parte da população brasileira.

---

<sup>7</sup> Utilizo a palavra “privilégio” entre aspas, pois, de fato, estamos tratando da garantia de direitos que são assegurados em nossa Constituição Federal. Entretanto, dado o contexto de desigualdades que perpassam as categorias de raça, classe e gênero, muitas pessoas não são vistas como sujeitos de direitos.

<sup>8</sup> Nome da língua Kuna – povos originários do território do Panamá e da Colômbia – para se referir ao continente nomeado de “América” pelos espanhóis. Significa: Terra Madura, Terra Viva, Terra em Amadurecimento.

<sup>9</sup> Em levantamentos da Universidade, do CNPq, em Congressos, enfim, em espaços onde predomina a população branca, esta pesquisadora se reconhece como parda. Em contrapartida, em espaços onde a maior parte das pessoas é negra, no convívio com parte de minha família, por exemplo, reconheço a situação de privilégio proporcionada por meus traços fenotípicos.

A partir de minha inserção na Universidade e da atuação na Educação Básica, fui tomando consciência de como os espaços são racializados e me interessando por me aprofundar em estudos do campo das relações étnico-raciais. No ingresso como docente na UFVJM, em Diamantina, no ano de 2013, foi-me oferecida a Unidade Curricular “Estágio em Diversidade”, pois, segundo uma colega, eu vinha da Educação de Jovens e Adultos e “tinha perfil” para trabalhar com essa disciplina. Apesar de essa Unidade Curricular não explicitar as discussões sobre raça, racismo e educação escolar quilombola, era imperativo tratar dessa temática em uma Universidade situada no Vale do Jequitinhonha, que possui um número expressivo de comunidades quilombolas<sup>10</sup>. Até então, conhecia a produção científica da professora Nilma Lino Gomes sobre relações raciais; uma dissertação de mestrado desenvolvida em uma comunidade quilombola da região (SOARES, 2012); e dois artigos que abordavam a temática de quilombos e educação: o de Miranda (2012), que elucidava o cenário acerca da modalidade educação escolar quilombola no âmbito das políticas de educação em Minas Gerais, e o de Paré, Oliveira e Velloso (2007), que descrevem experiências escolares em duas comunidades quilombolas – uma no Rio Grande do Sul e outra em Goiás.

Em 2014, no dia 20 de novembro, estive pela primeira vez em uma comunidade quilombola, a comunidade do Baú, localizada em Araçuaí, cidade que dista 306 quilômetros de Diamantina e 602 quilômetros de Belo Horizonte, a convite de estudantes da UFVJM que organizam anualmente o Estágio Interdisciplinar de Vivência (EIV) em comunidades rurais e/ou tradicionais nos Vales. Presenciei o envolvimento da liderança da comunidade para garantir que o direito à educação, de fato, fosse efetivado na comunidade em meio à escassez de recursos materiais. Percebi o comprometimento da professora ao relatar a forma como abordava o ensino dos conhecimentos formais e tradicionais escolares com aspectos relacionados à ancestralidade e à realidade do quilombo, bem como o envolvimento da comunidade nas práticas de alimentação e convivência. Tudo isso me despertou para a oportunidade de compreender como se dão as relações educativas em uma comunidade quilombola na minha região. Naquele momento senti e decidi que a pesquisa de doutoramento seria em um quilombo.

Acrescido a esse fato, recentemente, os cursos da UFVJM têm recebido um número expressivo de estudantes quilombolas, para além do curso de Licenciatura em Educação do Campo. O curso de Humanidades, assim como o de Pedagogia, História, Ciências Biológicas,

---

<sup>10</sup> Minas Gerais é o terceiro estado brasileiro que mais possui comunidades quilombolas certificadas pela Fundação Palmares, são 381. Destas, grande parte se localiza nas microrregiões do Norte de Minas e do Vale do Jequitinhonha. Informação disponível: <[http://www.palmares.gov.br/?page\\_id=37551](http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551)>. Acesso em: 04 abr. 2019.

Agronomia, Medicina, dentre outros, contam com estudantes quilombolas. Foi nesse novo contexto que conheci Raquel, que fora bolsista sob minha supervisão no Projeto de Iniciação à Docência (PIBID) em Educação Infantil, do curso de Pedagogia, que me levou até Fazenda Santa Cruz. A seguir, algumas fotos tiradas nessa primeira visita, que retratam algumas das práticas culturais desenvolvidas pelas mulheres, como a lavagem de roupa no córrego e a coleta do esterco utilizado no cultivo das hortas.

Imagem 2: Córrego onde mulheres lavam roupas



Fonte: Foto da pesquisadora.

Imagem 3: Estrada que passa por dentro do território, sentido Milho Verde



Fonte: Foto da pesquisadora.

Imagem 4: Adriana recolhendo esterco



Fonte: Foto da pesquisadora.

Tendo em vista minha atuação na UFVJM, muito voltada para a Educação Infantil, e considerando que, a partir do mestrado, me tornei uma pesquisadora do campo da Educação de Jovens e Adultos, e levando em conta as diferentes formas de opressão e desigualdades que permeiam nossa sociedade, no doutoramento, me dediquei a pesquisar junto às mulheres quilombolas que são mães.

A seguir apresentaremos um panorama acerca das pesquisas desenvolvidas sobre/no território investigado.

## **1.2 Baú, Ausente, Queimadas, Vila Nova e Fazenda Santa Cruz: dados e pesquisas no território quilombola de Serro**

Embora o território de Fazenda Santa Cruz abarque três municípios (Datas, Diamantina e Serro), durante o processo de reconhecimento pela Fundação Cultural Palmares, Fazenda Santa Cruz foi vinculada ao município de Serro, que apresenta uma particularidade: tem instituído o Conselho Municipal de Desenvolvimento Social das Comunidades Quilombolas de Serro/MG, com representantes das cinco comunidades da região Vila Nova, Queimadas, Baú, Ausente e Fazenda Santa Cruz.

Na cidade de Serro, 85% da população de 20.835 habitantes se autodeclara negra (pretos e pardos), de acordo com dados do IBGE<sup>11</sup>. Pouco mais da metade desse número são mulheres, 10.461 no total. Desse número, 7.940 vivem no meio rural. Do total da população, 4.971 – mais de 23% das pessoas – não são alfabetizadas. Ainda com base nessa fonte, em 2015, o salário médio mensal era de 1,7 salários mínimos e apenas 37,7% dos domicílios dispunham de esgotamento sanitário adequado. A referida cidade, portanto, apresenta um contexto de falta de acesso a bens e serviços básicos.

Tabela 1: População de Serro – cor

<b>Cor</b>	<b>Preta</b>	<b>Parda</b>	<b>Branca</b>	<b>Amarela</b>
<b>Porcentagem</b>	9	76	14	1

Fonte: Dados do IBGE 2010, tabela elaborada pela pesquisadora

Em pesquisa realizada pelo Programa das Nações Unidas pelo Desenvolvimento – PNUD – pela Fundação João Pinheiro e pelo Instituto de Pesquisa Aplicada – IPEA –, divulgada em 2013, conseguimos localizar alguns dados para o nosso estudo sobre o município de Serro<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Disponível em: <<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/perfil.php?codmun=316710>>. Acesso em: 15 maio 2016.

<sup>12</sup> Disponível em: <[http://atlasbrasil.org.br/2013/pt/perfil\\_m/serro\\_mg](http://atlasbrasil.org.br/2013/pt/perfil_m/serro_mg)>. Acesso em: 15 maio 2016.

A seguir uma tabela que compara o percentual de escolarização da população brasileira<sup>13</sup> com a população de Serro<sup>14</sup>.

Tabela 2: Escolarização da População de Serro com 25 anos ou mais – 2010

	Fundamental incompleto e “analfabeto”/ “sem instrução”	Fundamental incompleto e alfabetizado	Fundamental completo e Médio incompleto	Médio completo e Superior incompleto	Superior Completo
Brasil <sup>15</sup>	47,8	-----	14,4	25	12,5
Serro	24,4	48,4	8,8	11,8	6,8

Fonte: Dados do IBGE 2010, tabela elaborada pela pesquisadora

Observa-se que as taxas do município são, praticamente, a metade daquelas nacionais e que a maior parte da população, 72,8%, possui escolarização concentrada no Ensino Fundamental, séries iniciais e finais.

A taxa de fecundidade no município, em 2010, foi de 2,6 filhos por mulher; e, no Brasil, de 2,4<sup>16</sup>. Dentro do total de mães chefes de família na cidade do Serro, 28,64% não completaram o ensino fundamental e têm filho/filha menor de idade. Esse dado reflete um pouco da realidade das mulheres de Santa Cruz que têm filhos em idade escolar matriculados na escola do território quilombola: das 13 mães, apenas 5 foram além do ensino fundamental<sup>17</sup>. Sobre a ocupação das pessoas com 18 anos ou mais, 35,35% atuam no setor agropecuário; 1,51% na indústria de extração; 2,30% na indústria de transformação; 9,66% na área de construção; 0,49% na área de utilidade pública; 9,38% no comércio e 39,95% no setor de serviços. Ou seja, predominam as atividades de baixa especialização no município.

Cabe destacar que os dados estatísticos refletem de maneira superficial a realidade dos municípios brasileiros, pois nem todos os sujeitos são alcançados por pesquisas com esse tipo de amplitude. De todo modo, tais dados vão ao encontro das constatações feitas por Santos (2015), que indicam a discriminação racial como fator que interfere na qualidade de vida e no acesso a direitos básicos das famílias negras.

<sup>13</sup> Dados do IBGE.

<sup>14</sup> Dados do Portal Atlas Brasil.

<sup>15</sup> Não localizei nos dados do IBGE o percentual desmembrado entre “Fundamental Incompleto e analfabeto” e “Fundamental incompleto e alfabetizado”. Na página consta o termo “Sem instrução e com Fundamental Incompleto”. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/imprensa/ppts/00000011363712202012375418902674.pdf>>. Acesso em: 07 jun. 2016.

<sup>16</sup> Disponível em: <<http://brasilensintese.ibge.gov.br/populacao/taxas-de-fecundidade-total.html>>. Acesso em: 15 maio 2016.

<sup>17</sup> Dados referentes ao mapeamento das mulheres que tinham crianças matriculadas na Escola Municipal do território em 2016.

Analisando os desafios enfrentados pelas famílias negras no contexto educacional, sob a ótica de gênero e raça, Santos (2015, 118) destaca a forte relação entre desigualdade racial e desigualdade socioeconômica no Brasil, o que acaba “por colocar as famílias negras numa situação muito vulnerável”. Em acréscimo, a pesquisadora evidencia as desigualdades de gênero, visto que, em muitas famílias negras, as mulheres são as principais responsáveis pelo orçamento familiar. Em se tratando da realidade quilombola, o IBGE, em parceria com a Fundação Cultural Palmares, planeja para o ano de 2020, desenvolver uma metodologia que inclua os dados estatísticos dessa parcela população brasileira.

Quando conversei com Izabel, presidente da Associação em 2016, ela estimou 40 famílias cadastradas na Associação Quilombola. Leite et al (S/D) precisam a quantidade de 78 famílias e 312 moradores, distribuídos nos quatro povoados que compõem o quilombo (Santa Cruz de Cima, Santa Cruz de Baixo ou Samambaia, Boqueirão e Colônia). De acordo com os pesquisadores:

a comunidade quilombola ocupa as faixas de pedra da Fazenda do Ó, Fazenda Delgado, Fazenda das Abóboras e Fazenda dos Cunhas. As faixas de terra ocupadas pela comunidade quilombola são, em grande parte, imprestáveis para a exploração de atividades agrícolas. As terras férteis são dominadas por fazendeiros, que as utilizam para a produção agrícola e criação de gado de corte. (LEITE et al, S/D)

Grande parte dos moradores de “Santa Cruz do lado de cá”, mulheres e homens, trabalham na roça, plantando e cultivando hortas, apesar da condição adversa para o cultivo das terras. Além da mini granja e da horta comunitária, são cultivados canteiros de alface, mostarda, couve, tomates, alho, almeirão, beterraba e cenoura. Há também o cultivo de urucum – utilizado para fazer corante – mandioca, abacaxi, limão, maracujá e chuchu. As verduras, além de serem consumidas pelas famílias, são comercializadas junto ao Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE)<sup>18</sup>, com intervenção da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (EMATER). Diariamente, pela manhã e pela tarde, as mulheres molham as hortas que ficam próximas à margem do rio. Rio que, além de contribuir com a nutrição da comunidade, é local de encontro durante a lavagem de roupas. Algumas das mulheres vão até os córregos para lavar roupas e, quando estes estão secos, vão direto para o rio Jequitinhonha. Outras lavam as roupas na porta de casa, onde há uma mesa improvisada de madeira para apoiar as roupas que vão sendo esfregadas, por mulheres ou filhas. As roupas lavadas no córrego, no rio, ou na porta de

---

<sup>18</sup> O Programa Nacional de Alimentação Escolar (PNAE) oferece alimentação escolar e ações de educação alimentar e nutricional a estudantes de todas as etapas da educação básica pública. Retirado de: <<https://www.fn.de.gov.br/programas/pnae>>. Acesso em: 09 mar. 2020.

casa, são estendidas na cerca, juntos às casas das mulheres. Alguns homens trabalham fora do quilombo, na atividade de garimpo em Diamantina, na construção civil ou em algumas fazendas da região quando “há jornal” – demanda de trabalho. Algumas das mulheres, além das atividades de renda realizadas no próprio quilombo (plantação de horta, coleta de esterco, bordado, granja) realizam o trabalho doméstico (lavam e passam roupas, limpam casas) em fazendas da região.

Nas próximas linhas apresentaremos dissertações de mestrado<sup>19</sup> que tiveram como *locus* investigativo o território dessas comunidades.

Imagem 5: Adriana na horta em frente à sua casa



Fonte: Foto de Rebeca Chamorro

---

<sup>19</sup> Não identificamos nenhuma tese de doutoramento.

Imagem 6: Izabel na horta próxima a residência de sua mãe



Fonte: Foto da pesquisadora.

A dissertação de mestrado de Soares (2012), desenvolvida em Vila Nova, investigou os usos sociais da leitura e da escrita na comunidade. O quilombo Vila Nova fica localizado em uma rua próxima à área central do distrito rural de São Gonçalo do Rio das Pedras. As atividades de renda concentram-se na agricultura familiar e em funções ligadas à prestação de serviços domésticos, como faxineira, lavadeira, passadeira, babá, e à construção civil, como auxiliar de pedreiro, pedreiro, carpinteiro (SOARES, 2012). Dando ênfase à fábrica de doces da comunidade, a pesquisadora identifica os diferentes modos utilizados pelos sujeitos da comunidade para interagir com a escrita em suas atividades cotidianas: a memorização de receitas utilizadas pelas mulheres; a mediação de textos realizada por uma das netas, que era alfabetizada; e a conferência do caderno de registro da fábrica feita pela filha, que também se configurou como uma alternativa para lidar com a demanda de uso da língua escrita. É importante a percepção da pesquisadora acerca do modo como as mulheres se organizavam na pequena fábrica, retomando uma relação com o trabalho em outra perspectiva: “a lógica que rege o arranjo hierárquico do grupo não corresponde ao domínio de saberes ligados à língua escrita e, sim, à experiência, aos conhecimentos adquiridos pelos mais velhos ao longo da vida” (SOARES, 2012, p. 148).

Por meio de um estudo histórico e linguístico, Simões (2014) buscou identificar o “léxico de origem africana presente em falares da região diamantina de Minas Gerais” (p. 7) nas comunidades quilombolas de Baú e Ausente (pertencentes ao município de Serro), Espinho (município de Gouveia) e Quartel do Indaiá (município de Diamantina). Caracterizando a

região histórica e economicamente, o autor dá ênfase à atividade de garimpo que, mesmo sendo ilegal nos dias atuais, ainda persiste sob a forma de empreitadas independentes. Segundo ele, após a abolição da escravatura, foi expressiva a quantidade de pessoas negras que se ajuntaram a garimpeiros independentes em busca de diamantes. Referindo-se às comunidades como “remanescentes de quilombos” e apresentando, inicialmente, uma concepção subalternizada de quilombos relacionada a local de fuga, e ao fato de “os quilombolas ou calhambolas” serem “temidos pelos habitantes da colônia, sendo frequentemente acusados de roubos e assassinatos” (SIMÕES, 2014, p.25-26), o pesquisador evidencia a existência de estudos, inclusive estrangeiros, que tiveram como *locus* investigativo as comunidades de Baú e Ausente – as mais próximas de Milho Verde (distrito de Serro muito conhecido em função de suas paisagens naturais e festivais culturais) – que buscaram levantar a contribuição e influência da cultura africana no campo da música e da linguística.

Leuchtenberger (2016), pesquisando as práticas de cuidado em saúde reprodutiva de mulheres da comunidade quilombola Ausente, observa como o auxílio prestado por outras mulheres na organização da casa e no cuidado com as outras crianças é fundamental no período do puerpério. Acompanhando mulheres quilombolas em período de gestação, parto e puerpério, a pesquisadora mostra que a vida das mulheres quilombolas favorece sua capacidade de decisão e protagonismo, evidenciando a rede de apoio formada pela família e pela comunidade. Leuchtenberger destaca que ainda se faz necessário o acesso às informações técnicas no que diz respeito à gestação, ao parto e ao cuidado de si e das crianças.

Gonçalves (2016), no mestrado interdisciplinar em Ciências Humanas, almejou fazer um mapeamento das políticas públicas implementadas nos cinco quilombos de Serro. Sua pesquisa tinha por objetivo “apresentar possibilidades teóricas, capazes de vislumbrar caminhos a percorrer na construção de políticas públicas implementadoras de direitos fundamentais multiculturais de grupos minoritários e comunidades tradicionais” (GONÇALVES, 2016, p. 7). Analisando as atas das reuniões do Conselho Municipal de Desenvolvimento Social das Comunidades Quilombolas, entre os anos de 2013 a 2015, foram levantadas demandas relativas à precariedade do transporte escolar e das estradas, à necessidade de valorização da cultura quilombola, a projetos de educação escolar quilombola, à dificuldade na titulação dos territórios, à precariedade do serviço público de saúde, à falta de água nas comunidades, à preocupação com o empreendimento minerário e os possíveis impactos. Com a persistência desses problemas ao longo do período analisado (2013-2015), foi constatada a inexistência de políticas públicas locais para atendimento das demandas apresentadas pelos quilombolas no Conselho Municipal. Entretanto:

a visibilidade política fica evidente com a participação e reivindicação das cinco comunidades no Conselho Municipal de Desenvolvimento Social das Comunidades Quilombolas de Serro/MG, onde discutem, articulam e solicitam providências do poder público. E ainda, são incentivados e participam de cursos e eventos, Seminários e Fóruns. A visibilidade dessas comunidades fica evidente quando elas próprias se autoafirmam e se identificam como remanescentes de quilombos, solicitando à Fundação Cultural Palmares e à Procuradoria da República em Minas Gerais, o reconhecimento em consonância com o Art. 68 dos ADCT e o Decreto 4.887 de 2003 (GONÇALVES, 2016, p.136).

Tematizando o “processo de defesa do território da comunidade quilombola de Queimadas frente à expansão minerária no Alto Jequitinhonha” (p. 13), Costa (2017) contextualiza o início da atividade mineradora na região no século XVIII, que, a partir de 1980, vai cedendo lugar à exploração de carvão vegetal, destruindo parte considerável da Mata Atlântica do território e cedendo lugar a áreas de pastagens. A seguir:

Com o fim da exploração do carvão vegetal, ocorreu a migração de grande parte dos trabalhadores rurais que trabalhavam nas carvoarias para outras atividades. A agricultura familiar passou a ser uma das principais atividades econômicas desenvolvidas no município. Outros que não conseguiram se realocar em outras atividades no campo vieram para a cidade, período que ocorreu um êxodo rural considerável no município (COSTA, 2017, p. 21).

O pesquisador contextualiza a ocupação do território pela população negra na região, evidenciando como as atividades de garimpo foram cedendo espaço à agricultura familiar:

O garimpo, durante muito tempo, foi a fonte de exploração das comunidades quilombolas que margeiam o rio Jequitinhonha e seus afluentes.

Nestas comunidades quilombolas vários pontos de garimpos foram instalados, geralmente os garimpeiros forneciam os equipamentos mínimos necessários para que os quilombolas pudessem explorar ouro e diamantes nos pequenos rios que cercavam as comunidades e seus territórios.

Atualmente, o garimpo foi abolido na região devido às fiscalizações constantes dos órgãos ambientais e pelo desenvolvimento da legislação. Isso fez com que os trabalhadores migrassem para outras atividades laborativas. Uma das alternativas foi a agricultura de subsistência para aqueles que ainda insistiam em permanecer no campo.

Com a decadência do garimpo em seus territórios as comunidades quilombolas intensificaram suas atividades na prática da agricultura familiar de subsistência, na criação de pequenos animais e na produção de uma pequena horta para consumo próprio. (COSTA, p. 25-26)

Sobre a atividade mineradora, Serro possui um subsolo que permite a existência de minerais como ferro, ouro, cromo e outros, e um empreendimento minerário de uma grande empresa estava a sondar o território da comunidade de Queimadas. Toda essa movimentação impactou no modo como é acionada a identidade quilombola dos moradores:

É neste contato com o outro que surge a necessidade de acionar a identidade quilombola para garantir acesso a determinados direitos e também para garantir o território. A identidade quilombola passa a ser uma defesa em face dos interesses que confrontam os da própria comunidade (COSTA, 2017, p. 100).

Em estudo recente, Santos (2018) tematizou a educação escolar quilombola e buscou entender como esta se dá em Serro a partir da participação dos(as) quilombolas das comunidades Ausente, Baú, Queimadas, Santa Cruz e Vila Nova no Conselho Municipal de Desenvolvimento Social das Comunidades Quilombolas de Serro/MG (p. 6). A pesquisadora percebe a estreita ligação que permanece entre as comunidades por meio dos relatos dos quilombolas participantes do Conselho e ao descrever as comunidades. Nota-se a forte influência da atividade de garimpo, da agricultura familiar e os laços de parentesco entre os quilombolas de Serro. Precaridade do transporte público, abastecimento de água direto das nascentes ou cursos d'água, ausência de esgotamento sanitário e de pavimentação nas estradas de acesso também são características em comum dos quilombos da região apontadas por ela.

Dentre as práticas desenvolvidas nos quilombos da região, notamos a agricultura familiar, o garimpo e a fábrica de doces de Vila Nova, que envolve diferentes gerações e conhecimentos adquiridos pelos mais velhos. A contribuição e a influência da cultura africana na música e na linguística, além das práticas de cuidado e saúde que envolvem as mulheres também emergem nos trabalhos analisados.

As pesquisas apresentadas demonstram, ainda, o apagamento histórico e a luta por acesso a direitos básicos, como a demarcação e permanência dos quilombolas em seus territórios, o acesso à saúde e à educação. A marca da tradição garimpeira na região, assim como os impactos dessa atividade na vida da população quilombola de Serro, também é expressiva: de um lado temos os homens que migram para regiões de garimpo em busca de trabalho<sup>20</sup>, de outro lado, o assédio de grandes mineradoras às regiões quilombolas. Percebemos, também, especialmente nos estudos de Soares (2012) e Costa (2017), que, embora os moradores de cada uma das comunidades não se autodefinam, no primeiro contato com pesquisadores, como “quilombolas”, essa identidade é convocada na busca de garantir direitos, visibilidade e reconhecimento.

A seguir apresentamos o que nos informam sobre a maternidade as pesquisas realizadas em quilombos.

---

<sup>20</sup> Como veremos no quinto capítulo.

### 1.3 Maternidade no quilombo

Nesta seção, pretendemos revisitar as teses e dissertações realizadas junto a mulheres quilombolas, buscando compreender o que elas nos dizem acerca da maternidade: Que relações podemos estabelecer entre maternidade e práticas culturais desenvolvidas no quilombo?

Mais uma vez recorremos às teses e dissertações que compõem a categoria quilombo no Estado da Arte das Relações Étnico-Raciais (MIRANDA et al, 2018). Procuramos pelas pesquisas que mencionam as palavras-chave “mulher”, “mulheres”, “mulheres quilombolas” e identificamos Manfrinate (2011), Nunes (2013), Silva (2012) e Santos (2012). Em acréscimo, no Banco de Teses e Dissertações da Capes, complementamos a busca com investigações posteriores ao período dos trabalhos analisados no Estado da Arte (2003-2014). Localizamos oito pesquisas publicadas entre os anos de 2015 e 2018, dentre os noventa e três estudos referenciados pela palavra “quilombo” na base de dados da CAPES: Botega (2017), Souza (2017)<sup>21</sup>, Xavier (2018), Ferreira (2016), Andrade (2016), Bello (2017) e Silva (2018a).

Manfrinate (2011), por meio da história de vida, buscou investigar o processo de educação contínua realizado por um grupo de mulheres do Quilombo Mata Cavalo, em Mato Grosso. Focalizando a história de vida de D. Tereza, a primeira professora negra e quilombola do território, a pesquisadora realizou entrevistas com dezesseis mulheres de Mata Cavalo. Balconistas, professoras, aposentadas, donas de casa, mulheres de 22 a 72 anos que pouco frequentaram a escola na infância e hoje frequentam a EJA no quilombo. D. Tereza, mãe biológica de quatorze filhos, criou mais cinco. Recém-formada no curso normal, dava aula no quintal de sua casa, em ma salinha para alunos do quilombo. Hoje ela é liderança na comunidade. Conta e reconta a história do território. Ocupada e requisitada, tem um “cuidado com todos e uns com outros”. A comunidade tem um entendimento de que todos são parentes.

Silva (2012) buscou investigar a proposta de educação do território quilombola e sua relação com as lutas de seus moradores/as. Nascida nesse território quilombola localizado em Pernambuco, Silva (2012) destaca a migração de muitos dos homens para São Paulo para trabalhar na construção civil ou em serviços que não exigem mão de obra qualificada. Aponta que o trabalho doméstico das mulheres de Conceição das Crioulas, nas casas de famílias brancas na cidade ou em fazendas da região, quando desenvolvido na cidade na condição de empregadas domésticas, era alimentado pela expectativa, frustrada, de continuar os estudos, pois as “mulheres meninas” não conseguiam conciliar a sobrecarga do trabalho com os estudos. Tendo

---

<sup>21</sup> Ainda não disponível para leitura.

em vista esse panorama, marcado também pela ausência de políticas públicas, são as mulheres quem permanecem na comunidade “cultivando e alimentando a luta pelo território”.

Santos (2012) pesquisou a atuação e a história de vida educacional de quatro mulheres lideranças do Quilombo das Onze Negras, em Pernambuco. Maria da Conceição, Maria José de Fátima, Maria José Santana e Valdirene Maria. Todas mães. Na trajetória das quatro quilombolas são lembradas as conquistas das mulheres negras do território: creche, espaço cultural, escola. Nota-se a infância e o trabalho junto às mães no território: “lavar roupa para ajudar a mãe” e em “casa de branco” quando “não sobrava tempo para brincar”. A rigidez, a insistência e o empenho de suas mães para que as filhas estudassem também figuram nas lembranças das mulheres.

Nunes (2013) analisa as experiências escolares de um grupo de mulheres quilombolas em Brejão dos Aipins, Piauí, evidenciando suas relações com as participações nas formas de organização e enfrentamento das opressões ligadas à raça, ao gênero, à localização geográfica e às condições sociais. Nesse percurso, dentre os apontamentos relacionados à maternidade, a autora destaca que as entrevistadas partilharam desde cedo com suas mães a responsabilidade de certas tarefas domésticas, seja cuidando de irmãos/ãs menores, dos animais ou das plantas do quintal. Nunes (2013) também enfatiza a presença das mulheres nas lideranças comunitárias e suas circulações em diferentes espaços, além do território quilombola. Na trajetória escolar das quatro mulheres com quem partilhou a pesquisa, a figura da mãe é uma referência, incentivando o prosseguimento nos estudos, a superação das dificuldades financeiras e do isolamento social.

Ferreira (2016) buscou compreender os modos de participação de um grupo de mulheres nas culturas do escrito, na comunidade Mato do Tição, localizada na região metropolitana de Belo Horizonte, Minas Gerais. A autora evidenciou novos contornos e sentidos atribuídos pelas mulheres às culturas do escrito: “elas ressignificam seu papel na cultura, sua identidade e os conteúdos culturais da comunidade, na direção de se afirmarem como sujeitos políticos e se deslocarem da subalternidade” (FERREIRA, 2016, p. 203). Todas as mulheres com quem interagiu em campo eram mães. A referida autora destaca a importância atribuída a todas elas para que as crianças estejam na escola, se envolvam em algum trabalho e ganhem o próprio dinheiro.

Andrade (2016) discutiu os processos de empoderamento e liderança de mulheres do quilombo do Cravo, no Pará. Valendo-se de entrevistas e da História Oral, a pesquisadora conversou com onze mulheres do território. O “Clube de mães” ganha destaque em sua análise como a primeira organização feminina que emerge da memória das mulheres: “um espaço onde

as mulheres podiam se encontrar para dialogar e talvez construir as primeiras estratégias de empoderamento naquele momento” (ANDRADE, 2016, p. 78). Ligado à igreja católica, o clube surgiu na região na década de 60, quando as mulheres da comunidade se deslocavam até a Vila Santana e participavam dos encontros junto com mulheres de comunidades rurais vizinhas. O clube tinha “a perspectiva de ajudar as famílias consideradas pobres do campo” (ANDRADE, 2016, p. 78). Dentre as atividades realizadas pelas mulheres nesse grupo, destacam-se a costura, a culinária, o bordado, o crochê, a pintura e o tricô. Visando ao desenvolvimento de atividades relacionadas ao lar e à família das agricultoras, na década de 80, o Clube de Mães foi influenciado pela Teologia da Libertação, sendo introduzidas mudanças em sua atuação e inserindo debates relacionados à política, sindicalização, violência doméstica, saúde da mulher, entre outros.

Bello (2017) reafirma a importância dos conhecimentos produzidos por mulheres negras em suas experiências diárias como mães, professoras, escritoras, empregadas domésticas, militantes dos direitos civis, cantoras e compositoras da música popular. Ao investigar a história de vida de oito mulheres negras, sendo sete moradoras de Porto Alegre e uma do Quilombo do Limoeiro em Palmares do Sul, Rio Grande do Sul, Bello (2017), a autora trata do apoio familiar em suas trajetórias, destacando o papel das mães ao incentivarem o percurso educacional das entrevistadas. Abordando as configurações familiares nas quais essas mulheres estão inseridas, destaca:

o sentimento de preocupação com o coletivo e a rotina de abertura para novos membros entrarem nas famílias, seja por morte de algum familiar ou por alguma outra combinação. São primos, sobrinhos ou conhecidos que não tem quem cuide, não têm para onde ir, acabam se fixando e sendo adotados” (BELLO, 2017, p.111)

O acolhimento, o afeto e o respeito delineiam tal composição familiar, que é extensa, diferente do padrão ocidental de família nuclear. Nessa composição familiar ganha destaque a figura materna:

a organização triangular se dilui, abrindo-se, ramificando-se, esgotando a forma dos padrões instituídos, além de trazer, ao contrário da triangular, a figura materna como orientadora e referencial em sua formação. Nem sempre se trata de uma só pessoa a desempenhar esse papel. A figura materna se reduplica, migrando para várias mulheres e de forma concomitante. Há a presença de uma irmã mais velha, tia, madrinha ou mesmo vizinha, e, quando possível, de uma avó a desempenhar esse papel. Isso não significa que o homem seja excluído ou desrespeitado, o que acontece é que sua figura paterna não assume as mesmas proporções. (BELLO, 2017, p. 112)

Outra tese de 2017, cujo título é “Mulheres de um quilombo e seus processos de socialização com as crianças” de autoria de Gisely Botega, abarca as diferentes formas de

“apreensão do mundo” nesse processo de interação no quilombo da Toca de Santa Cruz, em Santa Catarina. São salientados o modo singular das mulheres, o brincar das crianças, as conversas, as festas e eventos religiosos, o uso e cultivo das ervas, os penteados, os encontros, a circulação fora do território e, sobretudo, as narrativas das mulheres que envolvem contos, benzeção. O caso de Gracinha, mulher negra quilombola que teve a maternidade “desqualificada pela rede de proteção às crianças por classificação de risco”, ganhou destaque no decorrer da pesquisa:

Gracinha é uma mulher negra, quilombola; uma mãe que descende de outras mulheres que, como ela, criaram seus filhos no quilombo em uma convivência materno-comunitária. Gracinha é expressão de um processo de resistência, o que aprendeu com as mulheres antepassadas que também lutaram muito no cuidado e criação de seus(uas) filhos(as), para exercerem a maternidade e enfrentar as muitas dificuldades. (BOTEGA, 2017, p. 163)

De acordo com Botega (2017), o modo como Gracinha vive e expressa sua sexualidade “fora da norma” gerou um desconforto entre os profissionais da rede de proteção, materializado em um processo judicial que retirou a guarda de suas duas filhas menores, encaminhadas para acolhimento institucional em 2014. Todavia, a pesquisadora realiza uma contraposição baseada na carta da professora de uma das crianças:

Chama a atenção o destaque dado para a carta da professora de uma das crianças, vinculada a rede de ensino municipal, a qual sugeriu que os modos como se coloca Gracinha em relação às filhas é guiado pelo cuidado. Porém, sua escrita nesse campo documental pareceu uma ferramenta sem força, o que talvez abra para alguns questionamentos entre a educação e a justiça: como é acolhido o relatório de um(a) professor(a)? De um assistente social? De um psiquiatra? De um conselheiro tutelar? Quais aproximações a educação tem produzido com o judiciário? Interessante destacar que o relatório da professora ressaltava a “função materna” protetiva de Graça em relação às filhas, porém foi praticamente desconsiderado. (BOTEGA, 2017, p.183)

Em dissertação defendida no ano de 2017, Girleide Xavier buscou compreender a participação das mulheres quilombolas no fortalecimento da identidade étnica na comunidade Porto dos Cavalos – Ilha de Maré, Bahia. Por meio da etnografia, a autora identificou uma rede de parentesco extensa, com envolvimento de toda a comunidade. Sobre as relações que envolvem a maternidade, destaca-se a participação ativa das mulheres na relação com a escola do território, reivindicando o “respeito das crianças pela professora” – que não é do quilombo – e educação formal de qualidade – entendida como possibilidade de conhecimento para reivindicarem seus direitos. São destacados, também, os conhecimentos transmitidos pelas mães no que diz respeito às práticas do território (muitas mães são marisqueiras). Sobre as

relações entre homens e mulheres no território e o protagonismo exercido pelas mulheres, a pesquisadora observou que:

Considerando o ponto de vista analítico dos dados coletados, compreendi que o motivo que leva ao posicionamento de homens e mulheres nesse grupo é a construção do contexto histórico e social, que colaborou para essa realidade encontrada. Isso se explica pelo fato de que as mulheres estão mais à frente dos processos educativos familiares e do trabalho na ilha. Até onde se sabe, muitas vezes, os homens estão acostumados a verem suas mães e tantas outras mulheres na linha de frente da vida social e na tomada de decisão dentro da família, desde os seus antepassados até hoje. Assim, eles reproduzem na vida cotidiana o que aprenderam com suas mães e, por conseguinte, acabam constituindo as suas próprias famílias, passando adiante esse comportamento social. (XAVIER, 2018, p.104).

Por fim, na dissertação “Deslocamentos identitários de gênero e raça de professoras negras na educação escolar quilombola em Minas Gerais”, realizada junto a quatro mulheres, Silva (2018) trouxe a contribuição da figura materna na trajetória educativa de duas das mulheres e destacou “os múltiplos papéis que pairam sobre o universo feminino”: professora, esposa, mãe e estudante. Considerando a perspectiva interseccional e o feminismo negro, a pesquisadora evidencia “a força vital, o asê” que “emana da mãe (e não do patriarcado), enquanto referência de gestação de mudanças e transformações culturais, e, também, do estar e habitar a comunidade” (SILVA, 2018, p. 104).

Nesse sentido, as observações retiradas das teses e dissertações citadas anteriormente dialogam com as observações de Carneiro (2018) que, ao tratar das relações entre gênero e raça na sociedade brasileira, enfatiza o legado de uma história de luta; das relações entre raça, gênero e classe; da atuação de mulheres negras como mães, professoras e líderes comunitárias, dentre outros aspectos. Acrescentamos, assim, a partir da descrição dessas pesquisas, as conquistas e lutas maternas quilombolas pelo acesso às políticas públicas – dentre as quais destacamos o acesso à escolarização que fora negado a grande parte dessas mulheres –; as barreiras impostas pelo racismo em suas trajetórias; a presença do trabalho doméstico na vida das mulheres – desde a infância –; o aprendizado e a transmissão de saberes relacionados às práticas dos territórios; o incentivo de suas mães no processo de escolarização e uma composição familiar com destaque para o cuidado materno.

## CAPÍTULO 2

### SANTA CRUZ DO LADO DE CÁ: APRESENTANDO AS MULHERES, CONHECENDO O TERRITÓRIO

*“Do lado de cá é Serro e do outro lado do rio é Diamantina”*

Que referenciais teórico-metodológicos foram mobilizados para orientação do estudo? Quem são as mulheres com as quais partilhamos a investigação? Qual o contexto histórico da comunidade? Quem nos conta essa(s) histórias(s)?

#### 2.1 Fundamentos teórico-metodológicos: em busca de uma etnografia descolonizadora

**Maria:** Ah, eu já ouvi falar nesse lugar. É pra lá de Diamantina, tem uma família aqui em cima que mora lá. E sua mãe também é de lá?

**Paula:** Não, minha mãe é do outro lado, de Dores do Indaiá.

**Maria:** E Dores do Indaiá fica onde?

**Paula:** É indo para o Triângulo Mineiro, perto de Abaeté.

**Maria:** Ah não é indo para Belo Horizonte não?

**Paula:** Não. É do outro lado, indo pra Uberlândia. Os dois se conheceram em Belo Horizonte.

**Maria:** Os dois?

**Paula:** Sim. Meu pai e minha mãe.

**Maria:** E ela teve quantos filhos?

**Paula:** Somos dois.

**Maria:** Casal?

**Paula:** Sim. Eu estou com trinta anos e ele com vinte e oito.

**Maria:** Nossa! Você é novinha demais!

**Paula:** Você acha? (risos)

**Maria:** Casou nova?

**Paula:** Casei muito nova, com vinte anos.

**Maria:** Suas meninas estão com que idade?

**Paula:** Uma tem nove, vai fazer dez.

**Maria:** A vantagem de casar nova é essa. Eu casei com vinte e dois, quando minhas meninas nasceram eu estava com vinte e seis.

Início esta seção com o trecho de uma conversa tida com Maria<sup>22</sup>, uma das mulheres que acompanhei ao longo da pesquisa, na cozinha de sua casa. Acredito que esse trecho desvela a forma como o percurso metodológico foi sendo composto, assim como a relação entre a pesquisadora e as mulheres com as quais partilho a investigação. Após a transcrição da conversa com Maria, em um primeiro momento, pensei que esse trecho não teria “utilidade” para o desenvolvimento do estudo, pois se trata de uma situação de interação em que conversamos sobre mim. No entanto, ele revela o modo como Maria protagoniza a situação de interlocução

---

<sup>22</sup> No item seguinte contextualizaremos o perfil de Maria.

inicialmente proposta. Conversávamos sobre Hugo, sobrinho dela que tinha machucado o pé na semana anterior e pegara uma carona comigo, junto com a irmã Iara que o levava até o Pronto Atendimento em Diamantina. Hugo e Iara são da família “dos Vieira”, e eu perguntei se Maria também era. Ela me responde que não, que é da família do “Clarindo, que é Silva”. Comento que a família de meu pai também é Silva, da cidade de Cordisburgo (cidade que fica há aproximadamente 200 km de Serro). A partir desse momento, Maria começa a fazer várias questões acerca de minha vida e segue o diálogo que fora apresentado. Em outra ocasião ela complementa:

**Maria:** cês são muitas irmãs ou só você?

**Paula:** Só eu.

**Maria:** Verdade? Ó meu Deus?!

**Paula:** Eu e tem um irmão mais novo.

**Maria:** Dois filhos. É tem família que tem só um filho, outros tem dois, né? Hoje em dia geralmente as famílias têm poucos filhos. Antigamente que era uma turma grande.

Maria, com atuação na associação desde a sua fundação – foi presidente e hoje é tesoureira –, recebeu em sua casa a equipe responsável pelo laudo antropológico da comunidade<sup>23</sup>. Ela passou a direcionar a nossa *conversa*. Além de me receber em sua casa e responder às minhas questões, ela se posiciona e quer saber sobre essa “outra” que adentra ao território de Santa Cruz. A questão inicial de pesquisa que eu trazia quando da elaboração do projeto (Como as mulheres vivenciam a maternidade mediada pela cultura escrita?), foi se reconfigurando ao longo do trabalho de campo.

Na redação do projeto, havia a compreensão de 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 que demanda um esforço teórico metodológico no sentido de abarcar toda essa complexidade. Pensando nos aspectos metodológicos, considero que é importante explicitar duas inquietações. A primeira desenvolvida desde a formulação do projeto: o que entendemos, nesse estudo que empreendemos, por etnografia? E a segunda surge no decorrer da pesquisa: como abarcar suas dimensões teóricas e metodológicas apesar de sua concepção colonizadora?

Há um expressivo número de pesquisadoras e pesquisadores que vêm questionando como se dá a produção de conhecimento científico (MOURA, 1983, GONZALEZ, 1984, NASCIMENTO, 1974, CARVALHO, 2001; SANTOS, 2008), questionando lugares de

---

<sup>23</sup> O laudo antropológico

enunciação e posicionamentos atravessados por privilégios de raça, classe, sexualidade e/ou geopolítica.

Nesse caminho, Biglia (2014) aponta as críticas feministas ao modelo de ciência positivista e nos aponta a necessidade de (re)pensarmos outras maneiras de conhecer. A pesquisadora questiona a ideia de ciência como algo neutro, apolítico e sem interferências. Explica que a ciência ocidental produz uma narrativa progressista e evolutiva, sem réplica, questionamentos ou dúvidas e pergunta de que maneira nossa visão influencia o que conhecemos e investigamos. Também relembra que produzir conhecimento é sempre um ato político, que demanda consciência e responsabilidade.

Para o desenvolvimento da etnografia, entendida como o estudo das “experiências humanas a partir de uma experiência pessoal” (GOLDMAN; 2006, p. 167), a fundamentação teórica do projeto versava sobre cultura escrita, maternidade e quilombos. Verifiquei, durante a análise das teses e dissertações que compõem o estado da arte das Relações Étnico-Raciais, que, na categoria quilombo (MIRANDA et al, 2018), havia um número expressivo de pesquisas que utilizavam a etnografia como fundamento teórico e/ou metodológico – vinte e duas das quarenta e nove pesquisas realizadas. Essa informação ia ao encontro das considerações de Gusmão (2014, p. 221), que reafirmava “a importância da etnografia, não só como instrumento metodológico, mas também como um profundo e significativo processo de reflexão epistemológica a produzir conhecimento”. A autora propõe o debate entre diferentes áreas, em especial a antropologia e a educação, na busca de efetivar o compromisso com a realidade e com a vida, sinalizando, assim, o desafio posto ao campo educacional assumido em nosso trabalho investigativo:

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)

Na entrada em campo, interessava-me compreender como as mulheres lidavam com a cultura escrita na maternidade. Com a inserção em campo, as leituras que fiz e os eventos científicos dos quais participei, percebi que o referencial teórico levantado apresentava limites e que havia outras perspectivas teórico-metodológicas para o diálogo proposto.

Tratando de metodologias feministas decoloniais, Curiel (2014) dá ênfase ao “ponto de vista e interseccionalidade; a relação sujeito-objeto e o desengajamento epistemológico”. Sobre o primeiro tópico, a autora retoma o conceito de interseccionalidade de Crenshaw

(2002)<sup>24</sup> e acrescenta que, embora reconheça a diferença colonial desde as categorias intersectadas, o conceito não interroga a produção dessas diferenças:

A interseccionalidade pergunta muito pouco sobre a produção dessas diferenças contidas nas experiências de muitas mulheres, fundamentalmente racializadas e pobres. Portanto, tende a um multiculturalismo liberal que busca reconhecer diferenças, incluindo-as em um modelo diverso, mas que não questiona as razões que provocam a necessidade dessa inclusão. Em outras palavras, é definido a partir do paradigma moderno ocidental eurocêntrico.

Uma posição feminista decolonial implica a compreensão de que raça e gênero têm sido constitutivos da episteme moderna colonial; eles não são simples eixos de diferenças, mas são diferenciações produzidas pelas opressões que, por sua vez, produziram o colonialismo, e que continuam a produzir na colonialidade contemporânea (CURIEL, 2014, p. 55).

Sobre o segundo apontamento, a relação sujeito-objeto, Curiel (2014) questiona o lugar de privilégio de quem realiza investigações e sugere uma “antropologia da dominação”:

(...) implica revelar as formas, modos, estratégias, discursos que definem certos grupos sociais como "outros" e "outras", a partir de lugares de poder e de dominação. Acredito que, numa perspectiva decolonial, devemos fazer antropologia da dominação, da hegemonia, (...) incluindo o mesmo feminismo que ainda hoje hegemonicamente mantém a colonialidade do conhecimento na criação da genealogia, nas teorias e nos métodos e metodologias que desenvolve (CURIEL, 2014, p. 56).

Por fim, a intelectual defende o desenvolvimento de investigações feministas decoloniais que reconheçam e legitimem outros saberes que foram subalternizados, por meio da identificação de conceitos, categorias e teorias oriundas de experiências subalternizadas – geralmente produzidas coletivamente – no intuito de generalizar, sem universalizar; explicando distintas realidades e minimizando as relações de poder postas na construção de conhecimento. Foi por meio dessas considerações que, com o desenvolver do trabalho de campo, fui percebendo que a narrativa que agora escrevo pertenceria também a cada uma das mulheres com as quais convivi e reflete apenas parte do que me foi permitido acessar.

Os dados foram coletados nos períodos de estiagem (março a outubro), devido à dificuldade de acesso ao local. O trabalho de campo se dividiu em quatro fases com início no primeiro semestre de 2016. Em abril de 2016, conheci a comunidade e apresentei o projeto de pesquisa em conformidade com a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho –

---

<sup>24</sup> “A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento.” (CRENSHAW, 2002, p. 177)

OIT – que resguarda às participantes da pesquisa o direito de serem informadas de forma livre antes de serem tomadas decisões que possam afetar seus bens ou direitos. Raquel, moradora de Santa Cruz, e Camila, que mora no entorno, foram minhas alunas na UFVJM e me acompanharam. Além de nós três, minhas filhas e o pai delas foram conosco. Tinha chovido na véspera do dia combinado para ir ao quilombo. Raquel e Camila entraram em contato na noite do dia anterior sugerindo que o pai das minhas filhas<sup>25</sup> fosse também para o caso de termos algum imprevisto com o carro na estrada, que, naquela época, era quase toda de terra. Saímos de Diamantina às seis horas da manhã. São vinte e sete quilômetros de Diamantina até Vau – distrito rural próximo à Fazenda Santa Cruz – e mais seis quilômetros do Vau até a beira do Rio Jequitinhonha, onde a comunidade se localiza. A estrada não possui moradias ou comércio e há pouca circulação de veículos. Havia o risco de o carro atolar e a figura masculina fora “convocada” para o caso de termos que empurrar o veículo, que era baixo.

Quando chegamos à beira do rio, próximo das oito horas, estacionamos o carro e fizemos a travessia a pé entre as águas do Jequitinhonha porque não há ponte. Na margem do lado onde o carro ficou estacionado, é Diamantina, do outro lado do rio, onde a estrada continua, é Serro. Depois da travessia do rio, continuamos a caminhada e passamos pelo mata-burro. À direita algumas moradias. Pelo caminho, plantações de urucum, milho, feijão. No final da subida, avistamos uma árvore frondosa. À direita uma moradia, à esquerda a casa de Laudelina, depois a de Adriana, e a seguir a de Enilse e a de Carolina<sup>26</sup>. 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, que fica ao lado da estrada que segue em direção à escola. Depois da escola, a estrada continua no sentido Milho Verde – distrito de Serro. À direita da escola está o abatedouro da mini granja, perto da casa de Cleidiane – cantineira da escola. Prosseguindo, à esquerda, a mini granja. Continuamos a subida, passamos pela casa de Izabel, pela horta comunitária, pelo córrego onde algumas mulheres lavam roupas, atravessamos outro mata-burro. Mais ao alto, está a “Escadinha”, onde fica localizada a casa de Sr. Pedro e Dona Geralda (pais de Adriana), e, subindo mais um pouquinho, à esquerda, a residência de Neusa.

Nessa primeira ida a campo se evidenciaram possíveis relações de hierarquia e proximidade: a professora da Universidade, investigadora “branca” que tinha por intenção pesquisar sobre maternidade e também era mãe de duas meninas. Todas as vezes que ia Santa Cruz era indagada sobre como estavam as crianças. Nesse contato inicial, conheci Letícia, a

---

<sup>25</sup> O pai das meninas tinha ido a Diamantina justamente para ficar com as crianças enquanto eu fazia o trabalho de campo. Entretanto, devido ao imprevisto, nós quatro fomos a Santa Cruz.

<sup>26</sup> Nome modificado, em referência à Carolina Maria de Jesus.

mãe de Raquel, a escola, Adriana – madrinha de Raquel – e Maria, sua tia. Fui à casa de Dona Geralda e Senhor Pedro, avós de Raquel e um dos moradores mais velhos de Santa Cruz. Conversei e expliquei minhas intenções de pesquisa para Izabel, presidente da associação naquela época. Posteriormente, em maio, apresentei o projeto de pesquisa na reunião da Associação, que aconteceu na escola, e obtive anuência para desenvolver o estudo.

Durante a apresentação e obtenção da anuência para o desenvolvimento da pesquisa, conheci e me aproximei de Maria, tesoureira da Associação, Izabel, presidente da Associação àquela época, e Adriana, que não tem atuação formal na Associação. Todas mães, mas nenhuma delas com filhos/as em idade escolar. Optei, então, por me aproximar da escola e imaginava que, conseqüentemente, também iria acessar mais facilmente as mães das crianças ali matriculadas.

Dora, a única professora da escola em 2016, e Cleidiane, a funcionária responsável pela preparação da merenda e limpeza do ambiente, ambas residentes no território, me receberam na escola na primeira ida sistemática a campo, no segundo semestre de 2016. Cleidiane mora em uma casa quase em frente à escola e Dora tem sua residência no Vau. A professora permanece no quilombo de segunda à sexta e dorme na sala de professores, improvisada como quarto. Essa sala tem computador<sup>27</sup>, mimeógrafo, televisão<sup>28</sup>, DVD, som, estante de livros, uma mesa de estudos, duas cadeiras e também duas camas (uma improvisada com cadeiras, equivalente a uma cama de casal, e outra cama de solteiro).

Agosto de 2016 era época de estiagem e a água do rio Jequitinhonha, raso nessa época do ano, chega por meio de canos instalados pelos próprios moradores até as caixas d'água das casas. A água que abastece a comunidade vem direto desse rio. Há também, ao lado de cada residência, feitas de alvenaria, uma caixa captadora de águas de chuva, nomeada de “caixa da Dilma” pelos moradores, em referência à política pública implementada pela presidenta. Com frequência, assisti às mulheres ferverem água para preparo de alimentos ou antes de a colocarem no filtro de barro.

Passar a noite na comunidade, de certa forma, foi um empecilho para os/as moradores/as. Mais um banho. E uma estranha que adentra na intimidade de uma família. Adriana, que havia me convidado para almoçar e tomar banho em sua casa, disse que não

---

<sup>27</sup> Sem acesso a internet. Em Santa Cruz apenas uma operadora de telefonia celular funciona e em locais específicos.

<sup>28</sup> Com canais abertos.

estendia o convite para dormir porque “tinha medo de passar vergonha com o marido”, e comentou que o alcoolismo é recorrente entre os homens de Santa Cruz<sup>29</sup>.

Dora, a professora, e Ian, seu neto, dividiram o quarto, que também é sala de professores, comigo. Dormi na cama de solteiro e os dois dormiram juntos na cama de casal. A equipe de antropólogos que estava elaborando o laudo da comunidade tinha feito visitas recentes à comunidade e costumavam ficar instalados na escola, na sala de aula ao lado. Dora e Ian foram dormir por volta das dezenove horas e eu fiquei nessa sala de aula ao lado revendo e fazendo algumas anotações. Escutei vozes de homens conversando perto da escola, fiquei com receio, voltei para a outra sala e fui dormir. Devido ao desconforto que causei à Dora e ao seu neto e ao fato de ser uma mulher que chega em um espaço desconhecido e é alertada no primeiro dia por outra mulher sobre as situações de alcoolismo presentes no território, nas idas seguintes a Santa Cruz, optei por ir ao quilombo pela manhã e retornar para Diamantina à tardinha.

Comecei participando das atividades escolares, conhecendo as crianças e suas famílias. Durante a chegada e a saída das crianças, observei a interação que acontecia entre elas e os adultos que moram no entorno no momento do recreio. A escola também é o lugar que recebe a equipe do Programa Saúde da Família (PSF), que vai uma vez por mês à comunidade.

Ao caminhar pelo território, acompanhado as práticas desenvolvidas pelas mulheres na mini granja, no levar e buscar as crianças à/na escola, na ida ao córrego para lavar roupas, na ida a outras casas e nas festas que acontecem em Santa Cruz, durante as conversas, emergiram questões relacionadas à saúde – delas e dos filhos/as –, ao transporte escolar, à geração de renda relacionada à mini granja e ao cultivo da terra, à religiosidade, ao ingresso de jovens do quilombo na Universidade, ao processo de regularização das terras e ao alcoolismo dos homens. Temas que foram de relevância para o entendimento do contexto pesquisado.

Algumas mulheres se mostravam mais disponíveis para participarem da pesquisa, como Neusa e Enilse, outras mais reservadas, como Carolina. Fui até Colônia, percurso que fiz em trinta minutos de caminhada, e conheci algumas das mulheres bordadeiras que se revezam diariamente para levar e buscar as crianças na escola. Das mães com crianças na escola, me aproximei de Enilse, mãe de Duda e Larissa, que, naquela época, tinham sete e três anos; e de Neusa, avó de Breno, que tinha quatro anos quando do início da pesquisa, e que se mostrou

---

<sup>29</sup> O marido de Adriana faleceu em março de 2019. Esse assunto, referente ao alcoolismo, será retomado no quinto capítulo.

muito interessada em participar da pesquisa desde a apresentação do projeto na reunião da Associação.

Retomando os aspectos teórico-metodológicos, Juan Martin e Angeles Madroñal (2016), pesquisadores espanhóis, 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” (MARTIN; MADROÑAL, 2016, p. 262). Para ambos, é importante considerar a herança colonial da antropologia, entretanto, defendem a abertura de outras antropologias e que tal abertura se estenda “aos outros” e “às outras” subalternizados/as. Ao elaborarem uma revisão acerca das tendências descolonizadoras da antropologia, demarcam a distinção entre “diálogos etnográficos” e “conversas”, o que nos serviu de inspiração nesta investigação:

Têm sido destacadas a importância e as dificuldades da tradução nos encontros ou diálogos etnográficos e nos trabalhos de colaboração. Para avançar na nossa discussão, queremos aqui propor a distinção entre conversa e diálogo. A conversa, como defende Haber, não é meramente linguística nem ocorre entre várias racionalidades humanas, mas constitui um fluxo de sentidos, muitas vezes contrapostos e amarrados a (enraizados em) diferentes realidades epistêmicas diferentes, que há de reconhecer na sua diferença (HABER, 2011). Por essa razão Levya assinala a natureza “sentipensada a partir da raiz, da co-razão e do coração” da investigação. O que a conversa exige é uma atitude de abertura das pessoas que conversam, e, portanto, a possibilidade de serem transformados nela.

(...) Além disso defendemos que nas conversas etnográficas (que não nos diálogos da Antropologia pós moderna) nos “convertemos”, 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, J.C.G.; MADROÑAL, A. C, 2016, p. 271)

No momento inicial de aproximação com as mulheres, mediada pela escola, *conversei* com Enilse, Neusa, Adriana, Izabel e Maria. As *conversas* que servem de orientação para a composição desta tese, como a que abre esta seção, protagonizada por Maria, 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 couve e beterraba temperada com pimenta era preparada e servida; ora próximo dos 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.

A comida é algo que mereceu destaque no trabalho de campo. Santana (2015, p. 136) utiliza o conceito de comensalidade para explicar o fenômeno de partilha da comida que observou na comunidade quilombola que investigou, “a comensalidade é comum em várias culturas e nos mostra como através da comida um grupo expressa os seus valores sociais”. Oliveira e Casqueiro (2008, p. 56) complementam que “a comensalidade é ritualização da

partilha de alimentos. É fonte de prazer, ato de sociabilidade e comunicação”. Nesse sentido, enquanto a comida ia sendo preparada, ou servida, observações e conversas eram compartilhadas. Nas idas à Santa Cruz, além de almoçar na casa de Adriana, também fui “convocada” a almoçar na casa de Maria e Laudelina. A comida ia sendo preparada, ou o café passado entre uma atividade e outra, e longas conversas eram tecidas, também na cozinha.

Uma dessas *conversas*, que nos ajuda a pensar no percurso metodológico que reforça a agência quilombola feminina, foi realizada no alpendre da casa de Adriana, uma das primeiras mulheres com quem tive contato em Santa Cruz. Num sábado à tarde, de julho de 2018, eu me reuni com as mulheres que acompanhei no quilombo para dizer de minhas observações acerca da maternidade em Santa Cruz. Sentamo-nos no alpendre da casa de Adriana e, ao final, questiono-as acerca de utilizar o nome delas ou outro nome fictício:

**Paula:** 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.

**Neuza:** O meu também pode.

**Enilse:** Não vão vir atrás da gente mesmo, pode colocar.

**Paula:** Eu tinha pensado em nome de mulheres negras brasileiras, guerreiras.

**Adriana:** Eu já sou uma guerreira.

Reforçando a afirmação de Adriana, os estudos de Silva (2018a) e Miranda (2018) mostram que a prática de utilização dos nomes próprios de quilombolas nas pesquisas é uma atitude política, que contribui na visibilidade e potencialidade das lutas quilombolas, nesse caso nomeando mulheres que “por tanto tempo não tiveram vez e voz” (SILVA, 2018a, p.22). Conforme exposto, o nome de Laudelina, a pedido, foi mudado<sup>30</sup> e também o de Carolina<sup>31</sup>.

Passado o período das chuvas, na terceira fase da pesquisa, entre abril e junho de 2017, retomei o trabalho de campo semanalmente, indo em Santa Cruz três vezes por semana. No primeiro semestre de 2018, realizei conversas individuais com Adriana, Maria e Laudelina e uma conversa coletiva em que Neusa, Laudelina, Enilse e Adriana estavam presentes. Em março de 2019, ao retornar de Portugal, do doutorado sanduíche, voltei à Santa Cruz e conversei novamente com cada uma delas em suas casas.

Sendo assim, acompanhei Adriana, Enilse, Izabel, Laudelina, Neusa e Maria. Permaneci junto delas 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

---

<sup>30</sup> Mineira, de Poços de Caldas, nascida no ano de 1904, fez parte do Clube Treze de Maio, ingressou no Partido Comunista, integrou a Frente Negra Brasileira e o Teatro Experimental do Negro. Fundou o primeiro sindicato de empregadas domésticas do Brasil. Ver: Jarid Arraes (2017).

<sup>31</sup> Em referência à escritora mineira Carolina Maria de Jesus.

cuidados dispensados aos familiares, nas atividades relacionadas às aves da mini granja. Também participei das festas religiosas de Santa Cruz e de Santo Antônio e observei a mobilização para que os filhos e filhas conseguissem a Bolsa de Permanência destinada às estudantes quilombolas na Universidade<sup>32</sup>.

A seguir apresentarei cada uma dessas seis mulheres.

## **2.2 As mulheres com as quais partilhamos a investigação**

A redação deste trabalho é realizada com base nas minhas observações e nas *conversas* com as mulheres registradas no caderno de campo, em áudio e na minha memória. “Contingências e relações de afeto” (FERREIRA, 2016) me influenciaram na escolha das mulheres e das situações que serão narradas e remoradas.

### **2.2.1 Adriana**

*Eu já sou uma guerreira.*

Pele preta. Cabelo alisado. Usa touca durante os afazeres no quilombo e solta-os nas festividades ou quando sai do território. Adriana tem 45 anos, nasceu em Diamantina e tinha nove irmãos. Hoje são seis. Uma irmã mora na cidade de Datas e todos os outros em Santa Cruz. Todos estudaram no quilombo. Filhos de Sr. Pedro, um dos moradores mais velhos de Santa Cruz, e D. Geralda, que faleceu no decorrer da pesquisa, em julho de 2018. Adriana casou-se aos dezesseis anos com João, seu primo, e tiveram Bruno (27), Diego (24) e Denise (21) – que é mãe de Sofia (3). No início do trabalho de campo, em sua casa residiam apenas ela, o marido João e Jane, sua sobrinha. Em 2017, seus dois filhos, que moravam em Belo Horizonte, retornaram para Santa Cruz, para a casa dos pais. Trabalhavam na construção civil em Diamantina. Ambos se casaram em 2018, fixando residência no quilombo. Cada filho tem sua própria residência, construída próxima à casa dos pais. A filha Denise, até 2017, morava em Diamantina. No ano de 2018 depois de Sofia (a neta) ter adoecido, Denise também voltou a residir com o marido em Santa Cruz. João, companheiro de Adriana, faleceu em março de 2019 de forma inesperada.

---

<sup>32</sup> O Programa Bolsa Permanência é uma política pública voltada a concessão de auxílio financeiro aos estudantes, sobretudo, aos estudantes quilombolas, indígenas e em situação de vulnerabilidade socioeconômica matriculados em instituições federais de ensino superior e assim contribuir para a permanência e a diplomação dos beneficiados. Retirado de: <http://portal.mec.gov.br/programa-bolsa-permanencia>. Acesso em 06/04/2020.

Assim como boa parte dos moradores de Santa Cruz, Adriana é católica. Reza o terço diariamente e tem um acervo de orações de Santos. Certa vez, no primeiro semestre do trabalho de campo, me mostrou a coleção orações, leu pra mim a de Santa Catarina, que é para “proteger de acidente, boa pra quem viaja muito, fica muito em estrada”. Na ida diária à casa de seus pais, que fica um pouco mais afastada, pela manhã e pela tardinha, ela faz o percurso rezando.

Muitas foram as conversas tecidas na casa de Adriana, especialmente na cozinha enquanto preparava o almoço. No espaço amplo, ela se revezava entre o fogão a lenha, o fogão a gás e a pia. Pela única fonte de iluminação da casa naquela hora do dia, a janela, passavam e algumas vezes se aproximavam crianças, alguns jovens, outras mulheres. As crianças e jovens geralmente para observar, logo um copo de suco ou café com biscoito era servido. As mulheres para comentar algo relacionado às práticas e situações que envolvem o cotidiano, como a lavagem de roupas no córrego, a coleta de esterco, o cultivo das hortas, sobre os jovens que estão em Diamantina na Universidade, sobre atendimentos de saúde.

Madrinha de Raquel, aos poucos Adriana foi se tornando uma referência para mim no quilombo. Foi a primeira a me convidar para adentrar em seu lar e almoçar em sua casa. Quando a equipe do Programa Saúde da Família, da prefeitura de Serro, faz atendimento na comunidade, eles almoçam em sua casa. Na primeira ocasião em que estava na escola e ocorrera esse atendimento, ela me convidou para almoçar em sua casa, mais cedo, antes de a equipe ir. Nos dias seguintes, convidou-me para acompanhá-la nas atividades de sua rotina. Por intermédio dela, fui me deslocando do espaço escolar, conhecendo as outras mulheres e adentrando nas práticas da comunidade.

Observadora e desconfiada, não a vi participar das atividades da Associação. No processo de regularização fundiária do INCRA, consta seu nome na reunião de auto definição da comunidade. Relatou-me algumas diferenças com outros moradores do território e, em função desses diferentes pontos de vista, não participa da mini granja e da horta comunitária. “Uns trabalham mais que os outros” ela explica. Diz que prefere “fazer sozinha”. Entretanto, notei uma “associação” dela com Carla e Maria no que diz respeito às atividades de coleta do esterco para revenda. Para molhar a horta, vez ou outra, Adriana se organizava com outras mulheres com quem tem mais afinidade: uma molha as duas hortas pela manhã a outra molha pela tardinha. Todavia essas diferentes formas de vivenciar as práticas do quilombo não impedem a solidariedade prestada a outras mulheres, com as quais ela não tem tanta afinidade. Em um período de seca, certa vez, Adriana afirmou “a gente tem aqui em casa (água) porque não desperdiça, mas não vou negar água pra ninguém”. Os fartos canteiros de hortaliças que ela cultivava são para consumo próprio. Ela não vende. Distribui ou troca com outros moradores.

### 2.2.2 Enilse

*Você já deve ter observado que minhas meninas me ajudam.*

Pele branca, cabelo crespo preso durante a semana. Nas festividades usa-o solto, alisado. No terceiro mês indo sistematicamente a campo, Enilse, que sempre me observava com um olhar desconfiado nos eventos escolares, me convidou para ir a sua casa. Naquela época, apenas Duda, que tinha 10 anos, frequentava a escola do quilombo. Hoje a filha mais velha estuda em São Gonçalo do Rio das Pedras e Larissa, com 6 anos, na escola de Santa Cruz.

Naquela ocasião, Enilse apresentou-me toda a sua casa e depois me colocou sentada próxima ao fogão a lenha, onde preparava o almoço. Pegou as fotos de seu casamento e me mostrou. Hoje ela tem 33 anos. Casou-se com vinte. Kursou as séries iniciais do Ensino Fundamental em Santa Cruz e as séries finais em São Gonçalo, mas não concluiu o Ensino Fundamental. Filha de Maria Rosa dos Passos e de José Onorato, é a segunda de sete irmãos. Sua mãe é irmã de Alvino, João e Anísio companheiros de Maria, Adriana e Laudelina, respectivamente. Todos eles já faleceram. Apenas uma irmã de Enilse reside em Diamantina, todos os outros em Santa Cruz. Seu marido, Ataíde, filho de D. Maria Geralda Vieira e do Sr. Juca Vieira, trabalha no garimpo e passa dois dias em Santa Cruz a cada quinze dias.

Das vezes que estive em sua casa ou passava em frente pela manhã, escutava a televisão ligada em um canal religioso católico. “Gosto de ouvir a missa”. Enilse assiste aos encontros promovidos pela EMATER que orientam o cultivo das hortas e participa da horta comunitária do território. Sua casa, de alvenaria, tem dois quartos, sala, cozinha com fogão a gás e fogão a lenha. Fica ao lado da casa de Adriana. Enilse tem o costume de lavar as roupas em frente a sua residência. Ela lava as dela e as do marido, e Duda lava as dela e as da irmã, junto da mãe. Nossas conversas, que aconteceram dentro de sua casa e também nos momentos em que ela, sozinha, ou com Duda, lavavam as roupas, versaram sobre o atendimento de saúde, a situação das meninas na escola, o marido que fica fora.

### 2.2.3 Laudelina

*Nós aprendemos com nossas mães, desde crianças, as vendo fazerem.*

Laudelina tem a pele preta, usa o cabelo alisado e preso do dia a dia e solta-o quando dos eventos no território. O alisamento do cabelo é mecânico, assim como o das outras mulheres que participaram da pesquisa: “o cabelo nós arrumamos na casa de Carla. Fazemos unha e outras coisas também. Faz sem cobrar para uma ajudar a outra. (...) Sexta feira junta um

grupinho e arruma. Hoje mesmo eu vou escovar. Carla vai vir aqui, mas eu pago. É uma ajudando a outra”. Está com 48 anos, é viúva há três anos, mãe de uma filha de 25 anos, um filho de 24, um terceiro de 15, e a quarta filha de 13. Além de ser avó de um menino de 7 anos, filho de sua primogênita. O filho e a filha caçulas, de 15 e 13 anos, estudam em São Gonçalo do Rio das Pedras, ele no Ensino Médio e ela nas séries finais do Ensino Fundamental. Derlina, como é chamada no quilombo, cursou até a terceira série do Ensino Fundamental “porque antes não havia possibilidade de continuar estudando” no território.

Laudelina se casou com Anísio, Nico, aos 19 anos, e continuou a trabalhar com a terra depois de casada: “na companhia da minha mãe eu plantava e depois de casada continuei plantando”. Filha de Alexandrina da Silva e Geraldo Pedro da Silva, é a terceira filha de quatro irmãos. Irmã de Maria da Conceição, ambas se casaram com os filhos de D. Maria Rosa Passos e Antônio Pedro da Silva, os irmãos Anísio (Nico) e Alvino.

A filha mais velha foi viver em sua companhia quando “ela não tinha nem 24 horas de nascida”. A mãe biológica morava em Diamantina, teve a criança em Santa Cruz e não quis amamentá-la. “Quando ela estava com onze meses, eu fique grávida de (filho mais velho)... aí criei os dois juntos”. “Criei os dois de colo... depois a sorte também... quando (o filho mais novo) tinha um ano e dois meses, a (filha caçula) nasceu”. A filha mais nova tem anemia falciforme e vai com frequência a Diamantina e Belo Horizonte fazer acompanhamento médico. Em sua casa moram D. Maria Rosa, sua sogra, a filha e o filho caçulas. A primogênita mora em Cláudio, MG. O neto mora com o pai no território. O filho mais velho casou-se e mora em outra casa, próxima à de sua mãe.

Derlina é católica, acompanhei-a na festa de Santa Cruz, no percurso da procissão até as festividades, próximo ao grupo escolar. Atuou na Associação Clube de Mães, em São Gonçalo do Rio das Pedras, “um projeto de apoio às famílias carentes”, onde seus filhos eram cadastrados. Cultiva horta para consumo próprio em um terreno abaixo de sua residência, cria porcos e galinhas, também para consumo próprio, e participa da mini granja. Aos finais de semana, à tardinha, joga futebol no campo que fica “do outro lado do rio”.

Nossas conversas aconteceram à beira do fogão em sua residência a partir do ano de 2017. Nossa aproximação demorou a acontecer, mas no ambiente aquecido pelo fogão a lenha, confidências e memórias eram evocadas: a morte da mãe, a morte do marido, a anemia falciforme da filha e os desdobramentos na vida escolar, o deslocamento de parte da família para Sorocaba, em São Paulo, a mudança das condições econômicas e sociais nos últimos tempos.

#### 2.2.4 Izabel

*Filho de pobre não aguenta. Só se tiver um bom emprego.*

Izabel nasceu em Santa Cruz, tem a pele branca e mantém o cabelo crespo sempre preso. Tem 49 anos e foi presidente da Associação Quilombola de Santa Cruz durante os três primeiros anos da pesquisa. Estudou no quilombo quando a escola era “do lado de lá do rio”. Filha de Laurindo Campelo e Geralda Vieira Campelo, conta que eram “sete irmãos, um morreu vai fazer um mês. Morreu com 57 anos, tem a irmã que mora em Diamantina, um na Samambaia, eu e a outra aqui. Casada com José Geraldo, o Zé, tem cinco filhos e três netos que “ajuda a criar”: Eduardo (30), pai de Cauã e Enzo; Geciane (28), mãe de Vinicius; Dione (25), Ariane (21) e Gustavo (19), que estuda em São Gonçalo. Todos moram em Santa Cruz: “tem uma casada que mora com o irmão de Cleidiane (...) do outro lado do rio. Um que está mexendo com construção ali. O outro mora no fundo de casa, perto da casa de Leticia, e os outros em casa mesmo”. Todos os filhos estudaram em Santa Cruz, “mas nem todos concluíram o ensino médio. Só a Ariane, que quer fazer faculdade. Tem interesse no curso de Nutrição, mas ainda não foi chamada”. A família de Izabel é evangélica, da Igreja Cristã do Brasil: “nós fazemos (culto) toda semana. Em casa tem de quinze em quinze dias, na casa do meu primo também e na igreja todos os domingos”.

Desde a apresentação da pesquisa, Izabel se mostrou disponível para participar. Demonstrou expectativa de que a Universidade, representada pela minha pessoa, pudesse contribuir de alguma forma com as atividades/práticas que elas desenvolvem. A mini granja, que será abordada em outro capítulo, fora criada por meio de um projeto de extensão da UFVJM. Durante o trabalho de campo, eu sempre tinha encomenda, de amigos de Diamantina, de frangos caipira comercializados por elas. Além disso, em 2017, passei a transportar para Diamantina, também, esterco coletado por Adriana e Maria. Izabel certa vez interveio e pediu que também levasse o esterco coletado por Carolina: “ela também precisa”.

Nossas conversas, além da mini granja, abordaram temas relacionados ao cultivo das hortas, os netos, os filhos, as condições econômicas e de geração de renda com que elas lidam, a participação na associação, as práticas de benzeção apesar da religião evangélica.

### 2.2.5 Maria

*Porque estudar é melhor do que trabalhar na casa dos outros*

Maria tem a pele preta, mantém o cabelo alisado sempre preso ou de touca, com exceção de quando transita fora do território ou tem alguma festa em Santa Cruz. Tem 54 anos, é viúva e mãe de três: as gêmeas Nara e Naiara de 27 e Lucas de 21. Estudou até a quarta série do Ensino Fundamental. Casou-se com vinte e dois anos com Alvino, que faleceu há onze anos. Filha de Alexandrina da Silva e Geraldo Pedro da Silva, falecidos, é irmã de Laudelina e Rosa, que moram no quilombo, e José Gonçalves, que migrou para São Paulo. Nara e Naiara trabalhavam em Diamantina, uma como empregada doméstica e outra como cuidadora. Atualmente Naiara e Lucas cursam Humanidades na UFVJM. Nara casou-se recentemente e está grávida, morando em Santa Cruz.

Maria é católica, participa das atividades da igreja e da reza do terço que acontece semanalmente. No início do trabalho de campo, apenas ela vivia em sua casa. Lucas trabalhou por um período no garimpo. Maria é muito envolvida com as demandas administrativas da Associação Quilombola, participa de todas as reuniões e é encarregada dos documentos e atas. Ela é quem cuida de todos os documentos da Associação.

Receptiva e de sorriso tímido, desde o início da pesquisa Maria se mostrou disponível para participar do estudo, interessada em compreender também esta outra mulher que passava a interagir no território. Nossas conversas abordaram temas relacionados às mortes e atendimentos de saúde de sua mãe e seu marido, ao processo de regularização das terras, ao histórico do quilombo, à sua participação na Associação, à migração de moradores do quilombo para São Paulo, à entrada e permanência dos estudantes de Santa Cruz na Universidade, às atividades desenvolvidas no quilombo por meio de parcerias com outras instituições, como ONGs e a Universidade.

### 2.2.6 Neusa

*É assim mesmo. Foice, enxada, machado. O que der para fazer a gente faz, menino não atrapalha.*

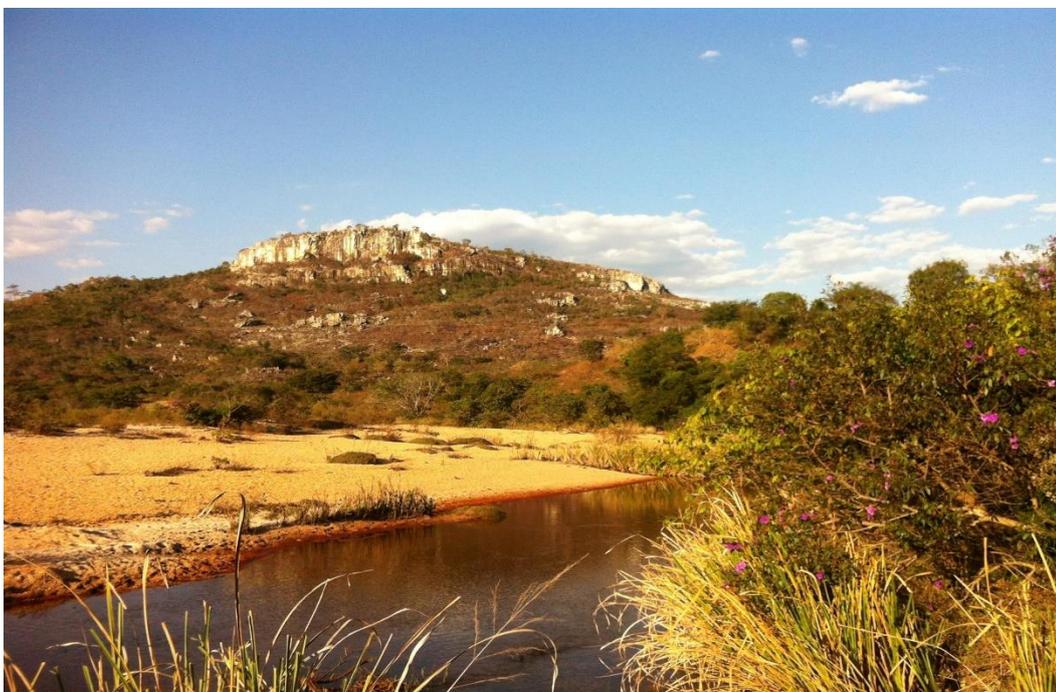
Neusa também é negra, de pele mais clara e cabelo encaracolado, sempre com um pano amarrado à cabeça. Tem 61 anos e cursou as séries iniciais do Ensino Fundamental na comunidade. Filha de Natália e José Vieira Oliveira, falecidos, tem cinco irmãos. Reside atualmente com Paulo, seu marido. No início da pesquisa, morava com o marido, o filho Adilton

(que foi candidato a vereador em Serro), a nora Eliene e o neto Breno. Hoje Adilton mora com a esposa e a criança em outra casa no quilombo. A mãe de Breno, filha de Laudelina, “foi embora” da comunidade quando ele tinha nove meses. Neusa também é mãe de Adir, casado, que mora em Belo Horizonte e tem duas filhas pequenas.

É católica, cantante e está sempre “andando” de um lugar para o outro e com um sorriso no rosto. É ativa na mini granja, levava e buscava o neto, Breno, na escola – que fica há aproximadamente trinta minutos de sua casa, na “Escadinha” – estrada de terra que liga a comunidade a Milho Verde (distrito rural de Serro). Ela “corre” Santa Cruz a “vender coisas”: perfume, roupa de cama, etc. Neusa e Laudelina (avó materna de Breno) cuidam/acompanham a criança. É também benzedeira. A entrada de sua casa, na Escadinha, é cheia de plantas. Além do fogão a lenha, presente em todas as moradias que visitei em Santa Cruz, Neusa tem um forno de barro, onde faz biscoitos de polvilho e rosquinhas. A quantidade é grande, ela não faz para vender, distribui, pois, “todo mundo gosta”. Foram temas de nossas conversas a mini granja, o cultivo da horta e as festas religiosas.

### 2.3 Contexto histórico e identidade quilombola

Imagem 7: Rio Jequitinhonha que atravessa o território de Santa Cruz



Fonte: Foto da pesquisadora.

Santa Cruz é constituída por quatro povoados: “do lado de lá do rio”, que tem uma parte chamada de Samambaia e pertence ao município de Diamantina; Santa Cruz “do lado de cá do rio”, que pertence à cidade de Serro; Boqueirão, povoado mais afastado da escola, que também pertencente a Serro, e Colônia, outro povoado mais afastado, que pertencente a Datas. Na parte que pertence a Serro, “no lado de cá”, onde me inseri e estabeleci laços, além das residências, estão localizadas a Escola Municipal (que recebe mensalmente a Equipe do Programa Saúde da Família para atendimentos à comunidade, acolhe reuniões e festas, além de algumas atividades culturais, como a roda de capoeira), a mini granja e um cruzeiro, que fica próximo do pátio da escola e é o lugar onde se encerram as procissões das festas religiosas, que normalmente têm início na outra margem do rio, na Igreja Católica. “Do lado de lá” tem lugar a igreja católica, o campo de futebol e residências. A maior parte dos moradores que vivem “do lado de lá” são evangélicos. É em um vilarejo chamado de Samambaia “lá em cima que moram os crentes”. Em Boqueirão e Colônia, há mais residências. Quando nosso ponto de referência passa a ser “o lado de cá do rio” e começamos “a sair” do quilombo no sentido Diamantina ou Serro pela estrada de terra, depois do rio e do campo de futebol, avistamos também uma fazenda antiga. Assim é dividido o território de Santa Cruz pelo olhar de quem está “do lado de cá do rio”, em Serro.

Imagem 8: Localização do quilombo entre os municípios de Datas, Diamantina e Serro



Fonte: Google Maps.

A Fazenda Santa Cruz tem suas origens relacionadas a processos de resistência e ao garimpo, ainda presente na região e nas atividades desenvolvidas pelos moradores. Conversando com moradores de diferentes gerações para tentar compreender a origem ou o mito fundador do quilombo, foi recorrente a menção à Luzia “uma de nossos antepassados”. Maria nos narra que “no tempo dos escravos” havia uma mulher chamada Luzia na fazenda que avistamos quando estamos em Santa Cruz. “Queriam abusar dela e ela não aceitou”. A mulher negra que não se submeteu aos abusos do fazendeiro, como forma de punição, foi morta e esquartejada. As partes de seu corpo foram deixadas onde se localiza o cruzeiro, retratado na imagem a seguir, ao lado da estrada de terra que dá acesso ao território.

Imagem 9: Cruz de Luzia



Fonte: Foto da pesquisadora.

Neusa também 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<sup>33</sup>.*

As cidades de Diamantina e Serro, que estão entre as mais antigas de Minas Gerais, são reconhecidas pela extração de ouro e diamantes enviados à coroa Portuguesa no período da colonização. Todo esse processo, alicerçado na escravização, cruza com a origem histórica de Santa Cruz. Maria nos conta a “história que a mãe contava”. Perto de Santa Cruz, em Leria – lugar “de onde sua mãe veio” – havia um quilombo: “contava que os escravos roubavam os animais e levava pra lá a noite”. Esse quilombo foi formado porque “as escravas ganhavam neném e os donos matavam para não dar gasto”.

Ainda pensando no âmbito das violências coloniais que definem a escravidão e da resistência do povo negro articulado ao processo histórico da região, Mota (2006) retoma uma grande rebelião ocorrida no Serro em 1864. De acordo com a autora, naquela época “se multiplicavam os quilombos em torno da mineração” (MOTA, 2006, p. 36). Mais de quatrocentas pessoas escravizadas nas lavras de diamante e nas fazendas de Serro e Diamantina no mês de outubro daquele ano, cientes de “projetos emancipacionistas” em debate no parlamento brasileiro e da guerra civil nos Estados Unidos, planejaram uma “guerra para obter a sua liberdade”.

Descrevendo diversos movimentos de lutas sociais negras durante o período da escravatura, Moura (1981), em um esforço historiográfico para compreender a história do povo negro no Brasil sob uma ótica que fosse além da “interpretação branca”, cita a revolta de 1864 e 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

<sup>33</sup> Optamos por retirar as marcas da linguagem oral das falas das mulheres na intenção de diminuir as hierarquias entre as diferentes narrativas apresentadas.

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).

Essas narrativas acerca da resistência e da escravatura, que emergem da voz das mulheres em Santa Cruz e se relacionam com os processos históricos da região, demonstram de que forma a violência colonial incidiu sobre os corpos de mulheres negras – assunto que não aparece nos estudos de Moura (1981) e Mota (2006). Outras narrativas acerca da figura de Luzia foram produzidas por Pedro Braga e sua família. Na obra “Negros pelo Vale”, que reúne a transcrição de histórias de contadores da região do Vale do Jequitinhonha, temos a seguinte versão:

#### A história da Luzia

A Luzia era iscrava do Joaquim de Paula, a cozinheira dos nego, de muita confiança do Joaquim de Paula. E tinha um dos nego que gostava muito dela, mais interessado, né? Intão, mais ela não dava ele a mínima confiança.

Um dia, o Joaquim de Paula mandô ela no Vau. Ela vei’ no Vau e ele ficô tucaino ela. Ele tava num serviço aí na vale, e intão ele quando viu ela descendo, ele vei’ isperá ela aqui nesse mato. Quando ela foi passano, ele agrediu ela, ela correu dele, ele correu atrás, chegô lá na onde tava a cruz, ela num ‘guentô mais corrê, nesse lugá ele isfaqueô ela e matô.

Aí, ele chegô lá no mei’ da turma e falô qu’ ele tinha matado. Logo um deles foi lá noticiá pro Joaquim de Paula.

O Joaquim mandô ‘marrá ele e chamô um servente da cozinha, um cativo também, e chamô ele lá no fundo da fazenda e mandô ele fazê uma cova, com tantos palmo de fundura, com tantos de cumprimento. Aí ele fez a cova. Foi lá na fazenda, chamô o Joaquim, mostrô ele se tava de acordo como ele exigia. O Joaquim disse:

– Tá, tá tudo de acordo. Mas agora cê vai lá e traz aquele nego que tá lá amarrado, qu’ é pra nós interrâ ele aqui vivo.

– O nego foi e istatalô os óio pra ele assim:

– Interra o sinhô! Eu não! Tudo que o sinhô mandô fazê eu já fiz, mas uma coisa dessa eu num faço não.

Aí, o Joaquim foi e notô a bravura do nego e temeu dele:

– Cê vem cá!

Levô ele na fazenda, pegô o caderno, pidiu ele a carta de ‘forria e falô com ele:

– Some mais ele pra nunca mais eu tê notícia, nem sonhá com vocês.

[Transcrição de Rogério Machado Caetano, a partir de narrativa oral contada por Pedro Cordeiro Braga. (SOUZA, 2014, p. 223-224)]

Na narrativa apresentada por Pedro Braga, complementada e contextualizada por seus filhos, Luzia teria sido assassinada por outros escravizados:

“Eh, eu cunhici ela (a fazenda do Delgado) há poco tempo. Inclusive foi até... foi parente mesmo que comprô essa fazenda, comprô e dismanchô, aí fizero de novo. Mais era um casarão muito bunito, casa antiga, né? (...) Tinha muitos escravo. Tinha até u`a sinhora que chamava Luzia, intendeu?, Era u`a iscrava, os escravo mesmo

mataro ela, entendeu?, nesse lajão aí, ó. Os cara bibia muita cachaça, ela vinha p'ó Vau e vortava de muda, dessa fazenda mesmo.” Depoimento de José de Evaldo Braga, gravado por Josiley Francisco de Souza, no Vau, em 2003. (...)

*Raimundo Braga:* Do casarão eu lembro, lembro do casarão. Era uma casa de dois andar, de 'sualho, 'sualhada. Casa que tinha muduras, esses trem. E lá tinha... lá foi que tinha quatozentos e tantos iscravo lá, que permanecia lá naquela fazenda lá, trabalhando im roça e no garimpo aí na região, né?

*Entrevistador:* E seu Pedro, será que chegou a conhecer algum iscravo? Alguma pessoa que foi iscrava?

*Raimundo Braga:* Pai sempre falava, né?, que andô cunhiceno vários iscravo aí. Inclusive contava história aí, de uma tal de Luzia, né? Foi isfaqueada pelo um iscravo, né? Iss'áí foi verdadeiro mesmo, isso aí foi verdade mesmo. O iscravo gostava dela e tal, e ela tava sempre 'cunteceno e tal, tal. Aí ela vei' p'ó Vau, ele cercô, assim e tal. Tem a cruz até hoje lá, cruz da Luzia. Chama cruz da Luzia, cruz da Luzia, tem essa cruz lá, nesse local lá.” (SOUZA, 2006, p. 13-14)

Dentre as narrativas que escutei em Santa Cruz acerca da figura de Luzia, não ouvi menção ao fato de Luzia ter sido morta por outro escravizado. Ademais, as narrativas de Neusa e Maria reforçam o fato de que as estruturas de opressão presentes na escravatura são circunscritas pela subalternização da figura feminina, nos auxiliando e sugerindo uma “reinterpretação da história”, tal qual propõem Spinosa (2016). Uma reflexão que nos ajuda na compreensão da violência sofrida pelas mulheres durante a escravização foi produzida por Ângela Davis:

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).

Pensando na realidade brasileira, a partir da história da criança negra, Santana (2015) menciona a alta taxa de mortalidade infantil durante a escravatura em decorrência dos poucos cuidados dispensados às mães durante a gravidez e logo após o parto. Indica o “sistema de proteção” elaborado pelas mulheres como forma de “lutar e resistir à escravidão”, tais como batismos feito por padrinhos influentes (que possibilitaria a compra da carta de alforria); batismo por outros escravizados (o que fortaleceria laços de solidariedade entre eles); infanticídio, aborto e roda dos expostos, para não verem sua descendência escravizada<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> Davis (2016, p. 208) ressalta que “abortos e infanticídios eram atos de desespero, motivados não pelo processo biológico do nascimento, mas pelas condições opressoras da escravidão. A maioria das mulheres, sem dúvida, teria expressado seu ressentimento mais profundo caso alguém saudasse seus abortos como um passo rumo à liberdade”.

Procurando alargar a compreensão acerca da formação de Santa Cruz, no dia 20 de novembro de 2019, assisti à divulgação do laudo antropológico da comunidade, finalizado em 2018 e entregue ao INCRA. Maria, que recebera e acompanhara a equipe diz que o laudo foi finalizado e apresentado na comunidade, mas a associação ainda não tem o registro escrito. Consegui localizar alguns artigos elaborados pela equipe que conduziu o processo. Com recorrência, Maria fazia menção aos professores da PUC Minas, Matheus<sup>35</sup>, do curso de Direito na cidade de Serro, e Ricardo<sup>36</sup>, da área de Ciências Sociais em Belo Horizonte, que também nos auxiliam na compreensão do contexto e histórico político de Santa Cruz.

Ambos professores participaram do projeto de Extensão Lições da Terra, uma equipe interdisciplinar que vem elaborando os laudos antropológicos dos quilombos em Serro desde 2013, em convênio com o INCRA. Professores dos cursos de Ciências Sociais, Direito, Ciências Biológicas e Arquitetura, e estudantes desses cursos das unidades de Betim e Belo Horizonte realizaram esse trabalho. Entre 2015 e 2016, a equipe se debruçou sobre os relatórios de Vila Nova e Santa Cruz (DURÃES et al, 2016).

De acordo com Leite et al (s/d), 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, S/D, p. 10)

Todo esse contexto histórico, tomando-se os aspectos trazidos pela representação da figura de Luzia e da formação de quilombos na região, é marcado pela resistência e organização frente aos processos de desumanização e violência de gênero provocados pela escravatura. Sendo assim, tratar de quilombos implica tratarmos de raça, pois a identidade negra é o eixo de representação da identidade quilombola (GONÇALVES, 2019). Vimos, no estudo de Clóvis Moura (1981), citado anteriormente, que os quilombolas da região de Serro e Diamantina eram chamados de “pessoal das matas”, em uma referência ao território, tal qual nos apontam outras pesquisas realizadas em quilombos (SANTANA, 2015; FERREIRA, 2016). Assim, a

---

<sup>35</sup> Professor Matheus Leite.

<sup>36</sup> Professor Ricardo Ribeiro.

identidade quilombola – que diz respeito a uma identidade negra – em Santa Cruz também se expressa de forma singular, em referência ao território: “somos de Santa Cruz”, frase que escutei com certa recorrência nas reuniões escolares a que assisti no quilombo, quando encontrava com as mulheres em Diamantina ou com suas filhas na Universidade.

Notei que a identidade quilombola, que é estratégica e algo que vem de fora, em Santa Cruz tem sido mobilizada e apropriada pelos moradores na busca de garantir direitos e evidenciar conquistas. Em situações específicas, para além da reunião da associação, ela tem sido exaltada e valorizada, como na postagem realizada por Raquel em uma rede social na ocasião de sua formatura

O percurso até aqui foi longo, os desafios foram muitos. O tempo foi mais extenso do que o esperado, mas eu não desisti. Hoje estou lisonjeada por **representar a minha comunidade, primeira quilombola da Fazenda Santa Cruz com ensino superior numa Universidade Pública**. De certa forma acredito que consegui influenciar minha irmã, primos e amigos a também ingressar na educação. Que eles também sejam influências para outros...

Raquel foi a primeira moradora de Santa Cruz a ingressar na UFVJM, em 2013. Só conseguiu a bolsa permanência em 2015. Atualmente, sete jovens de Santa Cruz estão na Universidade.

Esse movimento com relação à identidade quilombola que vimos em Santa Cruz e no relato de outras pesquisas é melhor compreendido dentro do contexto apresentado por Miranda e Lozano (2018), que abordam o processo de invisibilização pelo qual as comunidades negras, urbanas e rurais, passaram. Tal processo “reitera a representação de quilombos como um fenômeno extinto e situado num passado de escravidão” (p.13). Nesse sentido, os quilombos persistiram ao “apagamento simbólico e à violência da destruição material” (p. 13). Quando pensamos na identidade mobilizada pelos moradores de Santa Cruz, podemos:

conceber a identidade quilombola em meio aos dilemas do pertencimento a um determinado território material e simbólico inserido em disputas econômicas e ainda considerar o âmbito das representações sociais sobre quilombos negociadas ou contestadas. Uma identidade nem sempre reconhecida e que, portanto, é conquistada, agenciada e certamente disputada, inclusive pelo aparato científico” (MIRANDA; LOZANO, 2018, p. 198).

Nesse sentido, a noção de quilombos expressada por Nascimento (2006b) tem ressonância em nossa investigação quando pensamos nas inúmeras formas de resistência que a população negra “manteve ou incorporou na luta árdua pela manutenção de sua identidade pessoal e histórica” (p.117). Observamos, no contexto de formação das comunidades do Serro, em especial na Fazenda Santa Cruz, seja no mito fundador ou nos aspectos históricos, que

estratégias foram desenvolvidas frente à escravatura, na constituição dos quilombos em territórios específicos e na insubmissão à violência – ainda que tal insubmissão gerasse ainda mais violência, conforme referência feita à figura de Luzia.

Eliane Cantarino O’Dwyer, há 21 anos atrás, afirmava que o termo quilombo vinha assumindo novos significados, não só para a literatura especializada, como também para grupos, indivíduos e organizações para designar a situação de segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil. O’Dwyer (1995, p. 2) destaca que o termo não se referia a grupos isolados ou de uma população homogênea, consistia “em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio”. Indo ao encontro da legislação publicada em 2003, de que trataremos no próximo parágrafo, O’Dwyer (2007) menciona 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 que marcam seu lugar em um universo social determinado.

O artigo segundo do Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, define que são consideradas comunidades remanescentes de quilombos os grupos étnico-raciais que se auto reconhecem tendo trajetória histórica própria, relações territoriais específicas e marcas da ancestralidade negra relacionada à resistência e opressão histórica vivenciadas por esses grupos. A Sociedade Brasileira de Antropologia define a população quilombola como grupos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos em um determinado lugar (BRASIL, 2009).

Percebemos, então, que, quando nos remetemos ao termo quilombo, são diferentes as possíveis associações referentes aos aspectos políticos, jurídicos e sociais. Acrescentamos, pois, que a noção de quilombo não deve ser entendida como algo estático, ahistórico e universal. Tampouco aspectos referentes à diáspora africana, ao racismo, à ancestralidade e à territorialidade podem ser desconsiderados de modo a persistir a lógica de apagamento, invisibilização e subalternização desses sujeitos. Faz-se importante não imobilizar e naturalizar o que é referente a quilombo ou quilombola, abarcando as variadas e controversas formas de produção cultural, social, política e econômica desses sujeitos (MIRANDA, 2016).

Atualmente, temos registros de comunidades remanescentes de quilombos em 24 entes federados brasileiros, sendo que a maior concentração ocorre nos estados do Maranhão, da Bahia, de Pernambuco e de Minas Gerais. A maior parte dessas comunidades concentra-se na região nordeste, fazendo de Minas Gerais 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 regulamentou a titularização das terras (BRASIL, 2009).

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 auto reconhecimento de diversas comunidades, e do incentivo do Programa Brasil Quilombola (PBQ), aconteceu um expressivo aumento no número de povos que se identificam como sendo quilombolas: 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 2.197 comunidades reconhecidas oficialmente pelo Estado brasileiro. Em quatro anos, de 2009 a 2013, temos, assim, um crescimento de mais de 60% de comunidades reconhecidas como quilombolas. Hoje, de acordo com dados publicados no site da Fundação Cultural Palmares<sup>37</sup>, em Minas Gerais, são 381 comunidades reconhecidas e, no Brasil, 3271.

---

37 [http://www.palmares.gov.br/?page\\_id=37551](http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551) Acesso em 17 de Abril de 2019.

## CAPÍTULO 3

### **VINHA DUAS ME AJUDAVA, EU TAMBÉM IA LÁ: A COLETIVIDADE COMO EIXO DE ENTENDIMENTO DAS RELAÇÕES NO QUILOMBO**

A coletividade foi um aspecto que se evidenciou na experiência do trabalho de campo, assim como ressaltado na literatura que trata sobre quilombos (SANTANA, 2015; DE PAULA, 2014; MIRANDA et al, 2018). Essa coletividade emerge entre as mulheres que acompanhamos, pautada em relações de cooperação tal qual apresentadas na literatura produzida sobre e por mulheres negras (STACK, 2012; COLLINS, 2016; DAVIS, 2016). Nesse capítulo pretendemos analisar as diferentes atividades agenciadas pelas mulheres, articulando o referencial teórico sobre a maternidade e as práticas culturais desenvolvidas na comunidade relacionadas com a coletividade e a territorialidade. Quais atividades são desenvolvidas pelas mulheres? De que maneira? Como o cuidado com os filhos e filhas comparecem nessa atuação?

#### **3.1 Aqui é tudo uma família só: maternidade e relações de parentesco no território**

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”, me disse Izabel logo no início da vivência do trabalho de campo. “Clarindo, Vieira e Silva” foi o que me respondeu, certa vez, Maria, quando perguntei 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 e as relações que os moradores da comunidade estabelecem com quem passa a conviver no território. Numa das conversas, Maria conta sobre a nova funcionária da escola que finalmente chegou:

**Maria:** A cantineira daqui agora é de São Gonçalo. O marido dela está com a intenção de construir dois cômodos, porque quando ela estiver muito cansada não precisa ir embora.

**Paula:** E o pessoal vende assim?

**Maria:** E o marido dela é gente boa. Já trabalhou aqui com projeto social... A Izabel ficou de arrumar para ela um pedaço. Na verdade, nem poderia. Quando estudamos o relatório antropológico foi explicado, porque, quando o Inkra passar, eles mandam embora. (...) **mas ela já é do lugar mesmo** (...).

Nesse sentido, concordamos com Oyeronke Oyewumi (2010) quando afirma que 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).

Ajudando-nos a pensar sobre outros modos de compreender as relações com os laços de parentesco e a maternidade, Oyewumi (2010) traz elementos da cultura africana ao afirmar que, na maioria dessas culturas, a maternidade é definida como uma relação com a descendência, não como uma relação sexual com um homem. Tendo como referência a sociedade Ioruba do Sudoeste da Nigéria, a autora apresenta um tipo diferente de organização familiar. A família tradicional ioruba:

(...) pode ser descrita como uma família sem gênero. Não tem gênero porque os papéis e categorias de parentesco não são diferenciados por gênero. É significativo, então, que os centros de poder dentro da família sejam confusos e não tenham especificidade de gênero. Como o princípio fundamental da organização dentro da família é a antiguidade baseada na idade relativa, e não no gênero, as categorias de parentesco codificam a idade e não o gênero. Antiguidade é a classificação social das pessoas com base em suas idades cronológicas. Assim, as palavras *egbon* referem-se ao irmão mais velho e ao irmão mais novo, independentemente do sexo. O começo da idade é dinâmico e fluido; ao contrário do gênero, não é rígido ou estático (OYEWUMI, 2010, p.31).

Oyewumi (2010) fazendo uma análise das palavras em ioruba para se referir ao parentesco, destaca o termo *omoya*:

(...) que literalmente significa filhos de uma irmã “madre-ventre”. Devido à matrifocalidade de muitos sistemas familiares africanos, a mãe é o eixo em torno do qual as relações familiares são delineadas e organizadas. Consequentemente, *omoya* é a categoria comparável na cultura ioruba com a irmã nuclear na cultura branca americana. As relações entre irmãos do mesmo ventre, como as irmãs da família nuclear, baseiam-se na compreensão de interesses comuns decorrentes de uma experiência compartilhada. A experiência comum que une a *omoya* à lealdade e ao amor incondicional é a barriga da mãe. A categoria *omoya*, ao contrário da irmã, transcende o gênero (OYEWUMI, 2010, p. 32).

Nesse sentido a pesquisadora destaca a importância conferida à maternidade, na sociedade ioruba, como instituição e como experiência em cultura:

*Omoya* também transcende a casa; porque primos matrilineares são considerados como irmãos do útero e são percebidos como mais próximos um do outro do que irmãos que compartilham o mesmo pai e podem até mesmo morar no mesmo lar. *Omoya* coloca uma pessoa em um grupo socialmente reconhecido e enfatiza a importância das relações mãe-filho delineando e ancorando o lugar de uma criança na família; portanto, essas relações são primárias, privilegiadas e devem ser protegidas acima de todas as outras (OYEWUMI, 2010, p. 32-33).

Oyewumi (2010) nos interroga acerca da dificuldade em transpor conceitos do feminismo branco, hegemônico para a análise de contextos e realidades africanas, que, acrescentamos, se torna inviável também para o contexto de quilombos, pois o fato de as categorias de gênero – ocidentais – serem apresentadas “como inerentes à natureza (dos corpos)” produzem dicotomias, lógicas binárias referentes ao que é atribuição do masculino e do feminino. Como evidenciaremos no quarto capítulo, entre as mulheres de Santa Cruz se expressa uma outra lógica de organização interna entre os membros da família, que é compreendida como extensa, a divisão e a atribuição ao que é referente ao masculino e ao feminino também se expressa de maneira diferente ao se expressa na “lógica ocidental”.

Nesse sentido, apesar de termos concordância com Badinter (1981), referência nos estudos sobre maternidade, ao considerar que tal fenômeno é uma construção social e histórica, a autora nos fornece um campo epistemológico que parte de aspectos históricos da sociedade europeia assentada no patriarcalismo, uma teorização desenvolvida sob vieses filosóficos e psicanalíticos incapazes de tratar dos impactos do colonialismo e do racismo na vida das mulheres negras, ainda mais em contexto de quilombos. Seguindo essa linha de raciocínio, ainda que Scavone (2001, p. 48), pesquisadora brasileira, compreenda a maternidade como um “fenômeno social marcado pelas desigualdades sociais, raciais/étnicas, e pela questão de gênero que lhe é subjacente”, é importante compreendermos a maternidade em Santa Cruz dentro de uma perspectiva racializada.

Isso não quer dizer que compreendemos Fazenda Santa Cruz como um território matriarcal. Collins (2016) e bell hooks<sup>38</sup> (2018) nos apoiam na compreensão do contexto de produção e na desconstrução do “mito do matriarcado”. A primeira afirma que a teoria do matriarcado buscava “ridicularizar mães negras fortes”, distorcendo visões acerca das mulheres negras que desempenham papéis centrais na socialização das próximas gerações, visto que essas mulheres “contradizem visões patriarcais das relações de poder da família” (COLLINS, 2016, p.104), colocando em evidência a produção dessas mulheres em seus papéis de mães, professoras, músicas e pastoras.

Nesse horizonte, bell hooks (2018) enfatiza que a relutância do patriarcado branco em aceitar uma relação que produzia mais simetria – entre homens negros e mulheres negras – forjou “o mito do matriarcado”:

Os cientistas sociais do sexo masculino formularam teorias do poder matriarcal das negras para darem uma explicação fora do comum para o papel independente e

---

<sup>38</sup> bell hooks, escrito com iniciais minúsculas (tais como utilizaremos ao longo da tese), é o pseudônimo escolhido por Gloria Jean Watkins, teórica feminista negra estadunidense.

resoluto que as negras exerciam na estrutura familiar negra. À semelhança dos seus antepassados que eram donos de escravos, os acadêmicos racistas agiam como se as negras que desempenhavam o papel de mães e sustento econômico exercessem uma acção original que requeria uma nova definição, apesar de não ser raro muitas brancas pobres e viúvas exercerem esse duplo papel. No entanto, rotulavam as negras como matriarcais – título em que nada descreve com exactidão o estatuto social das negras na América. Nunca existiu nenhum matriarcado nos Estados Unidos.

Na mesma altura em que os sociólogos proclamavam a existência de uma ordem matriarcal na estrutura familiar negra, as negras representavam um dos grupos com maior carência social e económica na América, e o seu estatuto não se assemelhava em nada ao de uma matriarca. (HOOKS, 2018, p. 121)

hooks (2018) apresenta o argumento, o qual partilhamos, de que o termo matriarca demanda uma ordem social na qual as mulheres exercem poder social e político, situação que não se aproxima à condição das mulheres negras ou de todas as mulheres norte-americanas nos dizeres da autora. Na configuração da sociedade matriarcal, a mulher tinha quase sempre garantia económica, propriedade, além de adotar um papel de autoridade no governo e na vida doméstica, diferente do que fora observado no contexto analisado pela autora:

(...) mesmo em lares monoparentais, as mães negras podem chegar a delegar a responsabilidade do “homem” nos filhos rapazes. Em alguns lares monoparentais sem a presença de um homem, aceita-se que um amigo ou namorado adopte um papel decisório. Poucas negras, mesmo em casas sem a presença de um homem, se veem a si mesmas adoptando um papel “masculino”. Em paralelo, na via política norte-americana, poucas negras exerceram poder decisório. É verdade que, nos nossos dias, se veem mais negras na arena política do que em alguma vez na história, mas proporcionalmente à população de negras o número é relativamente pequeno. (...) muitos traços que os antropólogos dizem caracterizar a estrutura social matriarcal se assemelham aos direitos e regalias que as feministas tentam conquistar. Um desses traços da sociedade matriarcal era o controlo total que as mulheres tinham do corpo. (...) muitos outras características comuns às sociedades matriarcais que em nada correspondem a padrões de comportamento comuns às negras. (HOOKS, 2018, 124-125)

Analisando as relações estabelecidas pelas famílias negras, hooks (2018) critica o quadro analítico branco patriarcal que compreendia:

(...) a independência, a força de vontade e a iniciativa das negras como um ataque à masculinidade dos negros. O sexismo cegava-os para os óbvios benefícios, tanto para negros quanto para negras, de as negras adoptarem um papel activo na criação dos filhos. Defendiam que o papel activo exercido na vida familiar negra, ao mesmo tempo enquanto mães e provendo sustento, tinha privado os negros do seu estatuto patriarcal no lar. E usava-se este argumento para explicar a grande quantidade de lares governados por mulheres, partindo-se do princípio de que os negros tinham abandonado o seu papel na criação dos filhos por causa das negras dominadoras, cujo domínio era atribuído ao facto de serem o sustento económico enquanto os negros estavam desempregados. (HOOKS, 2018, p. 127)

Logo, tais particularidades presentes no contorno das famílias negras circunscrevem em simultâneo a agência das mulheres negras ao atuarem de forma central em processos de

socialização no interior da família (COLLINS, 2016), contudo não provoca uma reorganização social em que as mulheres desempenham papéis sociais e políticos, tal como expresso pelo matriarcado (HOOKS, 2018).

A nós cumpre também perceber como tais lógicas do contorno social, que, muitas vezes, se apresentam de forma binária, interpelam a noção de família e territorialidade e podem ser melhor compreendidas se considerarmos o contexto diaspórico. A lógica de parentesco ioruba apresentada por Oyewumi (2010), referenciada no início desta seção, apesar de também ser inviável para pensarmos a realidade estudada, nos auxilia a alargar a compreensão de que existem outras lógicas de parentesco e arranjos familiares em África<sup>39</sup>. Nesse sentido, acredito que pensar nessas noções de parentesco e família desveladas pelo contexto de campo (“aqui é tudo uma família só”) em diálogo com o contexto de diáspora nos ajuda a entender a lógica de agência que se observa na maternidade das mulheres quilombolas que acompanhamos.

Retornando a Davis (2016), observamos que, durante o período colonial, negras e negros escravizados “aderiram” às normas que regulavam os arranjos familiares “dominantes”, porém de modo diferente das famílias brancas. Essa noção de família, construída na diáspora, em certa medida, representava a tentativa de manter a humanização. Nas palavras da autora, “a vida doméstica tinha uma imensa importância na vida social de escravas e escravos, já que lhes propiciava o único espaço em que podiam vivenciar verdadeiramente suas experiências como seres humanos” (DAVIS, 2016, p. 29).

Nesse caminho, pensando na divisão sexual do trabalho doméstico naquele período, Davis (2016) faz uma análise que indica a simetria entre homens e mulheres negras:

Enquanto as mulheres cozinhavam e costuravam, por exemplo, os homens caçavam e cuidavam da horta. (...) Essa divisão sexual do trabalho doméstico não parece ter sido hierárquica: as tarefas dos homens certamente não eram nem superiores nem inferiores ao trabalho realizado pelas mulheres. Ambos eram igualmente necessários. Além disso, ao que tudo indica, a divisão do trabalho entre os sexos nem sempre era rigorosa; às vezes, os homens trabalhavam na cabana e as mulheres podiam cultivar a horta ou mesmo participar da caça (DAVIS, 2016, p. 30)

Pensando de que maneira tais apontamentos apresentados pela autora podem se reverberar ou transformar considerando os efeitos do racismo e do sexismo no quilombo, destacamos uma outra situação do trabalho de campo: a “reunião para comemorar o dia dos pais”<sup>40</sup>, que aconteceu na escola do território. A reunião, que contou com a presença de mais

<sup>39</sup> Ifi Amadiume (1987) também nos apresenta um estudo antropológico destacando como se dá a organização familiar e as relações entre masculino e feminino em outra realidade africana.

<sup>40</sup> Agosto de 2016.

mães do que pais – das 15 crianças, havia 9 mães e 5 pais; entre elas Enilse –, estava marcada para as nove horas da manhã e só teve início quando souberam o porquê de uma das crianças e sua família, que moram em Boqueirão, não terem chegado. Dada a distância do lugar, uma das mães, moradora de Colônia, fez contato telefônico para ter notícias. Cabe destacar que o acesso a telefone é extremamente limitado na região, apenas duas operadoras de celular têm sinal em lugares bem específicos perto da escola – em cima de uma pedra, ou em um cantinho perto da cozinha.

Imagem 10: Reunião em comemoração ao dia dos pais



Fonte: Foto da pesquisadora.

Com o decorrer do tempo, percebi que isso é comum Santa Cruz. Existe a hora marcada, do relógio, mas o tempo de Santa Cruz é outro. Um tempo que não exclui quem faz parte, compondo essa noção de família e de coletividade entre quem partilha o mesmo território. Ademais, a presença de mais mulheres do que homens na comemoração do dia dos pais nos instiga a compreender de que forma se dão as relações de “gênero” no território. Uma das crianças que fora acompanhada da mãe levou a carteira de identidade do pai e a deixou em cima da mesa durante toda a comemoração. Nesse dia, uma das mães, ao entrar na sala de aula e cumprimentar outra mãe, disse “Bom dia Antônio, Luiz tá aqui<sup>41</sup>”, fazendo referência ao próprio corpo<sup>42</sup>. A professora abriu a reunião dizendo que “há mães que são pai e mãe todo dia”. Diante do que fora observado em outras situações de campo e das considerações apresentadas acerca

---

<sup>41</sup> Os nomes foram modificados.

<sup>42</sup> Luiz não fora à reunião.

das famílias negras no contexto diaspórico apresentado por Collins (2016), Davis (2016) e hooks (2018), perguntamo-nos de que maneira e em quais situações<sup>43</sup> o sexismo se faz presente no território<sup>44</sup>.

### **3.2 Trocando hora entre nós para dar conta da roça: práticas de trabalho desenvolvidas entre as mulheres**

As atividades relacionadas à agricultura familiar têm grande expressão nas narrativas das mulheres em “Santa Cruz do lado de cá”, conforme também foi observado e apontado nas pesquisas de Gusmão (1994), Soares (2012), Costa (2017), Santos (2018).

Entrelaçando maternidade e trabalho, Neusa nos explica que

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, que foi tecida em conjunto com as outras mulheres que se dispuseram a participar da pesquisa, Laudelina elucidada que “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 exemplifica esse movimento que ocorre desde a geração de Neusa aos dias atuais: “Outro dia eu troquei com Cida. Ela me ajudou fofar minha horta e eu a ajudei na dela”. Esse movimento protagonizado pelas mulheres negras quilombolas de Santa Cruz de “trocar hora” transcende a lógica capitalista, estabelecendo uma lógica de trabalho assentada na cooperação e solidariedade entre mulheres que conjugam atividades laborais relacionadas à terra, aos afazeres domésticos e ao cuidado com as crianças.

Levando em consideração o fato de que “não existe uma cultura das mulheres negras que seja homogênea; existem construções sociais das culturas das mulheres negras que juntas formam a sua cultura” (COLLINS, 2016, p. 111), nos interrogamos se o movimento de “trocar hora” produzido na agência das mulheres de Santa Cruz poderia ser compreendido dentro do que Collins (2016, p. 111) nomeia como irmandade *sisterhood*: “um sentimento solidário de

<sup>43</sup> Assuntos que serão retomados no capítulo 5.

<sup>44</sup> Durante as *conversas*, situações relacionadas ao alcoolismo dos maridos emergiram nas narrativas de Laudelina, Maria e Adriana.

lealdade e ligação com outras mulheres, decorrente de um sentimento compartilhado de opressão”. A autora recorre 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 mulher grávida ou amamentado, e como se ajudavam quando o companheiro morava/trabalhava em fazendas distantes.

Prosseguindo, pensando nas relações estabelecidas entre terra, território e mulheres, ainda que alguma/s dela/s não se encontre/m vinculada/s aos projetos “comunitários”, como a horta por exemplo, notamos que esse trabalho pode ocorrer também de forma coletiva. Em outra conversa, Laudelina nos informa que saiu “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 mulheres compartilham a mesma faixa de terra. E, para além disso, mesmo tendo “saído da horta comunitária”, o sujeito que agencia a relação de trabalho estabelecida com a instituição que é de fora do território e que gera renda é coletivo: “no ano passado<sup>45</sup> **nós** vendemos para o PNAE, 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”. Todavia raça, classe e cultura se entrecruzam, produzindo a realidade de atraso de pagamentos e da remuneração, que é insuficiente frente às despesas de transporte das verduras que elas cultivam. No ano anterior à conversa com Laudelina, Izabel havia apontado que ia “começar receber do PNAE agora<sup>46</sup>. Em Datas já estão recebendo e aqui não. (...) não estamos recebendo as verduras”, evidenciando a relação de subalternização expressa na diferença de tratamento entre os agricultores familiares de Datas e os de Santa Cruz. A seguir uma fotografia da horta comunitária.

---

<sup>45</sup> 2017.

<sup>46</sup> 2017.

Imagem 11: Horta comunitária



Fonte: Foto da pesquisadora.

Tal situação de subalternização deve ser compreendida também pensando nas relações de trabalho em uma perspectiva histórica. Neusa e Adriana rememoram fragmentos acerca de um passado que marcou suas existências, nos trazendo apontamentos sobre a imbricação entre raça e classe, que reverbera a partir do processo de escravatura. Neusa, em referência ao passado diz que “a gente tinha que trabalhar em troca de alimento. Eu lavava roupa para os outros em troca de carumbé de mandioca, não tínhamos nada” e Adriana acresce que

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 nos trazem elementos acerca de um trabalho pesado e que não era remunerado, que se dava em troca de condição mínima de sobrevivência: o alimento. Sobre esse aspecto, Davis (2016) explica que a grande dimensão que o trabalho ocupa nos dias atuais na vida de mulheres negras é fruto da reprodução de um padrão estabelecido durante os primeiros anos da

escravidão, em que 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 difundido no século XIX, que exaltava o papel das “mulheres” como “mães protetoras, parceiras e donas de casa amáveis para seus maridos”, não se aplicava, portanto, ao contexto das mulheres negras. Nessa perspectiva, destaca que:

A postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas. (DAVIS, 2016, p. 19)

Em consonância, bell hooks (1995) também sinalizava e denunciava a posição de subalternidade à qual foi submetida a mulher negra desde o processo de escravização, reverberando na atualidade. Nos dizeres da autora, o sexismo e o racismo criaram o imaginário de uma representação da mulher negra no qual esta é vista como uma “presença feminina natural orgânica” para “servir aos outros”. Em publicação recente, bell hooks (2018) também retoma como a mulher negra fora explorada na condição de trabalhadora agrícola – como os homens:

os negros não foram forçados a adoptar um papel que a sociedade colonial norte-americana tinha por “feminino”, mas as negras foram forçadas a adoptar um papel “masculino”. As negras faziam trabalhos agrícolas ao lado dos negros, mas poucos ou nenhuns negros serviam com as negras na família branca. (...) Ainda que nas comunidades africanas as africanas cativas trabalhassem no campo, eram tarefas vistas como prolongamento do papel feminino de uma mulher. As africanas transplantadas depressa perceberam que eram consideradas, pelos negreiros brancos, homens “substitutos” (HOOKS, 2018, p. 49-50).

Outro elemento importante trazido por esta autora à discussão que fazemos diz respeito à diferença entre resistência e transformação. bell hooks (2018) explica que, 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). Prevalcia o argumento de que “as negras, apesar de serem oprimidas, conseguem escapar ao impacto danoso da opressão por serem fortes” (HOOKS, 2018, p. 24). Nesse sentido, se faz importante destacar que os processos de resistência à subalternização protagonizados pelas mulheres não necessariamente implicam em ultrapassar a opressão vivida nas interações que se estabelecem fora do território.

### 3.3 *Eu ajudava cuidar dela: práticas de cuidado*

Conforme fora observado, posto que no quilombo a noção de família envolve o estabelecimento de uma lógica de relação de “com-vivência” com as pessoas que moram em Santa Cruz, as mulheres também agenciam atividades relacionadas ao cuidado com filhos e filhas e outros membros da família, alinhavando uma rede em torno da maternidade.

Neusa e Laudelina, avós paterna e materna, respectivamente, de Breno, logo no início do trabalho de campo se apresentaram como potenciais sujeitos da pesquisa pois “cuidam de Breno”, já que “a mãe dele não mora em Santa Cruz”, visto que inicialmente eu havia planejado desenvolver a investigação junto às mães de crianças em idade escolar no território. Esse “cuidado familiar” também comparece nas atividades que Laudelina desenvolve todos os dias com D. Maria Rosa, sua sogra, mãe dos maridos de Maria e Laudelina e avó de Enilse. D. Maria Rosa, que mora com Laudelina há mais de trinta anos, é uma das moradoras mais velhas de Santa Cruz. Próxima dos noventa anos, não toma remédios, mas tem horários controlados para as refeições e consultas médicas regulares, quando vai acompanhada de Laudelina.

Imagem 12: Dona Maria Rosa. A moradora mais velha de Santa Cruz



Fonte: Foto da pesquisadora.

Enilse também é mãe de duas crianças: Duda, que vi estudar na escola e agora prossegue em São Gonçalo, e Larissa, que vi ingressar na turma de Educação Infantil do território. Cumpre destacar tal lógica do “cuidado compartilhado” entre as mulheres de Santa Cruz em duas festividades de que participei: a Festa de Santa Cruz e a Festa de Santo Antônio.

A Festa de Santa Cruz acontece anualmente no mês de Setembro, no segundo final de semana. Uma celebração religiosa com culminância no sábado à noite. Neusa nos informa que:

a Festa de Santa Cruz mesmo, minha avó falava que começou a fazer ele lá naquele pequeno morro do Capricobra, que é ali. Aquele morro alto lá. Lá que era o cruzeiro da Festa de Santa Cruz. Aí eles foram modificando depois, (...), mas as festas lá era só cachaça, reza e eles dançar. Não tinha instrumento, eles batiam carumbé. (...) Batia carumbé um no outro pra poder esse povo dançar, (...), como diz fulano “naquele batuque”, (...) isso aí que eu alembro que minha vó falava. E o mais era cavaquinho, bater colher uma na outra. Elas punham a colher assim, pra bater colher assim, pra poder fazer música. Uns batendo pandeiro, daqueles pandeiros feito de couro de boi e o reco-reco que eles faziam de bambu, hoje em dia eles ainda usa ele ainda pra festa de catopê ... no Serro. (...) Depois que os novos foi chegando.... meu tio mesmo tocava cavaquinho, tio Bilitão. Ele danava a tocar cavaquinho. Bilitão, o tio de mamãe... ele tocava cavaquinho e o povo dançava lá com.... não tinha vela, não tinha lamparina, (...)? O povo lumiava pra clarear era aquelas candeias. Eu alembro que mamãe tinha uma, que foi da mãe dela. Era uma candeia assim ó: ela tem um bico assim parecendo um bico de bule. (...) E colocava o pavio de algodão, enchia de azeite pra lumiar. (...) Pra clarear. E os novos hoje não sabe disso, (...). E o povo ia dançar lá na casa de tio Bilitão, que era lá naquele lajeado lá. Lá esse povo ia dançar. Durante o dia eles iam pro meio do mato, cortavam aqueles paus de candeia, lascava ela bem fininha e fincava na parede pra poder lumiar pro povo dançar, dançava com uma candeia acesa.

No ano de 2016, cheguei em Santa Cruz à tarde e acompanhei o movimento de preparação para a festa entre as casas de Adriana, Letícia (a mãe de Raquel) e Enilse. Uma família “do lado de lá do rio”, onde fica a Igreja, foi a festeira. A festa tem início na igreja que fica na outra margem do rio Jequitinhonha. Algumas mulheres vão mais cedo para rezar o “ofício”, conjunto de rezas cantadas. Entretanto, como poucas pessoas conseguiram chegar cedo, o “ofício” aconteceu depois da missa. Depois da celebração realizada na Igreja Católica, fomos para a casa dos festeiros para o lanche. A seguir, em procissão, atravessamos o rio. Velas nas mãos vão iluminando o caminho. Voltamos para a frente de uma casa próxima à escola, a cantoria inicia e o mastro é erguido. A família de Vera se ofereceu para ser a festeira no ano seguinte. Foguetes. O forró inicia no pátio da escola, onde há algumas barraquinhas com comes e bebes para serem vendidos.

Setembro ainda é período de estiagem e é quando a água em Santa Cruz fica bem escassa. Alguns riachos onde as mulheres lavam as roupas 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), chegaram à casa de Letícia para que Raquel e Amanda (filhas de Letícia) trançassem os seus cabelos. Não percebi nada previamente combinado. As crianças chegaram e as duas moças começaram a trançar os cabelos das meninas enquanto Enilse se arrumava na casa dela. Em outra situação do trabalho de campo, Adriana informou que “quando tem festa elas (as crianças) saem pedindo os outros mesmo, porque as mães não têm tempo”. Enilse, Laudelina, Maria e Adriana estavam com os cabelos soltos, alisados, diferente do dia a dia, quando estão com os cabelos amarrados e/ou com touca. Esse relato está diretamente relacionado à tese que defendemos nesta investigação, quando pensamos na relação entre maternidade e práticas culturais. Raquel e Amanda não são mães, mas desenvolvem uma atuação materna que vai ao encontro das afirmações escutadas ao longo da pesquisa: “Aqui é tudo uma família só”.

Imagem 13: Cabelo de Duda trançado por Raquel



Fonte: Foto da pesquisadora.

No ano de 2017, a Festa de Santo Antônio foi celebrada em uma casa em localização mais afastada, depois de Colônia, zona rural de Datas. Era uma terça-feira. Cheguei ao quilombo por volta das dezessete horas. Adriana me esperava com o jantar pronto, que tinha esquentado para marido e filhos antes de sair. Fomos para a festa Adriana, eu, Vera, seu marido Lalado (a cavalo), Rodrigo, A\* L\* (12) e R\* (8) – filhos de Carolina –, Duda (8) – filha de Enilse – e Jane (15) sua sobrinha. Mais de uma hora de caminhada. À noite. Percorremos trilhas

e lapas do cerrado com a iluminação de uma lanterna e dos celulares. Passamos por Colônia. Atravessamos o rio. No percurso encontramos uma cobra. A cobra termina sua travessia e passamos a seguir. Rodrigo e Jane foram à frente com as crianças. Mais atrás Vera, Adriana e eu. Chegando à festa, em uma casa no meio da roça. Havia um pátio cheio de bandeirolas. Vimos as moradoras de Colônia que também estavam por lá. Fomos recebidos com pão de doce com manteiga, biscoito de polvilho caseiro, suco, refrigerante e café para esquentar do forte frio, era junho e o inverno começava a se anunciar. Acompanhei as mulheres que entraram na sala para rezar o ofício junto ao altar que estava preparado. As crianças ficaram brincando no pátio. Os homens ao redor da sala, perto das portas de entrada e do corredor que dá acesso para a cozinha e da janela. Depois da reza, foguetes. Foram servidos doce de leite e doce de mamão, feitos no fogão a lenha. A seguir, depois da reza, Adriana e Vera chamam todos. Acabou a reza, é preciso parar a comilança, hora de reunir as crianças (que foram sem os pais) e voltar para casa já que “amanhã tem escola”. Todas as crianças levaram doces para os irmãos e mães que não foram à festa.

Pensando nesse “cuidado familiar”, que vai adquirindo um sentido polissêmico e se referindo tanto aos laços de parentesco, à maneira como a família é entendida em Santa Cruz, quanto às agências realizadas pelas mulheres e que são tidas como habituais e comuns, Adriana também anuncia o processo de cuidado da irmã e da mãe, falecidas recentemente, da sobrinha – filha da irmã falecida que hoje reside com ela – e do pai

A irmã “morreu com problema de desmaio. Ficou em coma doze dias em Diamantina. Os médicos já não davam nenhuma esperança. Mas ela recuperou, veio para casa... eu ajudava cuidar dela, fazia comida, trocava fralda”. Adriana cuida da rotina de duas casas, a sua e a de seus pais, que moram na “Escadinha”. Vai até lá três vezes ao dia: para preparar o café e dar os remédios aos pais, preparar o almoço e, à tarde novamente para preparar o jantar e dar os remédios. Enquanto faz esse trajeto, ela conta, vai rezando.

Embora tenhamos uma outra noção de família em Santa Cruz, o conceito de *cuidado* apresentado por Hirata (2010), que circunscreve o entendimento acerca do trabalho que diz respeito a toda a sociedade e que, por sua vez, diz respeito aos membros da família, nos auxilia a compreender e identificar as atividades realizadas pelas mulheres. A autora especifica que o trabalho de *cuidado*, tradicionalmente realizado por mulheres no âmbito da família, é um trabalho que diz respeito a toda a sociedade, apesar de executado principalmente por mulheres. Analisando as atividades que as mulheres protagonizam no quilombo, identificamos diferentes

formas de atuação relacionadas ao trabalho<sup>47</sup> – com forte ênfase na relação com a terra, conforme a tabela a seguir:

Tabela 3: Atividades relacionadas ao trabalho realizado pelas mulheres

<b>Mulher</b>	<b>Idade</b>	<b>Escolaridade</b>	<b>Número de filhos</b>	<b>Número de Netos</b>	<b>Atividades relacionadas ao trabalho doméstico e ao cuidado no âmbito da família, à participação política<sup>48</sup> e geração de renda<sup>49</sup>.</b>
Neusa	61	Séries Iniciais do Ensino Fundamental	2	3	Reside com o marido. Cuida de Breno (neto). Participa das atividades da igreja católica, da mini granja, da horta, vendedora autônoma.
Izabel	47	Séries Iniciais do Ensino Fundamental	5	3	Reside com filhos e marido. Cuida do neto. Presidente da Associação Quilombola. Participa das atividades da igreja evangélica, da mini granja, da horta.
Enilse	30	Séries Finais do Ensino Fundamental	2	---	Reside com as duas filhas, o marido que vai em casa um final de semana a cada 15 dias. Participa das atividades da igreja católica, da horta.
Adriana	45	Séries Iniciais do Ensino Fundamental	3	1	Residia com o marido 50 e Jane (sobrinha). Cuida dos pais <sup>51</sup> que são idosos. Vende lenha, esterco, corante e tempero. Participa das atividades da igreja católica e da horta.
Maria	54	Séries Iniciais do Ensino Fundamental	3	---	Mora sozinha. Participa das atividades da igreja católica, da horta, coleta e vende esterco, tesoureira da Associação Quilombola.
Laudelina	49	Séries Iniciais do Ensino Fundamental	4	1	Reside com os dois filhos mais novos. Participa das atividades da igreja católica, da horta, mini granja, criação de porcos.

Fonte: Elaborada pela autora

Essa tabela nos ajuda na compreensão das atividades relacionadas ao trabalho manifestadas também no “cuidado familiar” e desenvolvidas pelas mulheres que acompanhamos. Cabe destacar que, em Santa Cruz, a coletividade, que é anunciada pela territorialidade, encontra-se também imbricada de maneira singular nas noções de família, nas

<sup>47</sup> No capítulo 4, abordaremos o trabalho das mulheres na Mini Granja, que surge num contexto relacionado com a interação com a Universidade.

<sup>48</sup> No capítulo 5, abordaremos a atuação das mulheres na esfera política, da Associação.

<sup>49</sup> As duas atividades relacionadas à geração de renda durante a pesquisa foram a agricultura familiar, tratada neste capítulo, e a mini granja, que será analisada no capítulo 4 por envolver relações com a Universidade.

<sup>50</sup> O marido de Adriana faleceu em março de 2019.

<sup>51</sup> A mãe de Adriana faleceu em julho de 2018.

atividades de renda – em especial a agricultura familiar – e nas relações de cuidado, nos oferecendo chaves para o entendimento da realidade da comunidade e do processo de maternidade.

Pensando na produção do conhecimento acerca das categorias “trabalho produtivo e trabalho reprodutivo”, Aguiar (2017) argumenta sobre a necessidade de considerar a família ou o grupo social no qual as mulheres estão inseridas. Portanto, se faz necessário repensar tais categorias a partir de uma perspectiva feminista que abarque os saberes locais, uma vez que estes encontram-se relacionados e nos auxiliam na compreensão da sociedade global. Por meio dessas considerações e das reivindicações dos diferentes movimentos de mulheres presentes no Sul, 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)

Voltando nosso olhar para a especificidade da situação da mulher negra no Brasil, Gonzalez (1981) destaca seu direcionamento para diferentes tipos de trabalho desde o período da escravatura. Atividades relacionadas ao domínio do campo (plantação de cana, de café) até o trabalho doméstico. Enfatiza a contribuição dessas mulheres negras tanto em revoltas, fugas e formação de quilombos quanto com o ato de “educar seus filhos dentro do espírito antiescravagista, anticolonialista e antirracista” (GONZALEZ, 1981, p. 4). Dentro desse contexto, cita o que denomina de “função materna” exercida pela “mãe preta” como uma forma de “resistência passiva”:

Ela foi criando uma espécie de “romance familiar” cuja importância foi fundamental na formação dos valores e das crenças do nosso povo. Conscientemente ou não, ela passou para o brasileiro branco as categorias das culturas negro-africanas de que era representante. (GONZALEZ, 1981, P. 4)

As considerações de Aguiar (2017) acerca do entendimento da categoria trabalho e de Gonzalez (1981), que descreve a atuação laboral da mulher negra abarcando suas diferentes nuances, nos ofertam pistas para a compreensão da realidade estudada em Santa Cruz. Voltando à tabela, deparamo-nos com uma dificuldade em categorizar o que é trabalho produtivo ou improdutivo, visto que todas as atividades desenvolvidas pelas mulheres perpassam a apresentada noção de “cuidado familiar” e o trabalho. Ambos são constituintes daquele modo de ser/estar naquele território. Visto, conforme Gonzalez (1981), que o ato educativo também

compõe essa gama de atividades realizadas pelas mulheres, questionamos e abordaremos no capítulo seguinte: como se dão as relações educativas no território? Quais os percursos educacionais das mulheres? Quais as possíveis relações entre escolarização, maternidade e a trajetória das mulheres?

## CAPÍTULO 4

### ***ESTUDAR É MELHOR DO QUE TRABALHAR NA CASA DOS OUTROS: RELAÇÕES EDUCATIVAS DO/NO TERRITÓRIO***

Neste capítulo pretendemos retomar os percursos escolares das mulheres e descrever como se dão as relações entre a escola e a comunidade, demonstrando a agência das mulheres e como os/as estudantes e as mães se relacionam com essa instituição. Ainda pensando nas relações educativas, a presença da Universidade no território emergia com frequência na fala das mulheres ao longo do trabalho de campo. Foi por meio dessa interação que surgiram projetos de geração de renda, como a mini granja – muito frequente na organização das atividades das mulheres –, o ingresso de estudantes da comunidade na UFVJM, além do autorreconhecimento como quilombolas. Como a Universidade vai se aproximando do território? Quais os ganhos e as perdas a partir dessa interação?

Neste capítulo, assim como no seguinte, optamos por trabalhar com citações/falas extensas das mulheres. Cientes das várias possibilidades de análise, reforçamos tal escolha uma vez que tais relatos são o que elas nos têm a dizer. Intentamos que, a partir do registro desses dizeres, outras possibilidades de análise e olhares possam emergir em diálogo ou por outras pessoas interessadas nessa temática.

#### **4.1 *Eu estudei até o quarto ano só: percursos escolares***

Neusa, Izabel, Adriana, Maria e Laudelina, com idades entre quarenta e cinco e sessenta e um anos, cursaram as séries iniciais na escola do território “quando a escola era do lado de lá”, diz Izabel. Já Enilse, de trinta anos, além de frequentar a escola do quilombo, deu continuidade aos estudos no segundo segmento do Ensino Fundamental na escola situada no povoado de São Gonçalo do Rio dos Pedras, sem, contudo, completá-lo. As narrativas que serão apresentadas por Laudelina e Adriana devem ser analisadas considerando aspectos relacionados à história da educação brasileira e, mais especificamente, à educação de mulheres negras e quilombolas. Dados do IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada –, da publicação “Retratos das desigualdades de gênero e raça no Brasil – 1995-2015”, desvelam que, apesar da escolarização de pessoas adultas ter avançado, no que se refere ao acesso à educação nos últimos anos, as diferenças entre os grupos sociais perpetuam-se

Entre 1995 e 2015, duplica-se a população adulta branca com 12 anos ou mais de estudo, de 12,5% para 25,9%. No mesmo período, a população negra com 12 anos ou mais de estudo passa de inacreditáveis 3,3% para 12%, um aumento de quase 4 vezes,

mas que não esconde que a população negra chega somente agora ao patamar de vinte anos atrás da população branca. (IPEA, 2017)

Nesse sentido, Nascimento (2006a) assinalava que, em nosso contexto, a educação representa um elemento de pressão dos grupos subordinados em busca de melhores condições de vida e ascensão social. Todavia, tendo em consideração um passado patriarcal, colonial e escravagista que reverbera cotidianamente em nossa sociedade, os avanços educacionais são limitados e recentes na população negra. Embora os dados estatísticos registrem uma diminuição frente às desigualdades educacionais, “a recíproca não foi idêntica quanto à população negra e mestiça, menos ainda em relação à mulher negra” (NASCIMENTO, 2006a, p. 105), tal qual nos revelam os dados do IPEA.

Pensando nas relações de gênero e no acesso da população feminina negra à escola pública elementar no Brasil, Almeida e Alves (2011) tiveram como sujeitos de pesquisa mulheres negras que, nas décadas de 50 e 60, foram a primeira geração a ter o direito de frequentar a escola em suas famílias. As autoras destacam a política pública educacional implementada especialmente nos centros urbanos, que permitiu condições educacionais às mulheres que participaram da pesquisa. Os relatos de Laudelina e Adriana nos ajudam a pensar em que contexto tais políticas chegam em territórios que são marcados pelas condições de raça e classe. Qual infraestrutura era disponível? Como se dava a formação docente para atuar naquele território? Quais as estratégias e as formas de agência utilizadas por essas mulheres?

Laudelina afirma que estudou

a terceira série do grupo, porque antes não havia possibilidade de continuar estudando... era uma casa que servia de escola, ali onde Vera mora que nós estudávamos. As professoras tinham só quarta série, depois estudamos com Luiza do Vau, e já era do outro lado do rio, mas foi por pouco tempo. Foi esse estudo simples mesmo. (...) Porque pelo menos não somos analfabetos... conhece e entende as coisas. No tempo dos meus pais era pior. (...) ela (se referindo à mãe) também estudou com uma professora que tinha aqui, ela lia, sabia ensinar muito bem. Não tinha estudo como o de hoje, mas sabia ler e escrever.

Adriana conta que

não tivemos oportunidade de estudar longe. Eu estudei até o quarto ano só (...) sabe onde Vera mora? Perto do Cruzeiro? Estudamos lá e ali onde Cláudia mora. Perto da casa de Cleidiane. Nós não tínhamos nem roupa para vestir direito, nem caderno. Tinha que escrever até na folha de banana. (...) Não tinha o material que tem hoje... escrevíamos na folha de banana (...) era gostoso o tempo de escola, mas não tínhamos o material necessário. Um ia passando folha de caderno para o outro. Hoje tem sobrando e não valorizam, estudavam de qualquer jeito. (...) Eu gostava de ir (para a escola), mas tive que parar para trabalhar e ajudar meu pai. Tudo que a gente arrumava era para ajudar em casa.

Adriana relata que seus pais não sabem ler e escrever e que, naquela época, nem em São Gonçalo do Rio das Pedras havia a possibilidade de continuar estudando.

Por meio de memórias individuais que se conectam em memórias coletivas, as seis mulheres que participaram da pesquisa afirmam, em diferentes momentos do trabalho de campo, que estudaram “numa casa que servia de escola”, revelando a existência e importância dessa instituição educativa no território, ainda que houvesse a ausência e/ou negligência de políticas públicas. Nos relatos de Laudelina e Adriana, percebemos, ainda, que a formação da educadora era de mesmo nível da formação que ofertava: o ensino primário. Laudelina, Adriana, Neusa e Izabel fazem parte da primeira geração que teve acesso à escolarização primária, uma vez que Laudelina nos diz que sua mãe aprendeu a ler e a escrever com uma “professora que sabia ler”.

Outro ponto que ganha menção em nossa análise está relacionado à estratégia, a agência citada na fala de Adriana, que menciona: “escrevíamos na folha de banana (...) era gostoso o tempo de tempo de escola, mas não tínhamos o material necessário. Um ia passando folha de caderno para o outro”. Notamos a condição adversa, precária, no que diz respeito à materialidade necessária para os estudos, o imprevisto ao “escrever na folha de banana”, material disponível no território, e, mais uma vez, a noção de coletividade quando se afirma que “um ia passando folha de caderno para o outro”.

Refletir sobre essa coletividade expressa no território<sup>52</sup> nos remete a pensar no processo da diáspora africana, compreendida para além do sentido de reivindicar um local de origem, do deslocamento do contexto africano, tomando por referência a análise de reconfigurações e cruzamento de trajetórias e práticas de diáspora, sem negar o aspecto conflituoso e violento de negociações como adverte Gilroy (2017). Dentro desse contexto, entendendo a cultura como prática desconfortável, perturbadora, que conjuga a sobrevivência e a complementaridade (HALL, 2013), a fala de Adriana nos apresenta pistas que indagam sobre diferentes formas de cooperação e coletividade presentes entre as pessoas do quilombo.

#### **4.2 *Era uma casa que servia de escola: escola do/no território***

Vimos, nas narrativas das mulheres, que a escola do/no território era um espaço de origem informal, “uma casa que servia de escola”. Inicialmente era “do lado de lá do rio” e, atualmente, com a doação de parte do terreno por uma moradora, foi construída uma estrutura

---

<sup>52</sup> Na próxima seção, abordaremos as noções de território e territorialidade que se manifestam na comunidade.

“no lado de cá”. A escola atual, denominada Escola Municipal Epaminondas de Moura e Silva, foi construída depois de instituída a Associação dos moradores, que, posteriormente, também foi responsável pela solicitação da edificação do banheiro e da oferta de merenda escolar ao município. As mulheres mais velhas, como Neusa, relatam que frequentavam uma “escola chamada de Casa Grande”, do “outro lado do rio”, provavelmente a Fazenda que avistamos antes de chegar ao quilombo.

O nome faz referência a um dos prefeitos de Serro. Maria diz que não sabe o porquê desse nome. Disse que esse prefeito

veio aqui falou que tinha conseguido o recurso para os poços artesanais nas comunidades quilombolas, oito mil reais para cada comunidade (...) veio aqui falar comigo. Foi lá na horta falar comigo que tinha conseguido o recurso, que não sei o quê, não sei o quê e ia abrir os quatro poços artesanais, um pra cada comunidade quilombola... ah tá... ficou nós esperando. E se nós cobrava, falava "Ah o dinheiro ainda não chegou na conta, ah não sei o quê, ah não achamos o engenheiro, ah não conseguimos fazer projeto" aí vai, um dia nós fomos... depois nós fomos no gabinete dele: “então hoje ele desce ou nós sobe lá” aí como tava falando que ele subiu, ele mandou o substituto dele, um tal de Alver Lucas. "Não gente, não precisa ficar assim não porque o dinheiro já tá na conta" olha pro cê vê, "metade do dinheiro já tá conta, já vai começar os trabalhos dos poços artesanais, já vai começar a abrir " eles tinham vindo aqui e tinha marcado, (...), que ia abrir esses poços. Ele falou assim "não precisa ficar assim não, hoje até foi liberado o recurso meu, metade tá na conta da prefeitura e nós vamos fazer," mas quem disse que eles estavam falando a verdade? Ficou nós esperando e ele apareceu? Não, não apareceu não. Aí passou mais dois anos, aí o povo cobrava de novo, "Ah agora o dinheiro não dá mais não porque esse dinheiro ficou parado, não dá pra fazer mais não, perdeu o valor. Agora só dá pra fazer pra comunidade que for sorteada". Aí foi e sortearam Baú e Ausente, Santa Cruz não foi sorteada.

Em frente à escola, no território aberto como pátio, há uma árvore. As crianças brincam nesse espaço e interagem com outros adultos que passam por lá, além das profissionais que atuam na instituição, durante o recreio. Em 2016 trabalhavam na escola a professora que é da comunidade, reside no distrito do Vau e dorme na escola de segunda a sexta-feira, e uma auxiliar de serviços gerais, que também é moradora do quilombo. A partir de 2017, a educadora recebeu mais uma colega de trabalho, uma professora que não residia em Santa Cruz<sup>53</sup>. Ainda em 2017, a auxiliar de serviços gerais teve que sair da escola pois não era concursada “eles me falaram que tem que seguir a lista do concurso... e eu fiquei longe... das pessoas daqui que fizeram eu fiquei na frente”. Em outra situação da pesquisa de campo, Maria comenta a situação:

porque agora ela não é mais. Mudou tudo. (...) Podia estar na escola ainda, faz dó, mas não tem jeito. (...) Não tem jeito, se a pessoa teve pontuação maior ela é chamada.

<sup>53</sup> As aulas das crianças ficaram concentradas no período matutino.

Tem que ser seguido. Igual Eliene, filha de Vera. Eles a efetivaram no Baú. (...) está lá agora. Tem que ir de moto porque é longe. (...) o marido que leva.

Entretanto, o/a auxiliar de serviços gerais concursado/a não chegou a Santa Cruz. Diversas vezes presenciei as duas professoras se organizando entre a docência, a limpeza da escola e a preparação da merenda das crianças. A imagem a seguir nos mostra a professora varrendo o pátio da escola e a antiga auxiliar de serviços gerais<sup>54</sup>, que, embora tenha realizado o concurso, não conseguiu assegurar a vaga na escola do território onde mora e trabalhara anteriormente.

Imagem 14: Dora varrendo o pátio da escola



Fonte: Foto da pesquisadora.

Concebendo esse território como espaço-tempo vital de toda a comunidade de homens e mulheres, e ainda como espaço-tempo de inter-relação entre o mundo natural que o circunda (ESCOBAR, 2015), na escola são acolhidas diferentes atividades de interesse da comunidade: festas religiosas, de casamento, reuniões (da associação quilombola, do grupo de mulheres envolvido com a mini granja) e roda de capoeira. Além disso, uma vez por mês, o espaço serve de abrigo para que a equipe do Programa Saúde da Família da prefeitura de Serro

---

<sup>54</sup> Segurando uma sacola.

(médico, enfermeira, técnico de enfermagem, agente comunitária e, eventualmente, estagiários) possa realizar atendimento aos moradores. Trocas de receitas, consultas, encaminhamentos para exames ou serviços especializados em Serro, vacina e distribuição de remédios são feitos no espaço improvisado da escola. O médico faz atendimentos individuais em uma das salas de aula e a enfermeira na outra sala/quarto da professora.

Pensando nessas inter-relações estabelecidas no território, certa vez, à tarde, quando estava dirigindo para voltar a Diamantina, me deparei com Neusa, que iria subir o morro “do lado de cá do rio”, levando no carrinho de mão um saco de ração para os pintinhos da mini granja. Ela disse “Que dó que encontrei com você só agora. Você tinha que tá era subindo o morro”, se referindo ao fato de eu estar indo em direção a Diamantina, não ao quilombo. Diante dessa situação, virei o carro e colocamos o saco de ração no porta malas, e subi em direção à casa de Neusa, que fica na “Escadinha” – lugarejo que fica a trinta minutos a pé da escola. No meio do caminho, próximo da escola e da mini granja, Izabel acenou pedindo que parasse o carro. Perguntou se eu poderia levar Carolina e R\* ao hospital em Diamantina. R\* havia brincado de “lutinha” no dia anterior com Ian (o neto da professora, que também estuda no território) e seu pênis estava sangrando, além de sentir dor ao urinar. Quando voltei da casa de Neusa, Izabel me informou que não era mais necessário levá-los, pois precisavam de alguém que os levasse e esperasse para trazer de volta.

Os moradores da comunidade que não dispõem de transporte próprio (a maioria), caminham até o distrito de Vau para pegarem o ônibus e se deslocarem à sede de Diamantina, quando necessário. O transporte público, pago, é oferecido uma vez por dia, indo para Diamantina pela manhã e retornando ao final da tarde. Alguns (poucos) moradores que dispõem de carro ou moto eventualmente prestam serviços de transporte (remunerados) a outros moradores que precisam se deslocar às cidades<sup>55</sup>. Perguntei se havia alguém disponível para fazer isso e Izabel respondeu-me que o filho de Neusa faria, pelo preço de 120 reais, dinheiro que Carolina “tiraria das compras”. Em outra situação do trabalho de campo, Maria nos explica que, para se deslocarem para Diamantina, pagam “trinta reais pra ir e trinta reais para voltar. (...) carro cheio, se pegar o carro por conta é mais caro, agora se pegar com passageiro é mais barato”.

Indaguei a Izabel se alguém da comunidade se importaria, se haveria algum mal estar caso eu os levasse e trouxesse de Diamantina. Diante da resposta negativa, fui com Carolina e

---

<sup>55</sup> Laudelina explica sobre o preço desse transporte no ano de 2018 “é caro. Agora já está cobrando cento e cinquenta reais. Levei meu irmão outro dia doente e pagamos esse valor. Depois (filho mais velho) chamou também para levar a esposa e pagou esse valor.

R\* primeiro até o Vau, na casa da professora Dora<sup>56</sup>, pois o menino havia se machucado durante o período de aulas e a professora iria acompanhá-lo na ida ao hospital. Chegando em Diamantina, o hospital estava em greve, com horário de atendimento reduzido. Enquanto eu estacionava o carro, Dora e Carolina passaram com R\* pela triagem. Dora comentou com os atendentes que a criança se machucou na escola e que era professora da “área rural em Santa Cruz”. Em menos de quinze minutos a criança foi chamada. Quando o médico chamou pelo nome do garoto, Carolina, a mãe disse: “*pode ir Dora*”. Dora chamou Carolina para ir junto e a mãe apontou para um cartaz afixado na recepção, reforçando os dizeres do mesmo: “só pode entrar um acompanhante”. Carolina e eu aguardamos, em silêncio, na recepção. Pouco tempo depois Dora saiu com a criança, o diagnóstico – fimose – e uma receita. Fomos até a farmácia onde Dora comprou a pomada. Passamos em uma padaria para Dora comprar pão e voltamos em direção ao Vau. Depois de sairmos da área urbana de Diamantina, no início da estrada, encontramos com o ônibus que vinha de Diamantina sentindo Milho Verde. Dora pediu que as deixasse na estrada pois terminariam de chegar na condução.

Naquele dia, ao voltar do pronto atendimento, tentei me aproximar, conversar mais com Carolina. Mas a conversa se restringiu a ela me responder que, assim como as outras mulheres de Santa Cruz, também cultivava horta e que participou durante um tempo da mini granja, mas pediu para sair. Ela me perguntou quanto eu iria cobrar por tê-los trazido e levado de volta à Santa Cruz. Eu disse que não cobraria. Na próxima vez que fui ao quilombo, cheguei até a porta de sua casa e a chamei, queria saber como ela e o filho estavam, mas ninguém atendeu. Nas vezes seguintes não vi Carolina em Santa Cruz, apenas seus filhos: A\* L\* e R\*, que estudavam na escola.

Tal episódio nos mostra como a professora negra quilombola se articula para garantir que a criança tenha o atendimento assegurado, embora o hospital estivesse em greve e houvesse outras pessoas que chegaram antes aguardando o atendimento: “somos da escola rural, de Santa Cruz. A criança se machucou no período de aulas”. Essa atuação vai ao encontro da constatação do estudo de Silva (2018a), que desenvolveu sua dissertação de mestrado junto a professoras quilombolas. A autora observa que docentes quilombolas lidam cotidianamente com enfrentamentos sócio raciais, políticos e territoriais, na defesa de seus direitos. Ademais, nos interroga acerca de como são construídas as relações entre a comunidade escolar e a professora, que, nesse caso, também é do território. O que existe de singular na escola do/no território?

---

<sup>56</sup> Era sexta-feira e, aos finais de semana, Dora fica em sua casa no Vau.

Referência no campo de estudos da interculturalidade brasileira, Candau (2016) aponta que já existem, nos sistemas educativos em nosso país, “experiências insurgentes” que abarcam outros paradigmas escolares relacionados à forma de organização curricular, aos espaços e tempos, ao trabalho docente, às relações com as famílias e comunidades. Salienta, ainda, as práticas coletivas “a partir de um conceito amplo e plural de sala de aula (...), mas essas experiências permanecem periféricas, não são adequadamente visibilizadas, nem fortemente apoiadas” (CANDAU, 2016, p. 807). Analisando as relações entre família e escola e o episódio relatado, a atuação da professora pode nos fornecer um indício da presença de práticas coletivas e insurgentes dentro e fora do território.

Outra prática presente no cotidiano escolar que acompanhei diz respeito à questão da merenda. Embora seja uma escola localizada em território quilombola, alimentos enlatados eram enviados para o lanche das crianças. Sem descartar o alimento que era enviado, a educadora e a auxiliar de serviços gerais, juntamente com as crianças, cultivavam uma horta no fundo da escola. Além disso, presenciei a educadora solicitando aos pais que enviassem frutas que colhiam em casa para serem compartilhadas durante o lanche. Na próxima seção, trataremos sobre as relações estabelecidas com as instituições escolares.

### ***4.3 Junta com colegas, um passa para o outro o que sabe: estratégias de resistência no ambiente escolar***

Como se dão as relações entre as mulheres com filhas e filhos e a instituição escolar? Considerando a tensão entre a instituição educativa e as singularidades do território quilombola, conforme salientado anteriormente, buscamos neste tópico descrever de que maneira Laudelina, Adriana, Izabel e Maria lidam com, atuam nas diferentes instituições que ficam fora do território quilombola, a escola em São Gonçalo do Rio das Pedras e a UFVJM, localizada em Diamantina.

Laudelina conta que acompanhava as crianças ajudando

na leitura e a fazer continhas, agora o que eu não estudei eu não conseguia. Agora os mais velhos eu não ajudei. (...) (o filho mais velho) não tinha dificuldade, pegava tudo nas aulas, já chegava em casa com o dever pronto. E (filha mais velha) estudou menos. Estudou até a oitava série e foi para Diamantina trabalhar. Começou a fazer supletivo, mas não deu conta de continuar porque trabalhava em casa de família e também tinha a cabecinha pior. Agora é que ela está fazendo curso de veterinária, na cidade onde ela mora com o marido. (...) ela deu bastante trabalho, porque brigava demais. Pelo fato de ser filha adotiva os colegas a insultavam, diziam que a mãe era cachaceira. Agora os outros três eu não tinha reclamação.

Sobre os filhos mais novos, Laudelina nos desvela uma das estratégias utilizada pelo caçula e outros moradores do território quando vão estudar em São Gonçalo: “junta com colegas, um passa para o outro o que sabe”. Laudelina comenta que “aqui nós já ensinamos os meninos desde pequenos a ajudar o outro. Apesar de a filha caçula preferir “fazer sozinha” as tarefas de casa, pois “perdia muitas aulas por causa das viagens a Belo Horizonte”, ela “ajuda a Ana Flávia<sup>57</sup> com as tarefas, porque agora ela está estudando em São Gonçalo aí a mãe pede para ajudá-la (...) como elas estudam no mesmo horário (nome da filha mais nova) ajuda como pode porque tem as tarefas dela também”.

A caçula tem anemia falciforme e as aulas acontecem no turno manhã no distrito vizinho. O ônibus, que só vai até “o outro lado do rio”, pega as crianças e adolescentes às seis horas da manhã. Laudelina conta que “quando está rasiño assim eu a deixo ir e quando está mais fundo eu levo. Mas está atravessando porque ficar sem estudar é pior.” Em 2017, quando a filha mais nova iniciou os estudos em São Gonçalo, o horário das aulas foi alterado para o turno da tarde, em função dela, todavia “no meio do ano a professora (...) precisou de alunos para completar a turma, assim ela mudou para manhã porque precisava da matéria... quando está chovendo eu não deixo ir.”

Todos os filhos de Isabel estudaram em Santa Cruz e depois foram para a escola em São Gonçalo,

(...) mas nem todos concluíram o ensino médio. Só a Ariane que quer fazer faculdade. Tem interesse no curso de nutrição, mas ainda não foi chamada. Diz ela que quer fazer BHU<sup>58</sup> porque não tem dom pra ser professora. Para fisioterapia tem seis na frente dela, e na lista de nutrição tem sete. (...) ela está esperando. Porque tem uma amiga dela que estava no terceiro lugar e como muitas desistiram ela foi para o primeiro lugar, já foi chamada. Mas acho que esse ano não chama Ariane mais não. (...) Para fazer particular se tiver um emprego fixo até que dá para tentar. (...) filho de pobre não aguenta. Só se tiver um bom emprego (...) precisa comer, vestir e comprar material.

Adriana nos relata que

(...) ia sempre às reuniões. Agora a Jane que ficou mais difícil acompanhar por causa dos horários das reuniões que coincidem com o horário de dar minha mãe remédio. Se fosse aqui (a escola) daria, mas o ônibus sai cinco horas (da tarde) aí fica difícil. Nunca tive reclamação dos meus meninos. Vou ver com Jane... eu falo para ela também formar e arrumar um emprego.

Só os filhos concluíram o Ensino Médio:

<sup>57</sup> Ana Flávia é cadeirante e faz fisioterapia com regularidade, o que a leva a faltar a algumas aulas.

<sup>58</sup> Bacharelado Interdisciplinar em Humanidades.

Bruno formou. Como oito anos de idade ele já me acompanhava para o Campo Alegre, tirava bagaço do engenho (...) Depois ficou lá, terminou os estudos e foi para Belo Horizonte (...) foi com os filhos do cara que ele trabalhava. Arrumou um emprego, se deu bem com o patrão (...) Terminou o terceiro ano aqui (São Gonçalo do Rio das Pedras). E trabalhando durante o dia e estudando durante a noite. (...) ele ia e voltava a pé. Ficava na fazenda que ele trabalhava.

Pergunto se a Fazenda onde Bruno trabalhava era longe da escola, Adriana diz que “não, só era estrada fechada, mata de um lado e do outro. Diego também formou. Ele terminou no CESEC<sup>59</sup>, por causa de uma prova”. Trabalhava como servente de pedreiro em Diamantina. Já Denise, que se mudou para Diamantina depois de casada, “estudou só até o nono ano. Ela é doida para trabalhar em casa de família igual a mim, não trabalhei em outra coisa a não ser como doméstica e sem carteira assinada. Eu grávida dela trabalhava em Campo Alegre<sup>60</sup>”.

Maria também nos conta acerca de como se dão as relações raciais fora do território e como pensa que a instituição escolar atua:

Eu tinha uma sobrinha moreninha... minha sobrinha, ela é bem moreninha de cabelo pretinho, aquele cabelão que bate cá, aí ela não gostava das pessoas brancas que ela falava que, porque ela era diferente, sabe? Aí ela falava que tinha vergonha de ficar perto das pessoas brancas que ela achava que era diferente. Denise de Adriana aqui mesmo, quando ela tava crescendo (...) ela falava só assim "naquela (casa) não vou<sup>61</sup>, aquelas meninas são muito brancas". Pedro Henrique de Sônia também é assim "Ah, mãe, eu não gosto de gente branca não, cê tá vendo que eu sou diferente deles" (...) é porque eles se sentiam diferente, (...), se sentia que eles eram muito diferentes das outras pessoas porque eles eram preto e as outras pessoas eram branco, só que não tem isso, mas na época eles não sabiam, (...)... hoje em dia não... é tudo já esclarecido, nas escolas ensina, (...)... já é tudo mais diferente. Denise de Adriana tinha uma implicância com gente branca falava assim "Não, mãe, não vou, que as meninas são muito brancas não vou perto delas não". Que pensa assim eu sou preta e elas são muito branca. Então quer dizer assim, não por maldade, ela achava que ela era diferente, o tanto que as outras iam achar ela diferente delas, não é nem por mal, é porque fica olhando diferença de pele, de cor. É uma bobajada, mas infelizmente, existe. Lucas falava assim "Mãe não gosta de mim porque eu sou preto" eu falava "Desde quando eu sou branca? Eu nunca fui branca", ele falava "É sua semelhança, tá vendo essas meninas, as meninas são mais claras do que eu" porque as meninas são mais claras e ele é mais moreno, bem moreninho, então ele falava assim que é porque as meninas eram mais claras. "As meninas são pretas do mesmo jeito", tudo filha de preto como é que vai ser branca, (...) Falei com ele "Não existe isso não, todo mundo é igual, preto e branco são do mesmo jeito". "Ah é porque cê fica adulando elas", "Eu não adulo ninguém não!". Mas aí até ele entender. (...) Ele também e ele é mais moreninho, é da cor do pai dele, e elas é mais minha cor que do pai delas. Aí ele fica naquela implicância. Agora até que ele tá parando com essas bobagens, (...), tá estudando, parando com essas bobajadas, mas é só pra implicar eu. Minha sobrinha já nasceu moreninha, do jeito que ela nasceu ela é até hoje, tipo assim tem menino moreno que nasce clarinhos depois fica moreno, (...), ela já nasceu moreninha e a menina dela já nasceu clarinha, a filha dela já é clara e o cabelo pretinho, até cortou todo porque não dava conta de pentear o cabelo dela vinha cá na bunda assim, ai ela tinha que fazer aquele cocão e deixar, só que ai ela disse que trabalhava, cuidava do menino não tava

<sup>59</sup> CESEC é o Centro Estadual de Educação Continuada, escola semipresencial faz parte da Rede Estadual de Educação, destinada a jovens e adultos que não concluíram a escolarização básica.

<sup>60</sup> Distrito próximo de São Gonçalo do Rio das Pedras.

<sup>61</sup> Refere-se à casa de uma família fora do território quilombola.

dando conta de cuidar do cabelo, cabelo dá trabalho, tem que lavar, (...), tem que pentear na hora de sair a peça, aí nós trabalhava, cortou o cabelo dela tudo, ela falou "oh tia eu não aguento, como é que vou pentear um cabelão desse pra mim sair, tia, eu saio numa correria, tem jeito não.

Atualmente, sete jovens de Santa Cruz estão na UFVJM. Maria nos conta acerca do processo de organização dos documentos para que eles tenham acesso à bolsa permanência quilombola, permitindo se manterem na cidade e se dedicarem integralmente à vida universitária:

pega o documento, que é o título, (...), quilombolas que sem ele também não consegue fazer... pega esse título, pega assinatura, aí pega mais um monte de documento que tem. Eles vão levar esses documentos e xeroca os documentos do pai e da mãe e esses documentos da associação, sem os documentos da associação eles não fazem não. (...) Fica guardado é comigo, os documentos é comigo. Agora o título mesmo é a pessoa, aí tá tudo (todos os moradores do quilombo) com o mesmo título, (...) por exemplo, vai fazer uma ficha lá, negócio da agricultura familiar, renda pra escola, da agricultura familiar... aí foi fazer essas fichas sempre tem esse título, porque (tem) prioridade comunidade quilombola ... mas daí tem que provar que é, não basta só falar, aí tem que levar esses título pra lá. Só que essas meninas levou o ano passado (o título de reconhecimento da comunidade) e o professor tinha explicado muito que não pode perder nem passar pra mão de terceiros (...), mas elas foram e esqueceram. Aí (vice-presidente da Associação) tava junto, (vice-presidente da Associação) foi e pegou. Mas só que o título estragou... porquê? Porque as meninas da faculdade lá de Diamantina plastificaram ele num plástico muito grosso, aí a letra começou a passar pro plástico. (...) Nossa, estragou tudo. Eu tinha conversado com o professor Matheus, ele falou assim "não era" ... eu falei assim "não era"... mas só tinha esse (documento)... todo mundo precisando, (...), agora como é que fala que não ia dar... precisava do original. Aí passou... (Vice-presidente da Associação) foi disse que Elizabete tinha esquecido, só que ele foi e pegou e guardou. (...) Eu falei assim "Oh gente, eu fiz no dia que cês pediram, eu xeroquei os documentos todos dei vocês só as cópias, e você não levou o original porque já tava estragado", eu falei "oh gente não leva o original não" já fui e pedi pra xerocar pra mim "cês leva só os xerox só"... "Ah não, tem que levar original porque eles não vai acreditar, não sei o quê"... Levou. Levou e não deram falta que sumiu também não.... Aí voltaram e tá lá todo mundo quieto, "Gente cadê o documento?", "Ah não tá comigo tá com fulano" eu perguntava o outro "Ah não é comigo é com o outro", eu não quero saber, eu só sei que vocês consumiram ele. "Vai procurar lá no lugar que cês deixou (...) como é que fala meu Deus do céu o lugar que mexe com nota (...) Cartório! "Algum lugar cês deixaram". Tava com um medo doído. (...) Aí passou, quando foi (vice-presidente da Associação) elas estavam lá doídas procurando, (...), aí (vice-presidente da Associação) foi e falou com elas que tinha guardado! Tá com ele lá, mas ele não deu mais não, ele falou que tava tudo estragado.... Aí eu fui pedir na época pra passar pro professor Mateus (...) Nayara passou mensagem pra ele, aí ele mandou pra ela, pelo WhatsApp, pelo celular. E esse outro (documento) foi pra lá... daqui a pouco vai chegar tudo aqui pedindo título, eu vou mandar eles buscar, não vai demorar pra eles chegar aqui não. O menino de Gentio vai entrar pra faculdade, lá já pra ele entrar semana que vem, ele deve vim aqui essa semana ainda, semana que vem acho que dá pra ele entrar, porque é a partir do... que terminasse esse período, (...), deve ser depois do dia 17.

Maria relata que, durante processo de reconhecimento, nem todos os moradores da região quiseram se associar, ficaram em dúvida sobre a questão da terra coletiva. Entretanto,

devido ao ingresso desses estudantes na Universidade, uma dessas famílias pediu para se associar.

Notamos, nessas narrativas apresentadas, o investimento para que filhas e filhos permaneçam e prossigam estudando, tal qual assinalado na revisão de pesquisas sobre “Maternidade e Quilombo” no capítulo inicial desta tese (SANTOS, 2012; NUNES, 2013; FERREIRA, 2016; BELLO, 2017; XAVIER, 2017; FERNANDES, 2018). Evidenciamos também, no que diz respeito ao aspecto geracional, como as moradoras do território vão se educando e criando estratégias para romper e avançar na escolaridade.

Como dito, nenhuma das seis mulheres completou o Ensino Fundamental. Todavia, estratégias internas, ancoradas nessa “coletividade quilombola”, juntamente com a criação de políticas públicas específicas para essa população, tem incidindo em Santa Cruz fazendo com que a geração mais nova avance na escolaridade, apesar das adversidades e vulnerabilidades relacionadas ao racismo e à condição territorial, assinalados no estudo de Miranda (2012) que trata dessa realidade no estado de Minas Gerais.

Tomando por referência o Parecer CNE/CEB 16/2012, que trata das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola, observamos que “as lutas pelo direito à educação se articulam a outras lutas: pelo reconhecimento de suas identidades, pelo direito à memória e pela vivência da sua cultura” (BRASIL, 2012, p. 18). Direito este negado às seis mulheres com as quais partilhamos a investigação, frente ao histórico de desigualdades, violência e discriminações dos quilombos. Com a criação de políticas públicas relacionadas ao transporte escolar, Enilse e os filhos e filhas dessas mulheres deram prosseguimento aos estudos em São Gonçalo, o que diminuiu, porém não eliminou as barreiras impostas para ascender à escolaridade.

Como dito, todos os/as filhos/as de Izabel “estudaram em São Gonçalo, mas nem todos concluíram o Ensino Médio”. Enilse foi evasiva ao comentar a interrupção do percurso escolar em São Gonçalo: “eu larguei... casei”. Mas, conversando com duas estudantes do quilombo que atualmente são minhas orientandas na UFVJM<sup>62</sup>, pude compreender um pouco acerca dessa transição entre escola do quilombo, escola de São Gonçalo e Universidade. Elas relatam que quando vão estudar em Diamantina, a bolsa quilombola demora a sair, ficam um período sem essa assistência, e assim a figura da mãe ou da irmã mais velha, emerge, auxiliando nas despesas com passagens, aluguel e contas da casa.

---

<sup>62</sup> Atualmente duas moradoras de Santa Cruz já concluíram o curso de Pedagogia na UFVJM. Outros dez jovens cursam Bacharelado em Humanidades, Licenciatura em Educação do Campo e Bacharelado em Ciência e Tecnologia (ciclo inicial dos cursos de Engenharia) na Universidade.

Ambas relembram que gostavam de estudar na escola do território, e destacam a presença da professora, Dora, em comparação com educadoras/es da escola em São Gonçalo: “eu gostava de lá por casa da professora também (...) não existia preconceito, eu não via preconceito, não sei se agora tem isso, porque agora tem outra professora”. Mas Amanda recorda que a nova professora que atua junto com Dora, moradora de São Gonçalo,

(...) é muito criativa, leva os meninos para fazer atividade diferente. (...) Eu nunca vi uma professora levar os alunos na casa de gente mais velho para fazer isso que ela fez (...) Ela levou os alunos lá na casa do meu avô, depois colocou um poema lá, que tinha tudo a ver com a história da comunidade”.

A outra estudante complementa: “eu acho bonito professor que faz isso, quer conhecer a história do lugar”.

Quando vão estudar em São Gonçalo, as estudantes comentam sobre as adversidades, preconceitos e discriminação relacionadas às particularidades de serem estudantes negras quilombolas:

Querendo ou não, eu não sei se você já foi nessa escola, de lá, eu acho que é uma escola que tem muito preconceito, principalmente pelos alunos de São Gonçalo mesmo, porque assim tem umas comunidades vizinhas (...), que vai de ônibus, essas coisas, e muita gente sofreu bastante preconceito lá, principalmente a gente, não adianta falar que a gente não. Tanta coisa, mas sei lá, eu acho que isso aí também a gente traz um pouco de trauma pra faculdade, por mais que aqui tem todo o tipo de, tem pessoas que não têm preconceito, tem gente que tem preconceito, querendo ou não (...) Só que lá em São Gonçalo, eu particularmente estudei lá até o nono ano depois eu vim pra cá. Eu não, sei lá, eu não me sentia bem dentro daquela escola não. Portanto, quando as pessoas perguntam: "Cê tem saudade de lá?" eu falo "Não", sério! O preconceito vinha do professor e dos alunos, nossa, era muito estranho. (...) Por exemplo, eu quando eu estudava, eu tinha muito amigo homem, sabe? Tipo, na minha sala, eu tinha muita dificuldade de fazer amizade com as meninas, eu sempre tive facilidade de fazer com os homens. Aí tinha uma professora lá que ela ficava o tempo todo me diminuindo, tipo que ela tava colocando defeito, falando que tava essas coisas com homem sabe, só porque eu tinha facilidade de fazer amizade com homem. Mas tipo assim, não é porque eu tomei implicância com ela porque ela falava umas coisas que querendo ou não, não é coisa de um professor falar pra um aluno e lá eles falam assim na cara da pessoa. (...) Tipo, eu ficava, eu não sei se cê deve entender, tipo "Amanda é homem" aí eu ficava brincando com meu amigo e tal, porque eu tinha liberdade pra brincar com meus amigos, aí ela falava que eu “tava com fogo”, que não sei o quê, não sei mais. Uma mulher falando isso da outra, (...), primeiro que isso é horrível, e por isso que eu carreguei um pouco de trauma de lá também, porque eu acho que ela era preconceituosa. Não tinha como cê falar com o diretor, (...), que ele ia falar que era mentira, não sei o quê, e as meninas da sala também algumas era muito preconceituosa e tipo ficava diminuindo as pessoas por causa de cor, por causa de roupa ou o que a pessoa veste, ou o que a pessoa calça no pé, eu achava isso muito feia. Só pro cê ter ideia, tem uma professora lá, que ela quando a pessoa vai de chinelo, tô mentindo? Quando a pessoa vai de chinelo pra escola, até hoje, ou ela te olha do pé a cabeça, sabe? E tem gente lá na roça que não tinha dinheiro, ia com aquele chinelo havaianas branco, a professora falava quando a pessoa tava com um chinelo daquele. Doía escutar aquilo, imagina quem não tinha, eu até que eu não usava não, eu ficava com dó, eu não usava mais por medo do que as pessoas falavam, porque eu sei que lá o que mais tinha era preconceito. Ela olhava pro pé da pessoa todo assim depois ela

falava ainda. Nossa era uma coisa muito estranha, gente, quando eu paro pra lembrar, por isso que eu não gosto de lá, não gosto daquela escola. E se perguntar, até hoje eu falo porquê que eu não gosto. (...) lá era, eles falavam assim "Gente, esse povo pé vermelho, não sei o quê" ou criticava o cabelo de alguém, ou criticava a roupa de alguém. Porque cê já foi lá na roça, a maioria das pessoas são negras e lá era um tipo de ficar falando... falava do cabelo, tipo se a pessoa tinha um cabelo duro, não tinha condições de alisar, as pessoas ficavam criticando. (...) E olha, sabe por que que eu ficava intrigada? Porque eles moram numa, lá nem é cidade grande e ficava tipo, um diminuindo o outro, nossa lá tinha muito isso. Portanto, até hoje eu carrego esse trauma. Porque quando eu durmo na minha casa, quando eu vou pra aula, sabe? Na casa da minha mãe, aí eu vejo minha irmã indo de chinelo pra escola, pode perguntar ela, eu falo assim "Cê tem coragem de ir de chinelo?" ela fala assim "Tenho, por quê?" eu falo assim "Nossa, depois de tudo que eu passei nessa escola eu tomei trauma de usar esse chinelo pra ir na escola, por causa da professora que ficava criticando a gente" depois disso nunca mais eu usei um chinelo. Nem aqui em Diamantina, minhas amigas tudo ia de chinelo, eu tinha vergonha de mostrar meu pé, falava assim "Ah gente eu não vou de chinelo não que é feio, que não sei o quê, eu tô com vergonha do meu pé", e elas ficava assim "por que cê fica assim?", elas ficava perguntando, sabe? (...) um dia meu pro professor também falou, (...), na educação física porque que eu não gostava de usar chinelo, eu falei assim "ah eu não gosto de usar não", mas era por causa dessa professora, que ela ficava, se a gente usasse chinelo ela ficava criticando, tipo sei lá, eu não gostava.

Notamos, a partir desse relato, como se dá a transição da escola do território para a escola situada em São Gonçalo, marcada por discriminação e preconceito, causando impactos, “traumas” no decorrer da trajetória escolar da estudante.

Prosseguindo, elas comentam sobre o ingresso na Universidade e relatam a mesma estratégia citada por Laudelina (“junta um com outro”) para resistir às dificuldades do ambiente acadêmico e aos processos discriminatórios:

E tem muitos alunos que a gente vê mesmo lá na roça que se chegar de vim pra cá, no início vai passar muita dificuldade, porque são pessoas que assim não tem condições financeiras, e a maioria lá não tem, cê já viu (...), como é que é a situação. Tipo assim, tem pessoas lá que tem condições de pagar uma lotação e tal, mas tem gente que não tem. No início passa muita dificuldade mesmo. (...) Quando você entra cê fica um período só sem ganhar bolsa nenhuma, cê tem que se virar. (...) É financeira, é mais é financeira porque tem muita gente também que vem pra cá, igual, o caso dela, eu meu pai tem casa aqui, mas ele comprou bem antes, sabe. Só que o caso dela que não tem casa aqui, vem aqui pra Diamantina, de início assim cê tem que pagar um aluguel, cê já não tem condições nem de pagar lotação direito e ainda tem que pagar o aluguel, sem contar as contas de casa, e sofre bastante. E quando não tem muito apoio ainda, quando a mãe, tipo assim, bem no início, quando a sua mãe não tem condição de te ajudar ainda é mais pior. (...) A gente fica com medo, fica se achando lá embaixo. Quando alguém entra aqui na universidade, a gente se sente diferente. Não tô falando por causa dessas coisas não, mas tipo assim, querendo ou não, ainda existe um preconceitozinho aqui, você que vive aqui com certeza deve observar isso. Assim, de início a gente tem vergonha de falar em público, no início a gente travava pra apresentar um trabalho, sabe? Depois cê vai pegando o costume, aí cê consegue falar, depois cê fala. Mas mesmo assim até hoje tem uma vergonhazinha quando cê tá apresentando trabalho, medo de alguém tá, sei lá, falando, colocando defeito. (...) A gente tá lá, apresentando lá, aí o fulano tá lá rindo aí gente sabe que é da gente, a gente pega pra gente. (...) É porque é bem um pouco da realidade que a gente viu também, porque na onde que a gente morava a gente foi pra escola, tipo, chegava lá tudo que a gente fazia era um tipo de chacota. (...) Porque no início a gente tem dificuldades até de fazer amizade aqui dentro. (...) E querendo ou não só fica nós quatro, no mesmo

grupo. (...) Tem dificuldade as vezes, agora a gente já tem mais facilidade de encaixar (...) De encaixar em outro grupo, mas no início até o quarto período assim mais ou menos, trabalho de grupo? Nós quatro. (...) E pra apresentar, nossa, teve um dia que a gente nem tava acreditando na gente mesmo, porque a gente fez um trabalho (...) aí a gente fez um trabalho com ela (professora), nossa a sala tava muito cheia, e só nós quatro assim, nossa a gente tinha muita dificuldade de falar, travava o tempo todo, e o povo tudo olhando assim, na cabeça só vê que as pessoas tão colocando defeito e tal, sei lá.

Os relatos das estudantes nos ajudam a compreender que, diferente do que foi apontado por Maria

(...) é porque eles se sentiam diferente, (...), se sentia que eles eram muito diferentes das outras pessoas porque eles eram preto e as outras pessoas eram branco, só que não tem isso, mas na época eles não sabiam, (...)... hoje em dia não... é tudo já esclarecido, nas escolas ensina, (...)... já é tudo mais diferente.

O ambiente escolar, infelizmente, prossegue refletindo discriminações.

Observamos, nos relatos das duas estudantes, como raça, classe, gênero e etnia operam na instituição educativa:

Aí tinha uma professora lá que ela ficava o tempo todo me diminuindo, tipo que ela tava colocando defeito, falando que tava essas coisas com homem sabe, só porque eu tinha facilidade de fazer amizade com homem (...) falava que “eu tava com fogo” "eu tomei trauma de usar esse chinelo pra ir na escola, por causa da professora que ficava criticando a gente" "lá era, eles falava assim "Gente, esse povo pé vermelho, não sei o quê" ou criticava o cabelo de alguém, ou criticava a roupa de alguém. Porque cê já foi lá na roça, a maioria das pessoas são negras e lá era um tipo de ficar falando... falava do cabelo, tipo se a pessoa tinha um cabelo duro, não tinha condições de alisar, as pessoas ficavam criticando.

Tais afirmações, das estudantes, mulheres negras quilombolas, vão ao encontro das constatações de Telles (2012, p. 22), quando afirma que “significados de gênero são construídos nas relações sociais, culturais e históricas, implicam disputas e relações de poder e estão diretamente ligados ao pertencimento social e étnico-racial”<sup>63</sup>.

Destacamos, portanto, dois pontos relacionados à superação das dificuldades encontradas. O primeiro diz respeito à criação de políticas públicas específicas e à necessidade de desenvolvimento de práticas educativas antirracistas e ancoradas na realidade do território quilombola que permitam o prosseguimento da escolarização. O transporte escolar para cursar as séries finais do Ensino Fundamental e do Ensino Médio em São Gonçalo do Rio das Pedras e a bolsa permanência quilombola no Ensino Superior são frutos dessa política que chegaram

---

<sup>63</sup> As relações de gênero e construções de masculinidades e feminilidades no quilombo serão abordadas no capítulo seguinte.

ao território. Como disse Izabel, referindo-se à filha que tem vontade de cursar Fisioterapia em Diamantina: “Filho de pobre não aguenta” (viver na cidade). “Só se tiver um bom emprego”.

Reportando-nos às histórias de vida das seis mulheres que acompanhamos, todas estudaram apenas na comunidade. Seus pais não foram alfabetizados. E, no caso de Adriana, por exemplo, quando a questioneei de possíveis dificuldades enfrentadas pelos filhos/as quando vão estudar fora do quilombo, ela responde: “meus filhos nunca me deram trabalho. Nunca fui chamada na escola”. Assim, o segundo ponto a ser destacado nessa análise nos remete à centralidade do território (“querendo ou não só fica nós quatro”), do grupo composto por pessoas do sexo masculino e feminino para resistirem aos enfrentamentos do e no cotidiano escolar – da Educação Básica ao Ensino Superior – fora do quilombo, relacionados às condições econômicas, raciais e de gênero.

#### **4.4 *Somente enquanto o projeto estava em vigor: relações com os Projetos que vigora(va)m no território***

Ao longo do trabalho de campo, observamos a recorrente referência à mini granja (nas quais Laudelina, Izabel e Neusa participam ativamente) no cotidiano das mulheres. O que a mini granja representa para essas mulheres? Como escolheram fazer isso? Investigando como surgiu a mini granja, conseguimos identificar como a Universidade vai se aproximando do território e algumas implicações desse processo. Na sequência, duas fotos que nos mostram o galinheiro e a edificação da mini granja, onde os frangos são abatidos.

Imagem 15: Galinheiro da mini granja



Fonte: Foto da pesquisadora.

Imagem 16: Edificação da mini granja. Construção pintada de branco



Fonte: Foto da pesquisadora.

A professora Mirtes Ribeiro, da UFVJM, com frequência foi lembrada entre as mulheres. Ela, junto com a EMATER – Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural do Estado de Minas Gerais –, da cidade de Datas (que dista 18 km de Santa Cruz), participou da articulação da horta e da granja comunitária de produção de frangos caipira “melhorado”<sup>64</sup>. A professora desenvolveu um projeto de Avicultura junto às mulheres de Santa Cruz que participavam do “Clube de Mães” no intuito de melhorar a qualidade de vida das famílias por meio do aperfeiçoamento da granja e da ampliação da horta<sup>65</sup>. Foi ela quem impulsionou as mulheres a se organizarem em associação e se reconhecerem como quilombolas na busca de garantia e efetivação de direitos e geração de renda.

Adentrando na origem da mini granja, nos deparamos com a existência do “Clube de Mães”, como é citado pelas mulheres. Ele é formalmente registrado como Associação de Desenvolvimento Comunitário e Ação Social do Clube de Mães – ADCAS – e localiza-se em São Gonçalo do Rio das Pedras, zona rural de Serro. Mantém convênio com a Child Found Brasil e parcerias com a prefeitura municipal, a Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, o Instituto Estadual de Florestas de Minas Gerais, as Associações comunitárias locais, a Pastoral da Criança e as Escolas Estaduais e Municipais<sup>66</sup>.

Laudelina nos relata que trabalhou na

Associação Clube de Mães três anos como tesoureira. (...) Um projeto de apoio às famílias carentes. Meus filhos eram inscritos, aí tinha padrinhos de vários lugares que enviavam auxílio. Mas agora fechou. (...) aí as vezes eu ainda vou lá para assinar algum documento de autorização para emprestar alguma das coisas que ficaram (...) computador, violão e a Casa de cultura que foi construída antes de acabar o projeto. (...) fazia oficina de boneca, de benzedeira e etc. Era uma maravilha, mas fechou porque o Fundo Cristão fechou aí ficou só a Associação Clube de Mães. Aí só precisamos ir lá agora quando tem algum documento para assinar, daqui sou eu e Izabel (...) ela é a presidente e eu a tesoureira. Trabalhei lá muito tempo. Nosso mandato termina agora no mês de junho. Trabalhei tanto tempo lá... participava de reuniões... Mexia com cheque, assinatura de livros. (...) eu cresci muito trabalhando lá. Era muito bom, quem me colocou lá foi Bila, mas se mudou para os Estados Unidos. (...) A granja começou a funcionar com o apoio do Fundo Cristão, para ajudar as famílias com crianças abaixo do peso que não tinham condições de comprar carne, aí criavam os frangos para comer. (...) Era voluntário, começamos a criar para vender mesmo quando (o filho mais novo) nasceu, já tem uns catorze anos.

<sup>64</sup> Para saber mais sobre o histórico da granja, ver o registro da EMATER em: <[http://www.emater.mg.gov.br/porta1.cgi?flagweb=novosite\\_melhoracao\\_acoes\\_detalhes&id=398](http://www.emater.mg.gov.br/porta1.cgi?flagweb=novosite_melhoracao_acoes_detalhes&id=398)>. Acesso em: 02 jan. 2019.

<sup>65</sup> Nas visitas que fiz à comunidade, a horta comunitária estava desativada. Entretanto, observei um outro movimento de “hortas comunitárias”: duas ou três mulheres/famílias, que têm mais afinidade entre si, cultivam a horta conjuntamente nas localidades próximas ao Rio.

<sup>66</sup> Fonte: <<http://associacaoclubedemaes.blogspot.com>>. Acesso em: 02 jan. 2019.

Ainda sobre o Clube de Mães, Izabel complementa avaliando o quanto sua atuação contribuiu para o trabalho de presidente da Associação Quilombola: “eu já trabalhava de presidente na Associação do Clube de Mães, de São Gonçalo, aí eu já tô acostumada. É bom, a gente pega muita experiência”. Trata ainda sobre a relação entre a mini granja e o apoio da EMATER:

Agora, (...) tá começando de novo, porque nós estamos sem selo, esperando IMA<sup>67</sup> de novo, porque eles põem uns maquinários pra comprar e nós ainda não comprou. Isso que eu tava falando com Verica aqui agora mesmo, porque, pegou o empréstimo pra nós comprar esse maquinário, só que desde que fez uma reunião no fórum de São Gonçalo um padre ficou de emprestar o dinheiro, disse que trabalha com isso e não emprestou esse dinheiro até hoje (...) aí ficou esse trem. Agora precisa de comprar esse trem, nós tamo só perdendo venda, porque a prefeitura iria comprar (...) ... nós tamos perdendo.

As mulheres que participam da mini granja cuidam das aves em um galinheiro coletivo. Vacinas, compra de ração, manutenção do galinheiro, abate, empacotamento e congelamento dos frangos e comercialização fazem parte das atividades que são distribuídas entre elas. Às quartas-feiras, os frangos são abatidos e congelados na mini granja. Às quinta-feira, Izabel, geralmente acompanhada de Verica, seguem de carro<sup>68</sup> para comercializar os “frangos caipiras” em Diamantina.

Notamos, assim, que a mini granja surgiu a partir do Clube de Mães, na intenção de ofertar um projeto que pudesse contribuir com um direito básico das crianças, a alimentação, tal qual assegurado no quarto artigo do Estatuto da Criança e do Adolescente, Lei nº 8.069 de 13 de Julho de 1990, uma vez que, conforme relatado por Laudelina, “a granja começou a funcionar com o apoio do Fundo Cristão, para ajudar as famílias com crianças abaixo do peso que não tinham condições de comprar carne, aí criavam os frangos para comer”. Outro aspecto que ganha menção em nossa análise diz respeito ao coletivo de mulheres formado a partir do Clube de Mães. Vimos, no estudo de Andrade (2016), movimento semelhante no quilombo do Cravo, Pará. A atuação nesse Clube que envolvia as mulheres tanto em atividades administrativas quanto em atividades relacionadas à cultura local – “fazia oficina de boneca, de benzedeira” (Laudelina) – parece ter contribuído para a organização da Associação Quilombola: “eu já trabalhava de presidente na Associação do Clube de Mães, de São Gonçalo, aí eu já tô acostumada. É bom, a gente pega muita experiência” (Izabel).

<sup>67</sup> Selo de Certificação do Instituto Mineiro de Agropecuária.

<sup>68</sup> As mulheres seguem com um morador do quilombo que tem carro para Diamantina e pagam por este serviço.

Diante da ausência de políticas públicas, observamos, ainda, a existência de projetos vistos de forma positiva pelas mulheres. Todavia, nem sempre esses projetos têm continuidade ou abarcam todas e todos os sujeitos do território. Sobre a atuação da EMATER, Enilse relata: “eles tiveram repartindo semente, só que não é pra todo mundo, porque é por sorteio (...) Meu nome até veio porque minha mãe falou que pegou pra mim.” Em consonância, Laudelina faz menção a outro projeto, o PET Conexões de Saberes, da UFVJM, e seu desdobramento: “quando o projeto do PET Conexão ainda funcionava aqui, acontecia o dia da beleza (...) vieram duas vezes. Somente enquanto o projeto estava em vigor”.

Maria também conta sobre um Projeto de terapias alternativas que passou a ser oferecido em 2018 no local onde era localizado o bar da comunidade. Foi locado para um grupo que desenvolve um projeto social, mas só podem participar “de vinte anos abaixo”. O Projeto oferta também “acompanhamento de assistência para os alunos, as mães dos alunos (...). Tem muita gente que queria entrar, mas não dava não, porque tinha idade estipulada”.

A roda de capoeira, organizada por um grupo de São Gonçalo do Rio das Pedras, também tem periodicidade irregular, como nos informa Maria:

(...) uai eles sumiram, acho que o povo tava desinteressado, (...), as vezes vinha à tarde os meninos voltam para o campo de bola. Tem uns interessados outros já não tão, outros com a cabeça lá na bola, as vezes tá chegando aqui os meninos tava descendo pro campo de bola, as vezes ele vinha achava uns dois, três pessoas e não achava ninguém. Há poucos dias voltaram aqui de novo esse ano, tem uns dias que eu vi eles chegando aí, mas não sei nem se foi ninguém lá também não. (...) A capoeira é boa, (...), é um esporte bom, mas só que eles... Lucas mesmo foi lá algumas vezes, preguiçoso que só ele, "ah hoje eu não vou não, hoje eu vou ter que ir pro campo" eu falei "custa cê ir lá primeiro?", "Ah não", é meu Deus preguiça danada. Pra eles vim e o pessoal não participar, não compensa, (...), eles vêm pra ensinar, então tem que tá lá pra aprender, (...), aí se eles não vão, não compensa eles virem. Mas eles vieram direto, quase todo sábado, só sábado de casamento que não vinha, porque tava ocupado então eles não vinham não, eles avisaram que não ia vim por causa de festa, (...), que tinha um movimento lá, aí eles não vieram não, mas quando não tinha eles vinham. Neusa, a mais velha das seis mulheres, também faz menção à roda de capoeira esse pessoal também que ensina os meninos a lutar capoeira, eles trazem reco-reco e pandeiro, pros meninos cantar e bater, pra poder eles dançar a capoeira, a capoeira angola. Mas de primeiro eles usavam esse negócio aí, reco-reco, essas coisas assim.

Nesse caminho, observamos a existência de projetos que vêm de fora para dentro do território, que surgem na busca de resolver uma questão social – o direito à alimentação, à saúde, à cultura. Embora vistos de forma positiva, são pontuais e não contemplam todos os interesses e necessidades dos sujeitos do território. A entrada desses projetos não é só de benefícios, uma vez que não contempla todas as pessoas. Nesse contexto, nos questionamos acerca da perspectiva colonizadora que, muitas vezes, as instituições trazem. Práticas de

trabalho que nem sempre condizem com a lógica do território. Todavia, se esses modelos são desconstruídos, o que resta?

Assim, para além de reafirmar a necessidade de que as políticas públicas cheguem, de fato, ao território, cabe reafirmar a necessidade de que projetos e programas desenvolvidos no quilombo expressem as perspectivas e práticas da comunidade, elaboradas e pensadas junto aos diferentes sujeitos que compartilham o território, assim como asseverou Nascimento (2019, p. 289): “precisamos e devemos codificar nossa experiência por nós mesmos, sistematizá-la, interpretá-la e tirar desse ato todas as lições teóricas e práticas conforme a perspectiva exclusiva dos interesses da população negra e de sua respectiva visão de futuro” (p. 289).

## CAPÍTULO 5

### ***MORA SOZINHO E FAZ DE TUDO PORQUE A MÃE ENSINOU LAVAR, PASSAR E COZINHAR (...) DESDE PEQUENO: RELAÇÕES DE GÊNERO NO TERRITÓRIO***

Neste capítulo pretendemos abordar como as relações de gênero comparecem no quilombo interpelando a maternidade. Observamos, ao longo do trabalho de campo, uma série de violências oriundas da ausência da atuação do Estado – inacessibilidade à saúde e à educação; o trabalho precário dos homens, seja no garimpo ou em colocações com baixos salários e que demandam demasiado esforço físico, fora do território.

Três das mulheres que acompanhei são/ficaram viúvas em decorrência do alcoolismo de seus maridos. Questionamos: o que é uma vida vulnerável? Qual o sentido da perda para as mães e as demais pessoas do quilombo? Como se educam filhas e filhos no território? Como se dá a divisão das práticas culturais entre homens e mulheres?

Observamos uma forte atuação política das mulheres no cotidiano da comunidade. Entretanto, são os homens que, na maioria das situações, participam das reuniões externas. Quais as implicações sociais e culturais dessas distinções?

#### **5.1 *Engraçado, mataram meus filhos todos, todo mundo: precariedades, violências, perdas e suas implicações na maternidade***

Observamos, nos capítulos anteriores, uma série de precariedades que assolam o território investigado em diversos âmbitos. Sobre as questões relacionadas à acessibilidade, à educação e à saúde, Izabel comenta: “Eles podiam fazer uma ponte aqui (...), porque atravessar esse rio no frio não é fácil não”. As/os estudantes que frequentam as aulas em São Gonçalo do Rio das Pedras têm que atravessar o rio às seis horas da manhã, horário em que o transporte escolar parte da outra margem do rio. Ela comenta

acordo cedo, cinco horas que a gente tem que levantar pra menino ir pra escola, pra gente fazer caminhada, volta pra poder mexer na horta. (...) cinco horas eu tenho que acordar ele, passo café. Ele toma pra ir embora. Aí quando é seis e meia, eu já fiz minha caminhada, já arrumei cozinha pra ir mexer na horta.”

Fala ainda das práticas utilizadas devido à distância para o atendimento à saúde de urgência:

Dione mesmo quando ele tinha sete anos ele foi picado (por cobra). (...) ele tava ali brincando no grupo, ali embaixo, aí tinha um pezinho de coco. Ele subiu no pezinho de coco. Na hora que ele pulou, ele pulou em cima dela, ela picou o dedinho do pé

dele. (...) Nós tivemos que levar ele pra Diamantina. Levamos ele na hora. Aí nós benzemos, aí chegou lá há tempo. Ficou três dias lá internado, tomou soro.

A seguir ela me perguntou e pediu que eu copiasse a oração, utilizada para benzeção:

O veneno desse bicho eu comprei com dois vintém,  
 Não devo nada a ninguém.  
 Senhor São Bento retira o veneno  
 (D)Esse vivente (falar o nome da pessoa)  
 Em nome do pai, do filho e do espírito santo.  
 Rezar três Pais Nossos e Três Aves Marias  
 No final uma Salve Rainha.

Ela, que é evangélica e foi orientada pela igreja a não mais benzer, prossegue a prosa me ensinando o rezo

(...) de sangue, pra estancar sangue... aí cê pega três folha verde, vai pondo de cruz. Encruzada em cima do lugar que tiver sangrando e rezando as Ave Maria em cima. Repete por três vezes. Pega aquelas folhas e joga lá. Pega mais três e põem em cruz de novo, torna a rezar e jogar ela lá. Torna a pegar. De repente a mesma coisa, três vezes. (...) Para estancar sangue.”

Importante relembrar que a questão da religiosidade no território é fortemente marcada pela Igreja Católica, com as celebrações das Festas de Santa Cruz, de São João e de Santo Antônio, como mencionado no segundo capítulo. A Igreja Evangélica também tem expandido sua atuação em Santa Cruz, conforme nos apontou Izabel. Não é nossa intenção discutir como a igreja católica e a igreja evangélica comparecem no território<sup>69</sup>, mas chamamos a atenção para a agência empreendida por Izabel, mediada pela religiosidade: ela é proibida de benzer pelo pastor da igreja. Afirma não praticar a benzeção, porém ensina. Ou seja, nos oferece um outro significado para tal prática, que, embora não seja mais realizada por ela, é ofertada, como uma dádiva. É algo que ela pode dar e ninguém, nenhuma religião, pode confiscar. Ademais, nos informa que tal ritual, diante da realidade enfrentada – distância do equipamento de saúde – foi, em certa medida, responsável pela saúde do filho. Em outra ocasião em uma conversa informal, quando me confidenciou pela primeira vez o ocorrido, ela afirmou “se não tivesse benzido, não tinha dado tempo”.

Prosseguindo, acerca da ausência de políticas públicas, Adriana nos sintetiza

(...) aqui o que a gente mais precisa é de um posto de saúde, como você viu hoje, o espaço que tem para o médico atender é a escola. E a ponte também faz muita falta, porque o carro raramente pode atravessar esse rio. Prometem que vão fazer e não sai nada, nem acredito mais (...) aí todo mundo tem que molhar o pé, tem que levar o

<sup>69</sup> A questão da religiosidade nos apresenta nuances amplas e difusas no que diz respeito ao processo de colonização, que não daríamos conta de discutir neste trabalho.

chinelinho na bolsa (...) O Bruno vai casar e procurar um bico em Diamantina. Enquanto estiver recebendo o seguro desemprego já vai adiantando a construção da casa.

### Pensando na situação dos homens, Laudelina nos informa que seu filho

(...) conseguiu uma vaga em Rio Vermelho<sup>70</sup> e não quis ir porque diz que lá é lugar de pessoas ruins. O Rafael filho de Maria foi, mas ele já está acostumado (...) é um lugar longe daqui. O que deu dinheiro aqui para o pessoal um tempo foi garimpo, mas acabou. (...) dinheiro de garimpo não é abençoado. Todas as pessoas que conseguiu dinheiro com diamante perde tudo. Meu irmão é um exemplo, agora não tem nada. (...) trabalhava em São Paulo aí foi mandado embora e não foi chamado por causa da idade. (...) Ele trabalhava lá como soldador, e é muito pesado.

Adriana também comentou que o filho iria casar e “procurar um emprego em Diamantina” e que o marido trabalhava “quando tem jornal”. O marido de Enilse fica a maior parte do tempo fora, na atividade de garimpo. Notamos, assim, no que diz respeito à atuação das figuras masculinas no território, uma certa angústia e falta de perspectivas que assegurem melhores condições de vida e inclusão social.

As mulheres, em seus relatos, nos chamam a atenção para uma série de precariedades que atravessam o território: a comunidade que está do outro lado do rio, sem uma ponte; a ausência do posto de saúde; a escassez de água no período da seca, que chega do rio e dos córregos nas casas através do sistema de encanamento desenvolvido pelos próprios moradores; as dificuldades enfrentadas para prosseguirem com a escolarização fora do território, evidenciadas no capítulo anterior. Judith Butler, na obra “Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto”, contribui para um melhor entendimento desta realidade apresentada quando afirma:

(...) o corpo está exposto a forças articuladas social e politicamente, bem como a exigências de sociabilidade – incluindo a linguagem, o trabalho e o desejo -, que tornam a subsistência e a prosperidade do corpo possíveis. A concepção mais ou menos existencial da “precariedade” está, assim, ligada à noção mais especificamente política de “condição precária”. É a alocação diferencial da condição precária que, na minha opinião, constitui o ponto de partida tanto para repensar a ontologia corporal quanto para políticas progressistas ou de esquerda, de modo que continuem excedendo e atravessando as categorias de identidade (BUTLER, 2015, p.16).

Considerando, conforme a autora, que “uma vida específica não pode ser considerada lesada ou perdida se não for primeiro considerada como viva” (BUTLER, 2015, p. 13), questionamos em que medida as vidas do território seriam consideradas vividas, diante do “desenquadramento” acerca do acesso às políticas públicas. A negação da vida das pessoas do

---

<sup>70</sup> Lugar onde se pratica o garimpo.

território é expressa através de cada uma das precariedades narradas e observadas, da infância à velhice. Assim, apresentamos a seguir a dimensão da “perda”, da “dor da partida” como componente da maternidade, recorrente na fala das mulheres. Questionamos o que é uma vida vulnerável? Qual o sentido da perda para as mães e as demais pessoas do quilombo? Optamos nesse momento por não identificar as mulheres, pois abordaremos situações confidenciais acerca da intimidade de cada uma delas.

Começamos esta exposição com o relato de uma delas, logo após a morte de João, um dos filhos de dona Maria Rosa:

(...) tem que conformar, não tem outro jeito, se tivesse outra forma, mas não tem. (...) a dor mais triste que existe é a dor da partida. Partida que não volta mais. Pra passear é bom, vai e volta, (...), mas esse passeio nunca mais. Até a gente acostumar que nunca mais vai voltar leva tempo. Eu vi ele só passando direto “Oh \*\*\*\*\*, cê quer quiabo?” eu falei “Não, não precisa de quiabo”. Ele era acostumado a trazer aqui o quiabo, trazia na porta e ia embora (...) Tadinha da mãe dele, os três filhos... o velório. Ela teve cinco, duas menina e três homens. E ela tadinha tá sem entender. Porque ela assim, igual eu falei “Fala com ela na hora de chegar”. Chegou o corpo que falou com ela. Tipo assim, nós, claro que nós tomamos um choque. Tomamos. Só que o povo começa a falar de manhã, aí já fica preparando. Só que ela não. Elas falaram com ela que esperou o enfermeiro vir aqui falar com ela. Falou com ela à tarde. Aí ela viu aquele movimento, todo mundo arrumando. Todo mundo aparecia na estrada... quer dizer... ela tava imaginando, só que ela não ia imaginar que era ele, (...)?! Ela não ia imaginar porque ele não tinha costume. Na casa dele num outro dia ele tava bem. Então na cabeça dela não tinha como entrar isso. Ainda mais que a pessoa mais velha tem um raciocínio mais lento, (...), não tem como de uma hora para outra entender essas coisas não. Aí assim, como é que nós não leva ela lá?! Agora vai ter que levar, (...), porque ela é a mãe, (...)?! Aí eu levei ela. Ela chegou e falava assim “Uai, mas o quê que é isso?” Ela olhava pro caixão dele e falava “uai, o quê que é isso?” Eu falava “Ô Maria Rosa é João, ele tá dormindo”. Aí ela passava a mão nele toda assim, da cabeça aos pés, e falava assim “Quem que fez isso com cê João, quem fez isso com cê? Quem foi que fez isso com ele?”. Pra ela... ela não entendia. Eu peguei e sentei ela. Ela sentou, falou, “Mas quem que fizeram isso com os meus filhos? Quem fez isso?” Eu falei “A senhora não tem resposta pra saber, (...)?”. Aí depois ela começou a tremer. Começou a passar mal, porque ela não chora não, ela nunca chorou. Alvino nem viu, porque morreu em Diamantina, eu deixei... o corpo deixa e lá mesmo enterrou, (...)? E disse que quiseram levar ela... ela não quis ir não. Aí de Nico ela foi porque Nico tava dentro de casa, (...). Mas dessa vez eu vi ela bem pior que das últimas vezes (...) ela tava tremendo. Eu pensei que ela ia cair. Olhou sem entender, depois ela falou assim “Engraçado, mataram meus filhos todos, todo mundo. O povo tá juntando e matando meus filhos”. Mas não é o povo que juntou e matou, (...), só que ela não vai entender. Os outros ela podia entender que ele vivia doente, (...), tipo Alvino era doente. Ele ficava doente direto. Nico ela viu saindo de casa ruim, (...), agora João ela não viu. Ela viu ele bem, brincando com ela na noite, chega no outro dia ela vê ele no caixão? Como é que ela vai entender de uma hora pra outra? Não tem como ela entender não. Mas ela é forte demais, outra mãe ia acabar. Só o choque de ver, (...)? Ela é muito forte. Noventa anos que ela já tem. Não é novinha mais. (...) Ela é forte. A pessoa que de repente é alma, (...), só que ela tem medo de perder é \*\*\*\*\*. Ela tem medo de perder. Se \*\*\*\*\* sair ela sai atrás “Pra onde é que ela vai?” (...) Ela ficava com o Nico, (...), porque seria mais fácil se ela ficasse com uma das filhas dela, (...)? Porque desde que o Nico morreu, desde quando o Antonio morreu, que era o marido dela, aí \*\*\*\*\* já morava com ela. Aí Nico já mudou de lá e já trouxe ela junto. Aí ela já ficou. Então \*\*\*\*\* viaja “Ô \*\*\*\*\*, cadê (nome de uma das mulheres com a qual partilhamos a pesquisa)?” “Tá viajando, tá lá perto de Belo Horizonte”. Ela fala só assim “Foi e ficou, dá até medo”. Tipo assim, ela pensa que a pessoa vai e não vai

voltar, não: “Foi e ficou não é de hoje, dá até medo”. Falei “Não, Maria Rosa, ela vai voltar... é porque não é o dia pra ela voltar. Daqui a pouco ela chega”. Ai \*\*\*\*\* sai, costume de fechar a porta por fora. Quando nós olha prá lá, ela tá pulando a janela. Não fica sozinha de forma nenhuma. Ela levanta de noite, quando nós tá no quarto assistindo televisão. Ela levanta. Quando nós olha ela tá chegando assim na porta do quarto olhando se nós tamo lá. É porque ela se sente sozinha, (...), pensa assim “Os meus filhos sumiu tudo”. Ela vai lá olhar onde é que tá. Mas esses dias tá calmo, por incrível que pareça.

Observamos no relato acerca da reação de Dona Maria Rosa diante da morte dos filhos “ausência” de explicações para o ocorrido. Interrogamos em que medida essas perdas “inexplicáveis” seriam uma “fatalidade” diante da ausência de “enquadramento” assinalada por Butler (2015, p. 22) ao evidenciar que:

uma figura viva fora das normas da vida não somente se torna o problema com o qual a normatividade tem de lidar, mas parece ser aquilo que a normatividade está fadada a reproduzir: está vivo, mas não é uma vida. Situa-se fora do enquadramento fornecido pela norma, mas apenas como um duplo implacável cuja ontologia não pode ser assegurada, mas cujo estatuto de ser vivo está aberto à apreensão.

As indagações e assertivas de Dona Maria Rosa –“Uai, mas o quê que é isso?” “Quem que fez isso com cê João, quem fez isso com cê? Quem foi que fez isso com ele?” “Mas quem que fizeram isso com os meus filhos? Quem fez isso?” “Engraçado, mataram meus filhos todos, todo mundo. O povo tá juntando e matando meus filhos” – nos convocam a pensar na realidade social apresentada no contexto brasileiro. Dona Maria Rosa, assim como tantas outras “Marias”, viu os três filhos, homens negros, partirem para outro plano. De acordo com o último censo do IBGE, observamos um baixo índice de população idosa negra (com mais de sessenta anos): 7,9% pretos e 35,3% pardos. A longevidade ainda se configura como um desafio para a população negra.

Na busca de respostas para as indagações de Dona Maria Rosa, Gomes e Laborne (2018) nos ofertam indícios para tal entendimento quando reiteram que:

O direito à vida é o principal direito humano. Um Estado democrático deve zelar pelo direito à vida dos seus cidadãos e cidadãs. Por isso, qualquer tentativa de ruptura com a institucionalidade democrática deve ser fortemente combatida, pois ela infringe o direito à vida da população como um todo, em especial, os segmentos em maior situação de desigualdade e vulnerabilidade.

Na cultura popular, o direito à vida é o primeiro direito. O direito ao trabalho é o direito ao viver. O espaço deve garantir o direito à vida. O direito à saúde é também o direito à vida. O povo tem consciência de que “se eu tenho garantido o direito de viver, sou cidadã, sou cidadão, sou ser humano”.

Porém, diante do acirramento da desigualdade no mundo e no Brasil, cabe-nos perguntar: o direito à vida está sendo garantido? Lamentavelmente, sabemos que não. É um dos mais negados. (...) A violência é a negação do direito à vida.

Importante compreender que quando se nega o espaço, o trabalho, a saúde, a terra, o alimento, a educação nega-se o direito à vida. A vida deveria ser o mais estruturante

de todos os direitos, pois é um direito humano fundamental. (GOMES; LABORNE, 2018, p. 2)

Ainda de acordo com as autoras, “a morte sempre esteve ao lado da população negra desde a infância. Morte e racismo. Morte e violência” (GOMES, LABORNE, 2018, p. 23). Reafirmamos, portanto, o papel genocida<sup>71</sup> de nossas organizações políticas, materializado na ausência de implementações de políticas públicas relacionadas à promoção da igualdade racial que se imbricam – no caso da comunidade investigada – ao direito à terra (embora certificada pela Fundação Palmares, a comunidade ainda não tem a titularização), ao trabalho, à saúde, à educação.

Persistindo em uma análise que concebe os marcadores de gênero e raça interconectados com variados temas que marcam as identidades das mulheres, tais como quilombo, mulheres, educação, participação política, racismo e violência contra a mulher (GONÇALVES, 2018), aguçamos nosso olhar também para a questão do alcoolismo – que desencadeou a morte dos filhos de Dona Maria Rosa. Uma das mulheres me relatara, nos primeiros dias do trabalho de campo, que não me convidava para dormir em sua casa pois “tinha medo de passar vergonha”. Falara ainda que os homens da comunidade “bebem demais”. Foi me confidenciado que uma dessas mulheres guardava seu dinheiro separado, que o marido bebia muito e pegava mantimentos “das latas para trocar por bebida na comunidade”. Outra mulher com a qual dividimos a investigação também nos narra sobre a morte do marido, relacionada ao consumo de álcool:

(...) o meu não podia beber. No Natal quis beber uma cerveja e disse que não faz mal a ninguém. Bebeu na quinta e passou a sexta-feira na cama. Ensinou-me fazer cerveja com açúcar para cortar dor de cabeça. Tomou e passou. Eu acredito que ele estava pressentindo que iria morrer, porque minha irmã o chamou para limpar o quintal dela e ele disse que não era ele quem iria limpar, disse que ela podia chamar Éder. No sábado estava acontecendo um campeonato aqui na comunidade e ele queria muito participar, mas (nome do filho) não deixou porque ele tinha bebido e ficou com medo de machucar. Aí ele disse que torceria para o time de (nome do filho) perder. Ele foi para o campo e voltou bêbedo. Depois disso passou mal o resto do dia. Deitou ali na sala. Fui à casa de (nome do filho) no churrasco e não demorei porque ele não tinha ido. No outro dia fui à missa e deixei ele em casa, mas não estava muito bem. Não conseguia mais fazer xixi e sentia dores fortes na cabeça. Eu tive receio de dar remédio, mas ele acabou tomando escondido. Eu disse que era para irmos em Diamantina procurar um médico. Ele concordou. De manhã procuramos um carro para levá-lo. Enquanto organizávamos as coisas para ir, percebi que ele já apresentava um comportamento estranho. Não conseguiu escovar a dentadura, custou a vestir a roupa. Chamei o (nome do irmão do marido) para ajudar saltar ele o rio porque ele disse que não estava aguentando mais. No rio ele disse que via muitas pessoas atravessando o rio, nos acompanhando e que havia uma mulher com uma foice na mão para cortar o pescoço dele. Já não dizia coisa com coisa nesse momento. (Nome da filha) ainda

---

<sup>71</sup> Sueli Carneiro (2006) define práticas genocidas como a “violência policial, o extermínio de crianças e a ausência de políticas sociais que assegurem o exercício dos direitos básicos de cidadania” (p. 248)

brincou com ele dizendo para parar de fazer teatro. Quando chegamos em Diamantina, enquanto eu fazia a ficha ele caiu no corredor. Levei no banheiro. Não conseguia fazer xixi e suava frio. Quando foi atendido não durou muito. Colocou aparelhos nele. Mediu a pressão e ele estava gelado. As enfermeiras pediram para eu esperar lá fora. Quando (nome do filho) e (nome da filha) chegaram ele tinha acabado de morrer. (...) Eu fiquei anos sem dormir, mas não tomei remédio porque tudo passa. (...) A morte é difícil, mas todos têm que enfrentar. [Conversando sobre a relação dos dois, a esposa nos conta que eles viviam bem] “só quando bebia que acabávamos discutindo. (...) Não passava disso. Coisinhas básicas da vida de casado. Casamento de antigamente até durava mais, hoje em dia não aceitam o que a gente aceitava.

Nesse caminho, referenciamos o alcoolismo como uma forma de violência contra a mulher, uma vez que notamos, conforme fora exposto, tais situações em função do alcoolismo dos maridos<sup>72</sup>. Outra mulher me falou sobre a situação de Carolina – que acompanhei levando o filho ao atendimento hospitalar em Diamantina<sup>73</sup>. Depois de tal acontecimento, fui à casa dela. Bati palmas, bati na porta. Chamei. Ninguém atendeu. Uma das mulheres que acompanhei me disse que ela estava em casa, mas não queria me atender. Tinha vergonha. Mora numa casa pequena, mãe de três filhos – uma menina e dois meninos, esperando, àquela época, a quarta criança. O marido é alcoólatra. “Maltrata ela muito”. Outra mulher certa vez comentou que a “vida dela é muito difícil”.

A realidade com a qual nos deparamos – acerca da violência doméstica – é citada apenas em dois dos trabalhos que compõem a ampliação do Estado da Arte, apresentado no primeiro capítulo desta tese. Andrade (2016) e Bello (2017) citam dados a respeito da violência doméstica sofrida por mulheres negras. Em trabalho mais recente, Gonçalves (2019) também cita esse marcador como alvo de discussão das mulheres quilombolas que compõem o grupo com o qual dividiu a investigação. Todavia, nenhum dos estudos expõem de que maneira tal fenômeno incide na vida nas mulheres quilombolas.

Diante da escassez de referências consolidadas para discussão e sem romantizar a inexistência de violência doméstica em um contexto de quilombos, questionamos quais as implicações desse fenômeno para pensar a maternidade? Sendo a violência doméstica, em um contexto de quilombos, ainda não tangenciada nas pesquisas que tratam sobre relações de gênero e mulheres negras (WERNECK et al, 2006; MARCONDES et al, 2013), e tomando por referência o fato de que “imagens e expectativas relacionadas às mulheres negras são ao mesmo tempo super e sub-humanas” e de que essa “contradição gera muitos mitos e estereótipos

---

<sup>72</sup> Não queremos analisar o fenômeno complexo do alcoolismo. Todavia é importante referenciá-lo nesse contexto para falar da violência que as mulheres sofrem. Compreendemos que tais fenômenos - alcoolismo e violência doméstica - podem ser analisados de forma separada. Todavia, expressamos nossa dificuldade, na realização desta etnografia junto a mulheres negras quilombolas, de separar os fenômenos e analisá-los cada um de modo aprofundado.

<sup>73</sup> Relatado no capítulo 4.

relacionados à nossa identidade, e nos torna vulneráveis à violência” (WHITE, 2006, p. 149), interpelamos de que forma tais representações incidem no dia a dia dessas mulheres.

Outra mulher nos descreve a situação vivenciada por sua filha:

(...) \*\*\*\*\* era casada. Mas o marido judiava muito dela, mas ela não gostava de me contar. Um dia (nome de outra moradora do território) viu. (...) um dia ela o viu empurrando \*\*\*\*\* e me contou. Ela escondia de mim. Mas um dia com medo acabou me falando que ele estava com faca debaixo do travesseiro e estava se encontrando com uma garota de São Gonçalo e que ela não ia voltar mais pra casa dele. Um dia ele chegou de Diamantina e eu vi uma moça na moto com ele, diz que deu uma carona para (nome da moça, também do território). E \*\*\*\*\* já estava desconfiada que eles estivessem ficando, começou a brigar com ele. Saíram daqui de casa brigando e ela já estava chorando. Eu não consegui ficar tranquila e fui atrás deles, com medo dele bater nela. Quando cheguei perto do córrego ouvi gritos e choro. Era eles discutindo. Chamei a atenção deles e trouxe o menino e ela de volta pra casa. No outro dia ele veio pedir desculpa. Tem uma facilidade de enganar. Eu não acreditava em \*\*\*\*\* porque tem um poder de convencer. Depois que vi com meus olhos não deixei ela voltar pra casa dele.

Observamos, nas duas narrativas descritas anteriormente, a naturalização de discussões conjugais, a hesitação em dar credibilidade ao relato da filha, a conformidade com o cotidiano marcado pelo alcoolismo que gera uma série de violências, mesmo que não sejam físicas, à qual essas mulheres estão submetidas. Pensando nesse cenário diaspórico, encontramos algumas pistas para a compreensão dessas situações no feminismo africano produzido pelas nigerianas Amina Mama e Chimamanda Ngozi Adichie.

Mama (2008) aborda as complexidades sociais a que estão submetidas as mulheres africanas: não são vistas como cidadãs com igualdade de direito, restringindo-se aos papéis de esposa e mãe. Em publicação mais recente, Mama (2013) afirma que a mulher africana, além dos papéis tradicionais de trabalhadora, mãe e mulher, tem aspirações que vão além de assegurar a sua sobrevivência: desejos políticos, econômicos, sociais, intelectuais, profissionais e pessoais. Todavia, a autora nos apresenta um panorama que parece estar próximo de nosso contexto investigativo quando problematiza que muitas mulheres estão imersas em seus afazeres cotidianos a fim de garantir sua sobrevivência, o que é um sintoma global do poder patriarcal. Para ela é importante pensar raça, classe e cultura para o entendimento das relações de gênero.

Adichie (2015) reforça a perspectiva defendida por Mama e acrescenta que a “questão de gênero é importante em qualquer canto do mundo” (p. 28) uma vez que, infelizmente, ela orienta como devemos agir no lugar de reconhecer como realmente somos. Para a autora, apesar das diferenças em termos biológicos, a sociedade exagera nessas diferenças. Nesse sentido, concordamos com a autora quando sustenta que “a cultura não faz

pessoas. As pessoas fazem a cultura. Se uma humanidade inteira de mulheres não faz parte da nossa cultura, então temos que mudar a nossa cultura. (ADICHIE, 2015, p. 49).

## **5.2 *Aprendem desde cedo: educando meninos e meninas no território***

Quando iniciei o trabalho de campo, as meninas de Enilse tinham três e sete anos. Presenciei Duda lavando as roupas dela e da irmã, enquanto Enilse lavava as dela, da casa e do marido. Na ocasião, Enilse me disse: “você já deve ter observado que minhas meninas me ajudam... eu acho bom porque aprendem desde cedo”. No ano de 2018, Duda passou a estudar em São Gonçalo do Rio das Pedras, pegando o ônibus do outro lado do rio às seis da manhã, e Larissa entrou para a escola do território, o que acarretou mudanças na rotina de organização das tarefas domésticas: “até a pequeninha tava esfregando as roupas dela, mas elas começaram a estudar... agora ficou foi pra mim (...) tem que ensinar (...)?!”.

O neto de Izabel, com dois anos, também a acompanhava brincando com um facão enquanto ela, o marido e a irmã preparavam o terreno na beira do rio para plantio. Como Neusa já disse: “é assim mesmo, foice, enxada, machado. O que der pra fazer a gente faz, menino não atrapalha ... antigamente era bem diferente, tínhamos que levar os meninos para a lenha, para o córrego. Hoje (...) sempre aparece uma para ajudar. Um dando uma mão para o outro”. Observei meninos e meninas indo em direção ao rio, sem acompanhantes adultos, para pescar.

Diante dessas constatações surge a inquietação sobre como é pensada essa relação entre trabalho, crianças e maternidade, configuradas como práticas culturais na lógica do quilombo. Laudelina comenta que esse processo de observar e fazer aprenderam com as mães “desde criança as vendo fazerem”. Entretanto, pondera a visão do Conselho Tutelar sobre esse processo: “que o conselho tutelar não te ouça. Porque me perguntaram se (filha caçula) me ajuda, eu disse que ela limpa a casa. Eles falaram que não pode, que ela está na idade de brincar. (...) nós não vemos como erro, mas o Conselho Tutelar não vê dessa forma”. Compartilhando desse raciocínio, Neusa complementa: “é mais vantajoso eles ajudarem do que se envolver com coisas erradas, como as drogas por exemplo. Eu não vejo como exploração porque se faz de livre e espontânea vontade não tem problema”.

Tendo em vista essas observações, Silva (2011) nos explica que, nos quilombos, o trabalho na roça pode ser compreendido pelas famílias como forma de aprendizagem, sendo transmitidos conhecimentos e saberes por meio de um processo singular que “socializa e integra as crianças no processo produtivo da comunidade” (SILVA, 2011, p. 45). Dentro desse

contexto, cabe destacar, conforme alerta Santana (2015, p. 146-147), a necessidade de promover:

a erradicação dos trabalhos degradantes, insalubres e que roubam o tempo das crianças e dos adultos para as atividades de lazer, de estudo e da convivência comunitária e outra que considere as questões culturais relacionadas a participação das crianças nas atividades produtivas das famílias e nas tarefas domésticas das mesmas.

Nesse sentido, não compreendi o trabalho que vi as crianças exercerem como degradante ou insalubre. Era um trabalho que contribuía para aquela organização familiar, que, como fora exposto no terceiro capítulo, tem suas particularidades. Conforme Santana (2015) e Silva (2011), notamos que o trabalho desenvolvido pelas crianças faz parte da inserção delas naquela cultura. A especificidade cultural instala uma outra relação das crianças com o trabalho, que não é de exploração. Questionamos, portanto, em que medida o Conselho Tutelar – instituição pensada em um contexto urbano sem considerar as especificidades culturais relacionadas ao quilombo –, não reproduz perspectivas colonizadoras. O cenário colonizador foi pensado para uma lógica de existência. O que seria válido para determinado contexto, valeria para todos. Isso não quer dizer que a luta por direitos humanos não seja universal, mas é preciso interrogar o que/quem é esse universal<sup>74</sup>?

Quando conversei com Laudelina sobre as relações de seus filhos com a escola, ela afirmou que “nós já ensinamos os meninos desde pequenos a ajudar a outro”, e fora desvelando o modo como se organizam as atividades realizadas em sua moradia: “e eles tanto (nome do filho caçula) como a (nome da filha caçula) me ajudam nas atividades de casa, com a faxina e cuidar dos animais. (...) (o filho mais velho) fala que é serviço de mulher... lavam o banheiro, a área e os tapetes, aí adianta pra mim”. A filha mais nova faz comida, já “(o filho mais novo) eu não deixo porque exagera na gordura e a vó dele não pode”. Comenta, também, que o filho de Adriana, “Bruno, por exemplo, mora sozinho e faz de tudo porque a mãe ensinou lavar, passar e cozinhar (...) desde pequeno”. O marido, que é falecido, contribuía com “o serviço de fora. Só não sabia cozinhar. Um dia foi fazer um macarrão e exagerou no urucum, desastroso.” Já Adriana afirma que, em sua casa, “João me ajuda a cuidar da horta, só o que é dentro de casa que não gosta de fazer, diz que é serviço de mulher. João planta feijão, planta milho. Aquele milho ali foi ele que plantou. O feijão que colheu lá na horta deu para passar três meses, sem ser o que deu para os outros.”

---

<sup>74</sup> A própria Declaração de Direitos Humanos, adotada 1948, data do período que ainda havia colonização em países africanos.

Em outra situação, tratando dessa vez sobre filhos e filhas, Neusa reforça que os filhos de Adriana

(...) cresceu tudo lavando roupa... comida” e Adriana rememora “crescia lavando roupa... no córrego... no córrego mesmo nós já ia tomar banho”. Neusa acresce: “tudo tomado banho, meus meninos também. Meus filhos também eu ensinei lavar, cozinhar e passar. Sabe fazer tudo. Faz comida melhor que eu. Hoje Adilton fica falando assim: “oh, mãe, a senhora tem que fazer uma coisa diferente”. Eu falo assim: é?! Cê come arroz, feijão e angu se tiver... se não tiver vai arroz e macarrão e feijão e pronto. Ele fala assim “até carne eu gosto que faz diferente”. Eu não mexo. Eu faço é do meu jeito. Tudo é mais simples.

Analisando essas outras relações que acontecem dentro do território, percebemos que, embora o sexismo esteja presente – “serviço de mulher”, “o neto segurando facão”, a “Duda lavando as roupas dela e da irmã”, a filha caçula “arrumando casa e fazendo comida” e “(nome do filho mais novo) eu não deixo porque exagera na gordura” –, há uma outra lógica de feminino expressa no modo como as mães transmitem saberes e valores relacionados à territorialidade. Todas as mulheres que acompanhamos trabalham dentro e fora de casa e ensinam a filhas e filhos os afazeres domésticos e do território. Adriana comentou sobre os filhos, que se casaram recentemente, e dividem as tarefas domésticas com as esposas “porque a esposa trabalha”. Nesse sentido, conforme salienta Bamisile (2013), ao identificar as correntes de feminismo em África que se contrapõem ao feminismo ocidental, se faz necessário considerar as especificidades culturais e históricas da experiência de vida das mulheres.

Trazendo outros elementos para pensar nessa configuração das relações entre homens e mulheres, meninos e meninas no território, tomamos por referência, novamente, o feminismo negro. Muitas foram as autoras (TRUTH, 2012; bell hooks, 2018; COLLINS, 2012; DAVIS, 2012; CARNEIRO, 2018; BAIROS, 1995; NASCIMENTO, 2006a; GONZALEZ, 1984) que trataram das singularidades e assimetrias entre mulheres brancas e mulheres negras. Por um lado, as relações de subalternidade as distanciaram do ideal de feminilidade difundido pela sociedade ocidental, heteronormativa e patriarcal. De outro lado, o processo de escravização as relegava a funções sociais relacionadas à mão de obra e reprodutoras do sistema. Aprofundando nessa temática, Mônica Conrado e Alan Ribeiro (2017) argumentam como o feminismo negro se apresenta caro para:

(...) identificar masculinidades negras fora do signo do patriarcalismo androcêntrico, percebendo-as como configurações de gênero racializadas que podem ser vividas por homens negros como sujeitos de afetos, contradições e emoções. (CONRADO, RIBEIRO; 2017, p. 78).

Nesse sentido, concebemos que “masculinidades e feminilidades não estão restritas, respectivamente, ao homem ou à mulher. Elas são vivenciadas a partir de determinadas circunstâncias e desejos; assim cada indivíduo utiliza suas performances para alcançar seus objetivos” (CONCEIÇÃO, 2012, p. 130). Tomando por referência os relatos e as observações, questionamos: como se dão tais processos educativos, relacionados ao gênero, na geração dessas mulheres? Qual o impacto dessa transmissão de saberes e valores na geração mais jovem? Pensando na situação da morte de João, descrita na seção anterior, uma das mulheres nos narra a reação de Diego, seu filho, e Dona Maria Rosa, mãe de João, diante do acontecimento: “Diego assim, ele sofre mais, ele começava a chorar direto. (...) Ele custou a querer (sair de) dentro de casa. Foi um custo tirar ele dentro de casa.” Já Dona Maria Rosa “ela não chora não, ela nunca chorou”.

Realizando uma comparação entre a performance de seu marido e a geração atual, Laudelina nos informa sobre o nascimento de suas filhas e filhos:

(...) quando fui ter meus filhos meu marido não foi comigo em nenhum. Fui sozinha. (...) eu ficava na casa da minha tia. Meu marido ia, deixava alguns mantimentos na casa dela e voltava. Na primeira vez fiquei lá por vinte e um dias porque (filho mais velho) passou doze dias da data prevista. (...) e só nasceu depois que o líquido secou, porque fez cesárea. Porque eu não tinha passagem. Aí os outros dois também porque não conseguia por parto normal. (...) eu tomava soro a noite toda e não conseguia. Quando fiquei grávida do (filho caçula) fui fazer pré-natal, a médica marcou a data do parto na semana seguinte. Voltei com ele nos braços e chegando aqui meu marido estava indo jogar bola. A (filha caçula) aconteceu o mesmo. Fiz ultrassom e a médica disse que tinha que tirar porque a pele do útero estava muito fina. (...) Nasceu e ele não foi. Liguei para um táxi e voltei para casa. (...) ainda com os pontos eu colocava a cadeira pra colocar as pernas para fazer a comida. A barriga inchava porque tinha que assoprar o fogão de lenha. Hoje está mais fácil. O marido busca. Eu não tive essa sorte.

Diante do que fora exposto, indagamos se os ensinamentos que as mulheres afirmam realizar contribuem para a performance de outras masculinidades e feminilidades. Seriam esses ensinamentos uma prática ancestral diaspórica ou uma prática necessária à vida dessas mulheres diante da realidade social enfrentada nesse contexto de uma comunidade quilombola rural situada no Vale do Jequitinhonha, em que muitos dos homens migra(ra)m para os centros urbanos em busca de melhores condições de vida e/ou morrem prematuramente? Pensando nessa condição de ser mulher negra, mãe, quilombola de uma comunidade rural, na próxima seção, versaremos sobre a atuação política dessas mulheres.

### ***5.3 Ele é o presidente, mas na verdade quem participa é a mulher dele, que ele também não tem paciência. Ele chega lá e quer xingar: atuação política no território***

Como já mencionado, no início da pesquisa, Izabel era a presidente da Associação. Nossas conversas aconteceram enquanto ela preparava a terra para o plantio, junto ao marido, ao neto e à irmã; colhia verduras; alimentava e/ou abatia os frangos da granja; estava se preparando para o deslocamento até Diamantina – onde comercializa os frangos caipira; ou ainda sentadas no sofá de sua residência, depois do almoço ou aos finais de semana. Muitos afazeres dentro e fora do território. Sempre preocupada em como comercializar a produção local – verduras e frangos. Ela me interceptou por duas vezes para ajudar Carolina. A primeira para levar seu filho até o hospital em Diamantina. Na segunda vez pediu que eu também levasse o esterco recolhido por Carolina para vender em Diamantina: “ela também precisa”.

Izabel dividia a presidência com seu vice, um homem. Embora Izabel saísse semanalmente para ir a Diamantina comercializar os frangos, era ele quem participava das reuniões do Conselho Quilombola, em Serro. No final de 2018, ela deixou o cargo:

(...) saí. Agora é Lalado. Trocou a diretoria, desde o ano passado. Dione meu (filho) é o vice-presidente. Lalado é primeiro. Tem mulher também... tem as tesoureiras, secretária, tudo é mulher. (...) é Lalado e Dione. Agora eu tô fora, só no próximo mandato. (...) Foi bom (...) agora é Lalado, mas quem vai em reunião é Verica, que ele não vai não. (...) O nome é do Lalado, mas quem vai em reunião é Verica, que ele não vai não. (...) quem faz tudo é ela. Ele não faz nada. Só o nome lá que é dele. Da outra vez também foi assim. Ele era o presidente só pra levar ela de carro.

Maria comenta sobre a necessidade e a dificuldade do/a presidente da Associação participar das reuniões do Conselho, em Serro

(...) a gente pediu um carro para buscar o pessoal pelo menos pra reunião, (...), custou pra conseguir pra levar pro conselho, que o conselho cê tem que levar o presidente daqui, então se o presidente não for não tem reunião. (...) apesar que ele quase não gosta de ir mais, (...), esse mês mesmo eu acho que ele não foi. (...) é porque as vezes, (...), tem essas coisas pra fazer. As vezes a mulher fala pra não ir, tem que fazer isso, fazer aquilo. Ele acaba não indo, (...) mas só que atrapalha, (...), porque as comunidades fica lá esperando e ele, (...), se ele não vai não tem reunião. Mês passado eu fui, falei com a mulher do Gentio, que Gentio falou que ia começar a ir, só que ele falou que ninguém tinha chamado ele, (...), pra poder ir. Eu falei “Liga pra (vice presidente à época da gestão de Izabel) que é o presidente, aperta ele pra ir na reunião que aí cê vai. Ai eles foram. Agora essa semana me falaram que eles não foram.

Quando indaguei sobre a presença de Izabel na Associação, Maria me respondeu

(...) Tá não, ela saiu também. (...) Mas ela não gostava de participar, (...), arrumava uma confusão que não podia ir, que não sei o quê, não sei o quê, e quase não ia também. (...) Presidência agora é Lalá de Verica. (...) É que Lalá é o presidente, mas

na verdade quem participa é a mulher dele, que ele também não tem paciência. Ele chega lá e quer xingar. (...) Figura aquele Lalá. Quando ele chega lá ele dana xingar. Em vez dele conversar, ele acha que ele vai resolver tudo xingando. E não é assim que a gente quer também, (...) ? Aí ele não vai, não. A mulher dele que vai pra ele. O dia que ele vai, ele começa aquele xingatório. Ninguém aguenta não. (...) Toda vez... que ele é o presidente... quem vai é Verica. Ele não em paciência de conversar, não. Lê os problemas da comunidade pro Conselho, (...), aí ele não tem paciência. Ele chega lá e começa a xingar porque não fez. (...) quem participa é ela, porque ele já foi presidente uma vez... porque a dificuldade é achar homem pra entrar, (...), até que ele trabalhou, abriu essa estrada na época aqui.

Pergunto, então, por que teria que ser um homem e Maria desvela as dificuldades enfrentadas pelas mulheres na participação política no contexto da comunidade:

(...) é porque as mulheres assim, até pra sair sozinha é mais difícil, (...), por exemplo, a gente ir sozinha pra Milho Verde a pé daqui a gente não vai de forma nenhuma com medo de bicho na estrada. Aí dá aquela dificuldade. E o homem... o homem não... pra ele é mais fácil, que ele tem desenvoltura pra sair, (...) ? Por exemplo, precisa dele ir lá pra essas comunidades pra ele ir sozinho é mais fácil que a gente. E te falar que a gente não acha mulher pra trabalhar também, porque todas fala “ah não posso, meu marido não deixa”. Outra “ah fulano não quer que eu vou”. Como é que é (...) ? Eu sempre trabalhei. Longe eu nunca fui não (...) ele (Lalá) vai pra falar e ele fala tanta coisa que ninguém entende, porque ao invés dele conversar ele fica é xingando “é porque ocê não faz nada”. Começa xingando, não adianta nada. Aí esse outro que entrou já é controlado. Falou: “tem que conversar primeiro e entender o porquê, não tem que chegar xingando não (se referindo a Gentio que os representa no Conselho).

Maria informa que (vice-presidente da Associação) queria fornecer os nomes dela e de Verica para o Conselho, todavia ela disse:

Não dá nosso nome, não, porque nós já trabalhamos demais, tem que passar pra outras pessoas que não trabalhou, né? (...) desde a fundação da Associação sempre ela (Verica) trabalhou. Mas infelizmente quando ele vai ele só xinga. (...) difícil ele chegar pra assinar o livro.... “uai, cadê o presidente pra assinar o livro?”... aí ele costuma aparecer lá pra assinar.

Indo ao encontro desse contexto, Nunes (2016) ressaltava o protagonismo negro, em especial o das lideranças femininas, à frente da defesa dos direitos políticos, sociais e econômicos de suas comunidades. Concordamos com a autora, quando afirma que o movimento quilombola possui especificidades que vão desde as questões antirracistas até as questões territoriais. Observamos, ao longo do trabalho de campo, uma intensa movimentação das mulheres no território, indo ao encontro das pesquisas de Gusmão (1994), Sito (2010), Jardim (2010), Santana (2011), Manfrinate (2011), Santos (2012), Silva (2012), Nunes (2013), Ferreira (2016), Andrade (2016), Silva (2018), Xavier (2018), Gonçalves (2019).

As mulheres produzem deslocamentos que envolvem as identidades de mulher e mãe, de trabalhadoras, de esposas, de quilombolas; seja na transmissão de saberes ou nos

cuidados mobilizados junto às pessoas que fazem parte da comunidade, seja no trabalho junto à terra ou na mini granja e na busca de comercialização da produção. Diante desse contexto, a partir da fala de Maria, dizendo que Izabel “arrumava uma confusão que não podia ir, que não sei o quê, não sei o quê, e quase não ia também”, questionamos: até que ponto a luta, a busca pela sobrevivência não se torna um empecilho para a participação política dessas mulheres?

Werneck (2009) dá ênfase às diferentes formas políticas e organizacionais de mulheres negras<sup>75</sup>, cita a capacidade de circulação e articulação das mulheres afro-brasileiras em diferentes grupos e, tratando especificamente sobre lideranças femininas quilombolas, menciona Aqualtune<sup>76</sup>, Acotirene<sup>77</sup> e Mariana Crioula<sup>78</sup>, ressaltando que, nos dias atuais, persiste a presença de mulheres quilombolas ocupando espaços políticos, apesar das adversidades encontradas. Dessa forma, nos questionamos, também, sobre as performances masculinas e femininas mobilizadas e esperadas para essa atuação política.

De um lado o homem que “chega lá para xingar, que não tem paciência”, em contraposição à necessidade de encontrar uma figura masculina para participar dos encontros em Serro, “porque as mulheres assim, até pra sair sozinha é mais difícil”, acrescido ao machismo enfrentado por elas: “meu marido não deixa”, “fulano não quer que eu vou”. Por outro lado, as mulheres que estão sempre a trabalhar, “porque nós já trabalhamos demais, tem que passar pra outras pessoas que não trabalhou”, e que ,ainda que sejam os homens a assumirem tais funções, permanecem com forte atuação: “Lalá é o presidente, mas na verdade quem participa é a mulher dele”. Um intenso e complexo processo de negociação entre performances masculinas e femininas.

---

<sup>75</sup> A autora utiliza o termo “mulheres negras” no plural evidenciando a constituição das diferentes identidades dessas mulheres nos cenários políticos, de modo a garantir sua “inserção em processos de transformação social que façam desaparecer o racismo, o heterossexismo e as violências que fazem parte de sua história e justificativa” (WERNECK, 2009, p. 152).

<sup>76</sup> Princesa do Congo. Avó de Zumbi dos Palmares. Mais informações em: <<http://blogueirasnegras.org/2013/05/28/negras-notaveis-aqualtune-2/>>. Acesso em: 14 mar. 2017.

<sup>77</sup> Liderança do Quilombo dos Palmares. Mais informações em: <<http://blogueirasnegras.org/2014/11/25/a-luta-pela-resistencia-quilombola/>>. Acesso em: 14 mar. 2017.

<sup>78</sup> Ficou conhecida como Rainha do Quilombo. Liderou com Manuel Congo uma das maiores rebeliões de escravos na região fluminense. Mais informações em: <[http://criola.org.br/?page\\_id=438](http://criola.org.br/?page_id=438)>. Acesso em: 14 mar. 2017.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Almejamos com este trabalho compreender que maternidade se constrói junto às seis mulheres do território quilombola Fazenda de Santa Cruz, identificando as diferentes práticas culturais e a agência empreendida por elas. Abrimos cada capítulo com questões que dialogavam com nossos objetivos específicos: conhecer o contexto histórico e político da comunidade; identificar as diferentes atividades realizadas pelas mulheres; investigar os processos de maternidade; analisar a maternidade e discutir as relações de gênero. A seguir retomaremos as indagações realizadas ao longo da tese.

No primeiro capítulo, descrevemos como se delineou o objeto de estudo – maternidade no quilombo –, referenciando os estudos e pesquisas já realizados que dialogam com a realidade estudada. Quais estudos e pesquisas foram desenvolvidos no território quilombola investigado? O que nos dizem as pesquisas realizadas junto às mulheres quilombolas acerca da maternidade?

Há um número significativo de pesquisas realizadas no território quilombola de Serro, município cuja população majoritariamente é negra, 85%. A influência da cultura africana na região; as lutas por direitos territoriais, de saúde e educação; a tradição garimpeira e o assédio de grandes mineradoras figuram entre as temáticas estudadas com a qual também nos deparamos durante o trabalho de campo.

No âmbito das pesquisas desenvolvidas em programas de Pós-graduação em Educação, que versam sobre mulheres e quilombos, reafirmamos, conforme identificamos em nossa investigação, o protagonismo das mulheres quilombolas como mães, professoras e líderes comunitárias. Outras temáticas identificadas foram as barreiras enfrentadas em decorrência do racismo e as lutas das mulheres para assegurarem direitos básicos nos quilombos. Ainda discutimos o trabalho doméstico realizado fora do território, o aprendizado e a transmissão de saberes acerca das práticas da comunidade, além do incentivo da figura materna na trajetória de escolarização.

No capítulo de número dois, referenciamos os fundamentos e os desafios teórico-metodológicos; apresentamos as seis mulheres: Adriana, Enilse, Laudelina, Izabel, Maria e Neusa; e realizamos a exposição do contexto histórico e político de Fazenda Santa Cruz. Que referenciais teórico-metodológicos foram mobilizados para orientação do estudo? Quem são as mulheres com as quais partilhamos a investigação? Qual o contexto histórico da comunidade? Quem nos conta essa(s) histórias(s)?

A biografia individual marca cada trabalho de campo, como procurei demonstrar no primeiro capítulo, e tal subjetividade nos leva a repensar a produção do conhecimento. Compartilhamos da perspectiva de que o trabalho científico não é neutro, sendo marcado pelos lugares de enunciação e posicionamentos que implicam pensar em privilégios de raça, classe, sexualidade e/ou geopolítica (MOURA, 1983, GONZALEZ, 1984, NASCIMENTO, 1974, CARVALHO, 2001; SANTOS, 2008). O campo das relações étnico-raciais nos provoca a pensarmos em outras formas de fazer pesquisa qualitativa, em busca da construção de 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 construção metodológica assentada nas *conversas*, que nos propiciaram as narrativas que compõem a tese.

Em virtude do estudo etnográfico, das narrativas que colhemos durante as *conversas*, há relatos muito extensos ao longo da tese com várias possibilidades de entradas para análise. Expressamos nossa dificuldade em separar os fenômenos identificados e analisá-los cada um de modo separado e aprofundado. A fala de Izabel que escolhi para intitular a tese – “Aqui é tudo uma família só” – expressa tal objeção. Reforçamos a escolha em permanecer com os relatos extensos, pois são as narrativas, as vozes das mulheres, o que elas têm a dizer. Palavras que expressam um sentir-viver feminino no quilombo, que ficaram registradas nessa pesquisa, com a possibilidade de análise por outras lentes e olhares.

As práticas culturais identificadas – relacionadas ao cultivo de hortas, lavagem de roupas no córrego, produção de urucum e quitandas, transmissão de saberes, ao trato da maternidade no território – convocou-nos a romper com noções binárias de indivíduo/coletivo, público/privado, trabalho produtivo/não-produtivo. 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. Moura (1984) e Mota (2006) entram em diálogo para tratar do período histórico de formação dos quilombos na região de Serro. Por meio das falas das mulheres, foi possível identificar outra narrativa acerca da figura de Luzia – “uma de nossas antepassadas” –, que destoa da versão apresentada e publicada por um contador de histórias da região.

No terceiro capítulo, apresentamos a noção de parentesco do território – “aqui é tudo uma família só” – que extrapola os laços consanguíneos e incorpora também quem passa a conviver com o território. Oyewumi (2010) nos auxilia nessa discussão ao afirmar que a lógica da família nuclear não pode ser universalizada. Collins (2016) e hooks (2008) nos ajudam na compreensão da impossibilidade, também, de se 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, nos fornecem indícios para a compreensão dos movimentos produzidos por essas mulheres nas relações de trabalho e na maternidade no território. Quais atividades são desenvolvidas pelas mulheres? De que maneira? Como o cuidado com os filhos e filhas comparecem nessa atuação?

O processo de “trocar hora”, evidenciado nesse capítulo, assim como o movimento das crianças que “saem pedindo os outros mesmo, porque as mães não têm tempo” e são acolhidas por outras moradoras da comunidade podem ser compreendidos dentro da lógica apresentada pelas feministas negras citadas anteriormente. Ainda pensando nas práticas de trabalho na roça, mesmo as mulheres, que não participam dos projetos denominados “comunitários”, como a horta e a mini granja, se associam com outras mulheres para cultivar suas hortas. Quem produz ou detém algo, como no caso da água (explicitado por Adriana), ou da produção de quitandas por da Neusa, oferta ao coletivo. Destacamos assim uma maternidade compartilhada e um “cuidado familiar” ancorado na noção de coletividade anunciada por essa territorialidade.

No capítulo seguinte, de número quatro, apresentamos as relações das mulheres com as instituições educativas. Como se deu o processo de escolarização das mulheres? Em que condições? Os percursos escolares dessas mulheres são marcados pela não conclusão do Ensino Fundamental e pelo pouco estudo em lugares improvisados no próprio território: “uma casa que servia de escola”. Em um contexto de precariedades (escrevia até na folha de banana”), observamos, mais uma vez, a noção de coletividade (“não tínhamos o material necessário. Um ia passando folha de caderno para o outro”) e indagamos se tal processo nos remete ao processo de diáspora.

A atuação da professora, que também é do território, na escola de Santa Cruz merece destaque e nos leva a reafirmar a necessidade de garantir que essas pessoas atuem em suas comunidades de origem. Uma análise geracional entre as trajetórias escolares das mulheres, de suas mães e pais, e de suas filhas e filhos, que têm chegado à Universidade, demonstra, por um lado, as dificuldades assentadas na especificidade quilombola de um território rural, que conjuga raça, gênero e classe quando saem da comunidade para prosseguirem os estudos. Por outro lado, o alcance de algumas políticas públicas e as estratégias mobilizadas pela geração mais jovem para prosseguirem estudando, apesar dos preconceitos e discriminações: “junta um com outro”. Evidenciamos, ainda, a existência de projetos, oriundos da Universidade, no território e tratamos da importância de que projetos e programas sejam pensados e elaborados em conjunto com as pessoas do quilombo.

Por fim, no quinto capítulo, retomamos as precariedades presentes no território – relacionadas à acessibilidade/transporte, educação, saúde, escassez de água nos períodos de seca – que delineiam a “negação da vida” no território. Emergem os relatos das mulheres acerca das perdas, tangenciando o alcoolismo dos homens e a violência doméstica. Indagamos em que medida o alcoolismo também não seria uma morte simbólica desses homens, diante do quadro de precariedades. A violência doméstica também se faz presente nesse contexto por meio das discussões conjugais e agressões. Como se educam filhas e filhos no território? Como se dá a divisão das práticas culturais entre homens e mulheres? Observamos uma forte atuação política das mulheres no cotidiano da comunidade, entretanto, são os homens que, na maioria das situações, participam das reuniões externas. Quais as implicações culturais dessas distinções?

Observamos como as gerações vão se educando no território e o papel materno nessa atuação: “aprendemos com nossas mães, desde criança as vendo fazerem”. Tanto os afazeres de dentro de casa quanto os afazeres da roça são ensinados a meninas e meninos. Apesar do sexismo (“serviço de mulher”), as mulheres nos apontam indícios de uma possível mudança nas performances masculinas de seus filhos: “hoje em dia está mais fácil. O marido busca” – se referindo aos homens acompanharem as mulheres na maternidade –, “faz de tudo em casa, a esposa trabalha”.

No que se refere à atuação política, tal como as pesquisas do estado da arte sobre quilombos e educação nos apontam, presenciamos uma intensa mobilização das mulheres no território. Todavia, são expostas a dificuldades que as impedem de se deslocarem da comunidade e participarem de encontros e reuniões externas. Assim, os homens passam a assumir determinadas funções, embora, na prática, sejam elas quem permanecem atuando. É importante interrogar até que ponto a luta pela sobrevivência, que se dá no cotidiano do quilombo, não seria uma barreira para a participação política dessas mulheres fora do território.

Em virtude do que fora mencionado, sintetizamos que a lógica da maternidade na comunidade investigada se inscreve no coletivo, não circunscrevendo à família nuclear nem se restringindo às filhas e aos filhos biológicos. Tal processo atravessa todas as atividades desenvolvidas pelas mulheres no território. Observamos os investimentos realizados por essas mulheres para que filhos e filhas prossigam na escolarização, da Educação Básica ao Ensino Superior; como as gerações vão se educando ao longo de tempo e o impacto das políticas públicas para acesso a essa escolarização. Identificamos, ainda, as adversidades enfrentadas no contexto escolar, relacionadas a gênero, raça, classe e etnia pelas estudantes quilombolas. Sobre as relações de gênero, percebemos um modo de educar meninos e meninas que vai além dos padrões socialmente estabelecidos, ambos são ensinados a realizarem as atividades de casa e

do território. Todavia, isso não impede que as lógicas sexistas e machistas reverberem na comunidade, seja durante processos educativos ou na atuação política das mulheres.

Sinalizamos para o desenvolvimento de outros estudos que possam aprofundar e consolidar como os marcadores de gênero e raça interceptam as especificidades do quilombo, sobretudo com relação às temáticas relacionadas à participação política das mulheres e à violência doméstica. Além disso, instigou-nos compreender de maneira mais detida a presença dessas estudantes quilombolas na Universidade – temática que não apareceu no Estado da Arte sobre Quilombos e Educação –, compreendendo as barreiras e estratégias acionadas por elas para prosseguirem na escolarização.

## REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **Sejam todas feministas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

AGUIAR, Vilênia. O trabalho das mulheres nos espaços rurais: algumas reflexões. **Raízes**. V. 37, n. 2, jul-dez/2017.

ALMEIDA, Giane Elisa Sales de; ALVES, Claudia Maria Costa. Educação escolar de mulheres negras: interdições históricas. **Revista Educação em Questão**. Natal, v. 4, n. 27. P.81-106. Jul/dez 2011.

AMADIUME, Ifi. **Male daughters, female husbands**. Gender and sex in an African Society. London and New Jersey: Zed Books. 1987.

ANDRADE, Antônia Lenilma Meneses de. **Mulheres quilombolas: movimento, lideranças e identidade**. Dissertação (Mestrado em Educação e Cultura). Cametá, Pará, Universidade Federal do Pará. 2016.

ARRAES, Jarid. **Heroínas negras brasileiras em 15 cordéis**. São Paulo: Pólen. 2017.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 93-110.

BADINTER, Elisabeth. **Um amor conquistado: o mito do amor materno**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

BAIROS, Luíza. Nossos Feminismos Revisitados. Dossiê Mulheres Negras – Matilde Ribeiro (org). **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis/SC, CFH/CCE/UFSC, v.3 n. 3, 1995.

BAMISILE, Sunday Adetunji. A procura de uma ideologia afro-cêntrica: do feminismo ao afro-feminismo. **Via Atlântica**. São Paulo, n. 24. Dezembro/2013. p. 257-279.

BELLO, Luciane. **Possibilidades de resiliência no estar-sendo negra: “é preciso ter coragem pra ter na pele a cor da noite”**. Tese (Doutorado em Educação). Porto Alegre, Rio Grande do Sul. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Faculdade de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação. 2017.

BIGLIA, Barbara. Avances, dilemas y retos de las epistemologías feministas en la investigación social. In: AZKUE, Irantzu; LUXÁN, Marta; LEGARRETA, Matxalen, GUZMÁN, Gloria, ZIRION, Iker, CARBALLO, Jokin (Orgs). **Otras formas de (re)conocer**. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista. Bilbao: UPV, 2014. p. 21-44.

BOTEGA, Gisely Pereira. **Mulheres de um quilombo e seus processos de socialização com as crianças**. Tese (Doutorado em Educação). Florianópolis, SC. Universidade Federal de

Santa Catarina. Centro de Ciências da Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação. 2017.

BUTLER, Judith. Vida precária, vida passível de luto. In: BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BRAH, Avtar. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**. n. 26, jan-jun., 2006, p. 329-376.

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

BRASIL, Ministério da Educação (MEC). Conselho Nacional de Educação. Resolução nº 08, de 20 de novembro de 2012. Parecer CNE/CEB nº 16 de 2012. Define diretrizes curriculares nacionais para a educação escolar quilombola na educação básica. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 20 nov, 2012.

CANDAU, Vera Maria Ferrão. Cotidiano escolar e práticas interculturais. **Cadernos de Pesquisa**. V. 46. N. 161. P. 802-820. Jul/Set. 2016.

CARNEIRO, Sueli. Raça e etnia no contexto da Conferência de Beijing. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn. **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vem de longe**. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Pallas/Criola. 2006. p. 247-256.

CARNEIRO, Sueli. Gênero e raça na sociedade brasileira. In: CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. Belo Horizonte: Letramento, 2018. p.153-185.

CARVALHO, José Jorge. O olhar etnográfico e a voz subalterna. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 7, n. 15, jul. 2001.

COLLINS, Patricia Hill. Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. In: JABARDO, Mercedes (Org.) **Feminismos negros: una antología**. Madrid: Tracantes de sueños. 2012. p. 99-131.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. In: **Revista Sociedade e Estado**. v. 31, n. 01. Janeiro/ Abril 2016. p. 99-127.

CONCEIÇÃO, Joalice. Masculinidades e feminilidades como estratégias de poder. In: CONCEIÇÃO, Joalice. **Masculinidades e feminilidades como estratégias de poder**. Rio de Janeiro: Editora Multifoco. 2012. p.127-156.

CONRADO, Mônica; RIBEIRO, Alan Augusto Moraes. Homem negro, negro homem: masculinidades e feminismo negro em debate. **Estudos Feministas**. Florianópolis, 25 (1): 422, janeiro-abril/2017. P. 73-97

COSTA, Tiago Geisler Moreira. **A comunidade de Queimadas frente à expansão minerária no Alto Jequitinhonha**: a defesa de um território. Dissertação (Mestrado

Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais). Universidade de Brasília. Brasília. 2017.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**. Ano 10. 1º semestre de 2002. p. 171-188.

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

DAVIS, Angela. I used to be your sweet mama. Ideología, sexualidad y domesticidad. In: JABARDO, Mercedes (Org.) **Feminismos negros: una antología**. Madrid: Tracantes de sueños, 2012. p. 135-186.

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. Tese (Doutorado em Educação). Florianópolis, Santa Catarina. Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Ciências da Educação. 2014.

DURÃES, Glaucon; SILVA, Ludivanelem; MENDES, Micaella; PIRANI, Denise; REZENDE, Juliana; RIBEIRO, Ricardo. Construção participativa: teoria e prática. In: Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Seminário de Extensão. **Extensão PUC Minas: conexão de conhecimentos, saberes e realidades**. Organização de Ana Teresa Brandão de Oliveira e Brito et al. Belo Horizonte: PUC Minas, 2016. (E.book). p. 128-137.

ESCOBAR, Arturo. Territorios de diferencia: la ontologia política de los “derechos al territorio”. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**. v. 35. Dezembro de 2015. p. 89-100.

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**. Año 12, volume 12, número1. 2016. p. 141-171.

FERREIRA, Maria Raquel Dias Sales. **Mulheres Quilombolas e Culturas do Escrito: Voz e Letra na Comunidade Quilombola do Mato do Tição/MG**. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Educação. Programa de Pós Graduação em Educação: conhecimento e inclusão social. Belo Horizonte, Minas Gerais. 2016.

FURLIM, Neiva. Sujeito e agência no pensamento de Judith Butler: contribuições para a teoria social. **Sociedade e Cultura**. Goiânia, v. 16, n. 2. jul.dez. 2013. p. 395-403.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora 34, 2017

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica**. Lisboa. v. 10, n. 1, p. 161-173, maio 2006.

GOMES, Nilma Lino; LABORNE, Ana Amélia de Paula. Pedagogia da crueldade: racismo e extermínio da juventude negra. **Educação em Revista**. Belo Horizonte. v. 34. p. 1-26. 2018.

GONÇALVES, Carmen Regina Teixeira. **Ser quilombola, mulher e negra: a agência do coletivo de mulheres Empodere Se do Quilombo de Pinhões**. Tese (Doutorado em Educação). Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Educação. Programa de Pós Graduação em Educação: conhecimento e inclusão social. Belo Horizonte, Minas Gerais. 2019.

GONÇALVES, Waldicleide de França Santos. **Comunidades quilombolas na Constituição Federal de 1988: desafios na construção de políticas públicas implementadoras de direitos fundamentais “multiculturais” - um estudo de caso em Serro/MG**. Dissertação (Mestrado Profissional Interdisciplinar em Ciências Humanas). Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri. Diamantina. 2016.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, ANPOCS, 1984. Disponível em: <<https://goo.gl/Vfdjdq>>. Acesso em: 23 out. 2018.

GONZALEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos políticos e linguísticos da exploração da mulher. Mimeo, **Annual Meeting of the Latin American Studies Association**, Pittsburgh, 5-7 de abril, 1979). Disponível em: <[https://coletivomariasbaderna.files.wordpress.com/2012/09/cultura\\_etnicidade\\_e\\_trabalho.pdf](https://coletivomariasbaderna.files.wordpress.com/2012/09/cultura_etnicidade_e_trabalho.pdf)>. Acesso em: 14 dez. 2018.

GONZALEZ, Lélia. Mulher negra, essa quilombola. **Folhetim**. 22 de novembro de 1981.

GROSSI, Miriam Pilar. Na busca do “outro” encontra-se a “si mesmo”. **Trabalho de campo e subjetividade**. Florianópolis. p.7-18. 1992.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes. **Terra de Mulheres: identidade e gênero em um bairro rural negro**. **Revista História**, São Paulo, n. 129-131, p. 81-100, ago-dez/93 a ago.-dez./94.

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

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

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. Intelectuais negras. **Estudos Feministas**. Florianópolis: v. 3, n.2. p. 464- 478. 1995

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

IPEA. **Retrato das desigualdades de gênero e raça** – 1995-2015. Disponível em: <[http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/170306\\_retrato\\_das\\_desigualdades\\_de\\_genero\\_raca.pdf](http://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/170306_retrato_das_desigualdades_de_genero_raca.pdf)>. Acesso em: 25 set. 2019.

JARDIM, Liana Ferraz Bedor. **A fala da mulher**: identificação dos aspectos lingüísticos e o papel da mulher quilombola do Vale do Guaporé através de sua fala. Dissertação (Mestrado em Ciências da Linguagem). Universidade Federal de Rondônia. 2010.

JESUS, Rodrigo Ednilson de. Autodeclaração e heteroidentificação racial no contexto das políticas de cotas: quem quer (pode) ser negro no Brasil? In: SANTOS, Juliana; COLEN, Natália; JESUS, Rodrigo (Orgs). **Dois décadas de políticas afirmativas na UFMG**: debates, implementação e acompanhamento. Rio de Janeiro: UERJ, LPP. 2018. p.125-142.

LEITE, Matheus de Mendonça Gonçalves; PINTO, Shara Gabriela Santos; ZANON, Márcia Cristina Gama; RIBEIRO, André Tourinho; BERNARDO, Jonathan Monteiro. Territórios quilombolas e emancipação humana: a reconstrução da estrutura agrária brasileira a partir do reconhecimento de direitos étnicos. CBEU. Sem data. 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 abr. 2019.

LEUCHTENBERGER, Ramoci. **Representações sociais de mulheres quilombolas sobre gestação, parto e puerpério e suas práticas de cuidado em saúde reprodutiva**. Dissertação (Mestrado Profissional em Saúde, Sociedade e Ambiente. Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri. Diamantina. 2016.

MAMA, Amina. Temas desafiantes: género y poder en los contextos africanos. In: NAVAZ, Liliane; CASTILLO, Rosalva Aída Hernández (Orgs). **Descolonizando el feminismo**: teorías y prácticas desde los márgenes. Madrid: Editorial Cátedra. 2008. p. 215-234.

MAMA, Amina. Las fuentes históricas nos dicen que incluso las mujeres blancas han mirado siempre hacia África para encontrar alternativas a su subordinación. **Africana**: aportaciones para la descolonización del feminismo. Barcelona: Oozebap. 2013. p. 7-21. (Entrevista realizada por Elaine Salo).

MANFRINATE, Rosana. **Histórias femininas**: resistência e educação no Quilombo de Mata Cavalo. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Mato Grosso. Instituto de Educação. Programa de Pós Graduação em Educação. Cuiabá, Mato Grosso.2011.

MARCONDES, Mariana; PINHEIRO; Luana; QUEIROZ, Cristina; QUERINO, Ana Carolina; VALVERDE, Danielle. **Dossiê mulheres negras**: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil. Brasília: IPEA, 2013.

MARTIN, Juan Carlos Gimeno; MADROÑAL, Angeles Castaño. Antropologia comprometida, antropologia de orientação pública e descolonialidade: desafios etnográficos e descolonização das metodologias. **OPIS**. Catalão-Goiás. v. 16. n.2. p. 262-279. Jul-dez. 2016.

MIRANDA, Shirley Aparecida de. Educação escolar quilombola em Minas Gerais: entre ausências e emergências. **Revista Brasileira de Educação**. v.17. n.50. Maio-ago. 2012. P. 369-383.

MIRANDA, Shirley Aparecida de. Dilemas do reconhecimento: a escola quilombola “que vi de perto”. **Revista da ABPN**. v.8, n.18. vov. 2015-fev.2016, p. 68-89.

MIRANDA, Shirley Aparecida de. Quilombos e educação: identidades em disputa. **Educar em Revista**. Curitiba, Brasil. v. 34, n. 69, p. 193-207, maio/jun. 2018.

MIRANDA, Shirley Aparecida de; LOZANO, Suzy Rocio Contendo. Quando a diáspora africana interpela a educação: aproximações entre Brasil e Colômbia. **Educação em Revista**. Belo Horizonte, Brasil. v.34. 2018. p. 1-29.

MIRANDA, Shirley; ZEFERINO, Jaqueline; PRAXEDES, Vanda; GONÇALVES, Carmem; SILVA; SILVA DE OLIVEIRA, Paula. Quilombos e Educação. In: SILVA, Paulo Vinicius; RÉGIS, Kátia, MIRANDA, Shirley (Orgs.) **Educação das Relações Étnico Raciais: o estado da arte**. Curitiba: NEAB-UFPR e ABPN, 2018. p. 473-536.

MOURA, Clóvis. Escravidão, colonialismo, imperialismo e racismo. **Afro-Ásia**. n. 14, 1983. p. 124-137.

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

MOTA, Isadora Moura. “A galinha estava morta e pronta e só faltava assar-se”: a revolta escrava do Serro (Minas Gerais, 1864). **História Social**. Campinas. São Paulo. n.12. 2006. p. 35-51.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.

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

NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra no mercado de trabalho. In: RATTTS, Alex (Org). **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial; Instituto Kuanza, 2006a. p. 102-106.

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

NUNES, Georgina Helena Lima. Educação escolar quilombola: processos de constituição e algumas experiências. **Revista da ABPN**. v.8, n.18. nov. 2015-fev. 2016, p. 107-131.

NUNES, Ranchimit Batista. **Educação, gênero e afrodescendência**: a educação escolar e a organização de mulheres quilombolas em Brejão dos Aipins, Piauí. Dissertação (Mestrado em Educação). Teresina, PI. Universidade Federal do Piauí. Centro de Ciências da Educação. Programa de Pós Graduação em Educação. 2013.

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

O'DWYER, Eliane Cantarino. Terras de quilombo: identidade étnica e os caminhos do reconhecimento. In: **Tomo**, São Cristóvão, SE, n. 11, jul-dez. de 2007.

OLIVEIRA, Nilce de; CASQUEIRO, Adriana Souza. Ritos da comensalidade festiva na Bahia. In: FREITAS, MCS.; FONTES, GAV.; OLIVEIRA, N. (Orgs). **Escritas e narrativas sobre alimentação e cultura** [online]. Salvador: EDUFBA, 2008.

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. n. 4, 4º trimestre, 2010. p. 25-35.

PARÉ, Marilene Leal; OLIVEIRA, Luana Paré de; VELLOSO, Alessandra D'Aqui. A educação para quilombolas: experiências de São Miguel dos Pretos em Restinga Seca (RS) e da Comunidade Kalunga do Engenho II (GO). **Caderno Cedes**. Campinas. V.27. n.72. p. 215-232, maio/ago. 2007.

SANTANA, Jussara Maunela Santos de. **Territorialidade quilombola**: um olhar sobre o papel feminino em caiana dos crioulos, Alagoa Grande, PB. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal da Paraíba. 2011.

SANTANA, Patrícia Maria de Souza. **Modos de ser criança na comunidade quilombola do Mato do Tição**. 2015. Tese (Doutorado em Educação). Faculdade de Educação. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte. 2015.

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

SANTOS, Maria José dos. **Trajetória educacional de mulheres quilombolas no quilombo das Onze Negras do Cabo de Santo Agostinho – PE**. Dissertação (Mestrado em Educação). São Paulo, SP. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Programa de Pós Graduação em Educação. 2012.

SANTOS, Sonia Beatriz. Famílias negras: uma perspectiva sobre raça, gênero e educação. **Revista Fórum Identidades**. Ano 9, v.17, n.17, jan.-abr. 2015. p. 115-158.

SANTOS, Suelen Alves dos. **Vozes em disputa**: a educação escolar a partir da atuação do Conselho Municipal do Desenvolvimento Social das Comunidades Quilombolas de Serro/MG. Dissertação (Mestrado em Educação). Faculdade de Educação. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte. 2018.

SCAVONE, Lucila. Maternidade: transformações na família e nas relações de gênero. **Interface** – comunicação, saúde, educação. v. 5, n. 8, fevereiro, 2001. p. 47-59.

SILVA, Beatriz Caitana da. **A construção da (in)visibilidade da infância quilombola: o papel do Estado e do movimento social.** Dissertação (Mestrado em Sociologia). Coimbra, Portugal. Universidade de Coimbra. Faculdade de Economia. 2011.

SILVA, Givânia Maria da. **Educação como processo de luta política: a experiência de “educação diferenciada” do território quilombola de Conceição das Crioulas.** Dissertação (Mestrado em Educação). Brasília, DF. Universidade de Brasília. Faculdade de Educação. Programa de Pós Graduação em Educação. 2012.

SILVA, Jairza Fernandes Rocha da. **Deslocamentos identitários de gênero e raça de professoras negras na Educação Escolar Quilombola em Minas Gerais.** Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós Graduação em Educação. Faculdade de Educação. Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). 2018a.

SILVA, Lauana Araújo. **Mulheres negras e suas representações nas coleções de livros didáticos de biologia aprovados pelo PNLD – 2015.** Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Uberlândia. 2018b.

SIMÕES, Everton Machado. **África banta na região de Diamantina: uma proposta de análise etimológica.** Dissertação (Mestrado em Semiótica e Linguística Geral). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo. 2014.

SITO, Luanda Rejane Soares. **Ali tá a palavra deles: um estudo sobre práticas de letramento em uma comunidade quilombola do litoral do estado do Rio Grande do Sul.** Dissertação (Mestrado em Linguística Aplicada). Campinas, SP. Instituto de Estudos da Linguagem – Unicamp. 2010.

SOARES, Patricia Barros. **Usos sociais da leitura e da escrita em uma comunidade quilombola – Alto Jequitinhonha/MG.** Belo Horizonte, 2013. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Educação. 2012.

SOUZA, Gilmara Silva. **Das fronteiras: mulheres, gestão quilombola e gestão escolar no quilombo-ribeirinho de Alegre, Januária, MG.** Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Educação. 2017.

SOUZA, Josiley Francisco de. **Pedro Braga – uma voz no Vau.** Dissertação (Mestrado em Letras – Estudos Literários). Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Letras. 2006.

SOUZA, Josiley. **Negros pelo Vale.** Belo Horizonte: FALE-UFMG, 2014.

SOVIK, Liv. **Aqui ninguém é branco.** Rio de Janeiro: Aeroplano, 2009.

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

TELLES, Edna de Oliveira. A construção das masculinidades e feminilidades na escola: continuidades e mudanças. In: CONCEIÇÃO, Joalice. **Masculinidades e feminilidades como estratégias de poder.** Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2012. p. 17-48.

TRUTH, Sojourner. Convención de los derechos de la mujer. In: JABARDO, Mercedes (Org.) **Feminismos negros: una antología**. Madrid: Tracantes de sueños, 2012. p. 59-60.

WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn (Orgs.). **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2006.

WERNECK, Jurema. **Nossos passos vêm de longe!** Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. In: Vents d'Est, vent's d'Ouest: Mouvements de femmes et feminisms anticoloniaux. Genève: Graduate Insitute Publications, 2009.

WHITE, Evelyn. O amor não justifica: mulheres negras e violência doméstica. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn (Orgs.) . **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2006.

XAVIER, Girleide da Silva. **Mulheres do quilombo: identidade étnica, gênero e educação na comunidade Porto dos Cavalos – Ilha de Maré, Bahia**. Dissertação (Mestrado em Educação e Contemporaneidade). Salvador, BA. Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação e Contemporaneidade. 2018.