

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

HELGA KRESS MEIRELLES

**MULHERES E SOBERANIA ALIMENTAR NAS COMUNIDADES
QUILOMBOLAS DE BARRA DO TURVO, VALE DO RIBEIRA - SP**

SÃO PAULO
2023

HELGA KRESS MEIRELLES

**Mulheres e Soberania Alimentar nas Comunidades Quilombolas
de Barra do Turvo, Vale do Ribeira - SP**

Dissertação apresentada à Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas para
obtenção do título de Mestre em Geografia
no Programa de Pós Graduação em
Geografia Humana.

Orientadora: Prof.^a Dra. Valeria de Marcos

SÃO PAULO, SP
2023

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M499m Meirelles, Helga Kress
Mulheres e Soberania Alimentar nas Comunidades
Quilombolas de Barra do Turvo, Vale do Ribeira - SP /
Helga Kress Meirelles; orientadora Valéria de Marcos
- São Paulo, 2023.
185 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Geografia. Área de
concentração: Geografia Humana.

1. Mulheres. 2. Comunidades Quilombolas. 3.
Trabalho feminino. 4. Soberania alimentar. 5. Vale do
Ribeira (SP). I. de Marcos, Valéria, orient. II.
Título.

RESUMO

Apesar do fortalecimento do movimento feminista e de um maior reconhecimento da mulher e de seu trabalho, as disparidades de gênero ainda estão fortemente presentes em nossa sociedade, sendo ainda mais expressivas no campo. No geral, no debate sobre o campesinato destaca-se a importância da família na organização do trabalho, porém, tende-se a não visibilizar as complexas relações de poder presentes dentro dela e os papéis específicos desempenhados pelos seus membros. Dessa forma, ao pensarmos na articulação do trabalho camponês, é necessário ampliar essa análise e considerar as dinâmicas de poder que envolvem as atividades agrícolas, bem como os papéis individuais e coletivos no interior da produção familiar. Para aprofundar a compreensão da questão de gênero no contexto do campo brasileiro, investigamos as dinâmicas sociais em que as mulheres se encontram inseridas, analisando os papéis que reconhecem para si mesmas e são reconhecidas enquanto mulheres e pertencentes a comunidades quilombolas. Essa análise abrangeu não somente as interações dentro das estruturas familiares, mas também dentro das próprias comunidades, localizadas no município de Barra do Turvo, na região do Vale do Ribeira, em São Paulo. Além disso, investigamos como esse papel desempenhado por essas mulheres no âmbito familiar e comunitário relaciona-se à soberania alimentar. Por meio de trabalhos de campo e leituras bibliográficas foi possível aproximar da complexa e dinâmica vida econômica e social das mulheres quilombolas, bem como entender seu papel articulador e estratégico nas esferas da produção e reprodução, pois é precisamente por meio dele que se concretiza a própria continuidade das famílias e da comunidade como um todo.

ABSTRACT

Despite the strides made by the feminist movement and the increased acknowledgment of women and their contributions, gender disparities persist notably in our society, and this is even more pronounced in rural settings. While discussions about agrarian issues often highlight the family's importance in labor organization, the nuanced power dynamics within these family units and the specific roles taken over by their members tend to remain unseen. As a result, when considering the articulation of peasant labor, it becomes imperative to expand this analysis and encompass the power dynamics that shape agricultural activities. Equally vital is the recognition of the distinct and collective roles embedded within family production. To gain a deeper understanding of gender dynamics in the context of the Brazilian countryside, we delve into the intricate social fabric within which women are embedded. We examine the roles they personally identify themselves with, and those roles assigned to them as women and members of quilombola communities. This comprehensive examination extended beyond mere familial interactions and encompassed the broader communal interactions within the municipality of Barra do Turvo, situated in the Vale do Ribeira region of São Paulo. Moreover, we explored the interconnectedness among the roles undertaken by these women within the family and the community and their contribution to food sovereignty. Through fieldwork and bibliographical analysis, we gained closer insights into the intricate and dynamic economic and social lives of quilombola women. We also grasped the pivotal and strategic role they play in the spheres of production and reproduction. It is precisely through this multifaceted role that the continuity of families and the well-being of the entire community are made concrete.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Liz acompanhando trabalho de campo nas comunidades de Barra do Turvo.....	18
Figura 2 – Mapa de localização de Barra do Turvo (SP)	21
Figura 3 – Mapa localização do MOJAC no Vale do Ribeira, SP	25
Figura 4 – Vista do topo de um morro na comunidade Terra Seca. Na paisagem, observam-se as roças em meio aos domínios da Mata Atlântica e a diversidade da produção próxima.....	26
Figura 5 – Fogão à lenha no qual são preparados os almoços, principalmente quando são para um número grande de pessoas, como as reuniões da RDS e os grupos de visitas de campo ...	27
Figura 6 – Roça localizada no alto do morro (distante das casas) na comunidade quilombola Ribeirão Grande.....	33
Figura 7 – Calendário sazonal elaborado pelos homens	36
Figura 8 – Calendário sazonal elaborado pelas mulheres	36
Figura 9 – Objetos escolhidos pelas mulheres	37
Figura 10 – Mutirão organizado pelo grupo de mulheres em fevereiro de 2019	52
Figura 13 – Seu Oscar acendendo uma fogueira numa noite fria de inverno para ouvirmos os <i>causos</i>	60
Figura 11 – Reunião em família após o jantar (Seu Oscar ensinando Liz sobre a peneira).....	61
Figura 12 – Reunião em família após o jantar (Dona Nilce ensinando Liz a socar pilão).....	61
Figura 14 – Oficina infância quilombola, crianças atentas à confecção da peteca artesanal .	104
Figura 15 – Oficina infância quilombola, membros das comunidades organizam brincadeiras com alunos.....	105
Figura 16 – Registros das oficinas de agricultura, culinária tradicional, e artesanato e materiais de trabalho.....	106
Figura 17 – Diversidade produção de um quintal; de um lado da criação de galinhas, tem-se a horta, e de outro, o pomar.....	110
Figura 18 – Diversidade produtiva presente no quintal.....	111
Figura 19 – Liz brincando nos quintais da pesquisa.....	111
Figura 20 – Dona Nilce, Dona Izaldite e Liz. Nesse momento, Dona Nilce estava escolhendo mudas da horta de Dona Izaldite para replantar em sua casa depois que seu marido capinou e <i>matou</i> suas ervas.....	113
Figura 21 – Chegada da produção agroecológica dos grupos de mulheres de Barra do Turvo à cidade de São Paulo, antes de sua distribuição para os grupos de consumo	129

Figura 22 – Reunião da RDS Quilombos de Barra do Turvo na comunidade Cedro em fevereiro de 2019. Foto considerada simbólica, em que há claramente uma diferenciação do espaço – com presença majoritária masculina –, com as mulheres sentadas juntas à esquerda da sala	132
Figura 23 – Reunião do grupo de mulheres na comunidade Ribeirão Grande em maio de 2019	132
Figura 24 – Roda de conversa do curso de formação em Economia Feminista e Solidária realizado pela SOF	135
Figura 25 – Dona Claesdina preparando os alimentos para entrega em São Paulo	138
Figura 26 – Mutirão realizado pelos grupos de mulheres de Barra do Turvo em fevereiro de 2019	139
Figura 27 – Classificação dos produtos anotados na CA pelas agricultoras do Vale do Ribeira (SP)	147
Figura 28 – Diversidade produtiva no quintal de Dona Aparecida, do quilombo Terra Seca	148
Figura 29 – Viveiro de mudas e, ao fundo, a horta e o pomar no quintal de Dona Izaldite...	148
Figura 30 – Fármacos caseiros manipulados e comercializados pelo grupo de mulheres a partir das plantas medicinais de seus quintais	150
Figura 31 – Dona Nilce e Dona Claesdina assando uma galinha caipira no forno de barro para recepcionar os estudantes na comunidade Ribeirão Grande.....	161
Figura 32 – Mesada de Anjos realizada na comunidade Ribeirão Grande, no contexto das oficinas do Projeto Saberes em Diálogo, em outubro de 2019.....	162

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APA – Área de Proteção Ambiental

ATER - Assistência Técnica e Extensão Rural

CA- Caderneta Agroecológica

CTA-ZM - Centro de Tecnologias Alternativas da Zona da Mata

CPT - Comissão Pastoral da Terra

DAP - Declaração de Aptidão ao Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar

DPMR/MDA - Diretoria de Políticas para as Mulheres Rurais do extinto Ministério do Desenvolvimento Agrário

EEACONE - Articulação e Assessoria às Comunidades Negras do Vale do Ribeira SP/PR

FAO – Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (do Inglês *Food and Agriculture Organization of the United Nations*)

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

ISA - Instituto Socioambiental

MDA - Ministério de Desenvolvimento Agrário

MOJAC - Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga

PAA - Programa de Aquisição de Alimentos

PEJ - Parque Estadual do Jacupiranga

RAMA - Rede de Agroecológica de Mulheres Agricultoras

RDS- Reserva de Desenvolvimento Sustentável

RESEX - Reservas Extrativistas

RTC- Relatórios Técnico-Científicos

SNUC - Sistema Nacional de Unidades de Conservação

SOF - Sempreviva Organização Feminista

UC - Unidades de Conservação

UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

USP - Universidade de São Paulo

Sumário

1 INTRODUÇÃO	8
1.1 OS CAMINHOS PARA INTRODUIZIR, DE FATO.....	13
1.2 APRESENTANDO A REGIÃO: BREVE HISTÓRICO SOBRE O VALE DO RIBEIRA.....	21
1.3 AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS – PEDRA PETRA/PARAÍSO, CEDRO, RIBEIRÃO GRANDE E TERRA SECA	27
1.4 SOB UMA PERSPECTIVA FEMINISTA	35
1.4.1 Sobre o ser mulher	40
2 CAPÍTULO I – TEMPOS DE ANTIGAMENTE	46
2.1 OS ESPAÇOS E TEMPOS DAS MULHERES – A CASA, O QUINTAL E A ROÇA	49
2.2 HISTÓRIAS DE VIDA, PARTOS E MEMÓRIAS: AS NARRATIVAS QUE REVELAM OS ARRANJOS DOS TEMPOS DE FARTURA	63
3 CAPÍTULO II – A CHEGADA DE TEMPOS ESTRANHOS	71
3.1 QUESTÃO AMBIENTAL E AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE BARRA DO TURVO	71
3.2 “MAIS ERA TRABALHÁ POS OTRO...”	77
3.3 TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA, FORÇA MOTRIZ NA CONSTRUÇÃO DA AUTONOMIA.....	83
3.4 “AÍ FOI A TAL DE RDS...”	93
4 CAPÍTULO III – MAS AÍ ENTROU O QUILOMBO...	98
4.1 OS ESPAÇOS DE ATUAÇÃO DA MULHER – A CASA, OS QUINTAIS E A ROÇA	109
4.2 ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIAS E RESILIÊNCIAS.....	122
5 CAPÍTULO IV – CAMINHOS DA AUTONOMIA	127
5.1 GRUPO DE MULHERES: FORTALECIMENTO E AUTONOMIA FEMININA.....	131
5.2 QUINTAIS PRODUTIVOS – SEMENTES DA SOBERANIA ALIMENTAR	143
5.3 TRABALHO DOMÉSTICO E DE CUIDADOS, INVISÍVEL PARA QUEM?.....	152
5.4 O CUIDADO COMO POTÊNCIA.....	159
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	170
REFERÊNCIAS	174

1 INTRODUÇÃO

Apesar do fortalecimento do movimento feminista e de um maior reconhecimento da mulher e de seu trabalho, as disparidades de gênero ainda estão fortemente presentes em nossa sociedade, sendo ainda mais expressivas no campo. A vida das mulheres do campo no Brasil é marcada pelo patriarcado, que se expressa na posição subordinada que se espera que ocupem com relação aos homens, considerados socialmente os verdadeiros produtores rurais.

Pela primeira vez em 2006, o Censo Agropecuário realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) adotou o conceito de agricultura familiar, assim como a variável sexo na caracterização dos produtores responsáveis pelos estabelecimentos (NOBRE, 2012). Em que pesem as questões teóricas que envolvem o conceito de agricultura familiar, isso permitiu visibilizar que os homens eram responsáveis por 87,32% do total de estabelecimentos, enquanto as mulheres eram responsáveis por 12,68%¹, estando a maior parte na agricultura camponesa² (92%). Em relação ao que se enquadrava como agricultura camponesa, foi identificado um total de 4.367.902 estabelecimentos, dos quais pouco mais de 600 mil (13,7%) eram dirigidos por mulheres, enquanto na agricultura capitalista essa participação não atingia 7% (IBGE, 2009).

Essa desproporcionalidade é um dos indicativos da hegemonia masculina brasileira no campo, a qual não se limita apenas ao número de estabelecimentos, mas abrange também diferentes esferas, como o tamanho das propriedades – os estabelecimentos das mulheres são menores que os dos homens (IBGE, 2009)³ –; a forma de acesso à terra – para as mulheres, é pela herança –; o total de comercialização – mulheres realizam bem menos comercialização do que os homens (IBGE, 2009) –; e financiamento – quase 88% dos estabelecimentos dirigidos por mulheres não obtiveram financiamento (NOBRE, 2012). Esse último dado segue a tendência apresentada no relatório realizado pela Organização das Nações Unidas para a Alimentação e Agricultura (FAO⁴) em 2011, que evidencia que os sistemas de crédito não são neutros quanto ao gênero. A partir de estudos empíricos realizados em diferentes países, foi

¹ Os resultados do Censo Agropecuário de 2016 indicam que houve um aumento no número de estabelecimentos dirigidos por mulheres – elevou-se de 12,68% para 18,6% (945.490), apresentando, apesar do aumento, uma maior presença masculina no campo.

² No original, a autora utiliza o termo agricultura familiar, todavia, optamos neste projeto por utilizar o conceito de agricultura camponesa pela reflexão teórica que este carrega em si, indo ao encontro do referencial teórico aqui proposto.

³ Os mais de 600 mil estabelecimentos em que as mulheres são responsáveis ocupam 9,3% da área total e possuem uma área média de 12,4 ha, enquanto os estabelecimentos em que os homens são responsáveis têm uma média de 19,3 ha (NOBRE, 2012).

⁴ Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO), sigla em inglês.

possível verificar que a discriminação é institucionalizada nas corporações tanto públicas quanto privadas, que excluem as mulheres do mercado e realizam empréstimos com valores menores do que os concedidos aos homens para as mesmas atividades (FAO, 2011). No Brasil, o extinto Ministério de Desenvolvimento Agrário (MDA) buscou identificar quais eram os entraves no acesso à Declaração de Aptidão ao Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (DAP), e entre os motivos apontados estavam o “machismo na família e nas organizações sociais ao tecnicismo e viés de classe de agentes públicos” (NOBRE, 2012, p. 89).

Outros importantes aspectos de desigualdade de gênero referentes à questão de financiamento são a ausência de bens e animais que poderiam ser dados como garantia pelas mulheres (FAO, 2011) e a pressão pelo pagamento de crédito, que criam muitas vezes situações de violência doméstica (NOBRE, 2012). Os estabelecimentos chefiados por mulheres possuem menos da metade dos equipamentos mecânicos daqueles chefiados por homens (FAO, 2011); elas também têm menor acesso a bens como animais e maquinários (NOBRE, 2012).

O relatório da FAO (2011) reflete a existência da forte presença patriarcal no campo. A concepção equivocada, presente no relatório, de que as mulheres não são produtoras se reproduz também no acesso às políticas públicas direcionadas ao campo e na pouca participação de discussão política e decisões sobre a produção agrícola (MARCHA MUNDIAL DAS MULHERES, 2008). O Censo Agropecuário 2006 (IBGE, 2009) revela ainda uma disparidade em relação ao nível de instrução: as mulheres responsáveis por estabelecimentos apresentam escolaridade mais baixa que os homens, indo ao encontro da perspectiva apresentada pelo relatório da FAO (2011).

A situação feminina nos quesitos abordados ilustra a desigualdade a que as mulheres estão sujeitas no campo. As influências advindas da luta e conquista de direitos por parte dos movimentos feministas na sociedade contemporânea têm se expandido e adquirido especificidade no espaço rural, tornando as organizações camponesas um dos setores mais bem estruturados do movimento de mulheres (MARCHA MUNDIAL DAS MULHERES, 2008). Todavia a situação das mulheres no campo ainda é mais dura do que a das mulheres urbanas. O menor acesso à educação, aos financiamentos e à assistência técnica retrata a triste realidade da hegemonia masculina no setor.

O campo é também o lugar em que a força física se impõe⁵. As mulheres rurais representam ainda hoje um estrato da população brasileira em condição de alta vulnerabilidade

⁵ Documentário *Sozinhas – História de mulheres que sofrem violência no campo* (2017).

social. Os serviços para elas são menos acessíveis – por vezes, inexistem. Seus desafios e necessidades – que vão de condições limitadas de mobilidade à falta de serviços básicos de apoio, como cuidados de saúde, assistência social e delegacias – nem sempre conseguem ser atendidos, agravando o isolamento das mulheres que vivem nessas áreas⁶. Apesar da ausência de dados expressivos⁷, é no campo que a mulher está mais sujeita a formas de violência (MARCHA MUNDIAL DAS MULHERES, 2008), principalmente devido às condições de isolamento em que vivem pela distância entre as propriedades, o que contribui com o estabelecimento de um silêncio sobre as violências e abusos que sofrem⁸. Um dos principais motivos para elas se calarem é a questão financeira, pois a falta de autonomia, quando somada ao isolamento, aumenta as dificuldades de conseguirem ajuda para se libertar da opressão a que estão sujeitas.

A partir dessas breves considerações apresentadas, é possível apreender como as mulheres, principalmente as do campo, são subjugadas e marginalizadas, de um lado, por instituições sociais que reproduzem o patriarcado e, do outro, pela racionalidade científica e econômica do capitalismo. São reduzidas as possibilidades de as mulheres do campo gerarem renda monetária (FARIA, 2009; PACHECO, 2009), tomarem decisões acerca dos investimentos que pretendem realizar (FARIA, 2009) e gerenciarem a produção, assim como apropriarem-se de conhecimentos complementares que possam auxiliar na produção e comercialização dos alimentos por elas cultivados (FAO, 2011; NOBRE, 2012).

A lógica do mercado e da racionalidade científica como parâmetro para a modernização agrícola manteve a divisão sexual do trabalho e reduziu drasticamente a importância e o espaço de trabalho da mulher camponesa com a centralização da produção para comercialização. Mais de 70% das trabalhadoras rurais continuam a dizer que não têm renda ou que trabalham somente para o autoconsumo (PACHECO, 2009), assim como o número de mulheres que definem suas atividades como trabalho e se consideram produtoras (SEMPREVIVA ORGANIZAÇÃO FEMINISTA [SOF], 2016) é inferior ao total de homens que o fazem (FAO, 2011), refletindo a invisibilização acerca do trabalho que a mulher realiza, principalmente em decorrência da

⁶ Vide informações da FAO (2017).

⁷ Em comparação com os dados de violência física contra a mulher no meio urbano.

⁸ Os dados apresentados pelo *Caderno da Marcha Mundial das Mulheres* (2008) indicam que a presença da monocultura colabora com esse isolamento. De acordo com as entrevistadas, antes do monocultivo as casas ficavam mais próximas entre si, o que facilitava a ajuda entre as mulheres camponesas e lhes trazia mais segurança para caminhar entre as propriedades. Com a mudança na produção, estão mais sujeitas a sofrer violência ao saírem de suas casas, além de também reduzirem ou até perderem a rede de solidariedade formada pelas famílias.

fusão entre trabalho reprodutivo e produtivo, os quais são realizados em espaços e tempos muito próximos, quando não são os mesmos (SCHOTTZ; MARONHAS; CARDOSO, 2015).

Faria (2009) aponta que um dos aspectos fundamentais da atual luta feminista no campo é a demanda pelo acesso à renda, a qual foi vinculada a várias outras questões, entre elas o questionamento do homem como representante da família. Sob essa perspectiva, a autora defende o reconhecimento de que a família não é “uma unidade homogênea e está perpassada por conflitos e interesses de gênero, em particular marcados por uma relação de poder desigual entre homens e mulheres” (FARIA, 2009, p. 11). A luta por valorização e remuneração abarca o direito de a mulher participar das decisões e do controle sobre produção e comercialização, pois, de acordo com Faria (2009), a mulher, historicamente, trabalhava na produção, mas não tinha acesso aos rendimentos resultantes do seu trabalho, os quais eram integralmente apropriados pelos homens. Não podemos afirmar que essa situação tenha sido revertida, todavia, está em crescimento uma conscientização em relação às mudanças necessárias para que isso ocorra (FARIA, 2009). De acordo com Schottz, Maronhas e Cardoso (2015), apesar do aumento da participação feminina em espaços de comercialização, no geral, no Brasil, não foi garantida uma maior autonomia financeira às mulheres, uma vez que os homens continuam se apropriando desses recursos e continuam definindo sozinhos onde serão empregados.

Nessa perspectiva, é importante evidenciar que, além da desigualdade de acesso aos recursos, existe também uma diferenciação na forma como estes são utilizados pelos membros da família. A renda controlada pela mulher tem uma probabilidade maior de contribuir para a garantia da alimentação da família e bem-estar dos filhos (FAO, 2011; PACHECO, 2009). Quando a mulher possui mais influência sobre as decisões econômicas, os rendimentos familiares são destinados à comida, saúde, educação e cuidados com as crianças (FAO, 2011). No Brasil, pesquisas apontam que a renda materna tem efeito positivo muito maior sobre a nutrição infantil quando comparada com a renda paterna e, ainda, que as mulheres investem consideravelmente muito mais do que os homens em saúde, educação e bens para a família (FAO, 2011). Dessa forma, a garantia do bem-estar físico das mulheres e filhos, assim como o enfrentamento da pobreza, depende significativamente do fato de elas terem ou não acesso direto à renda e aos bens produtivos (FAO, 2011); PACHECO, 2009).

Nobre (2012) apresenta uma correlação entre uma maior diversidade de produção nos estabelecimentos agrícolas e a presença predominante de mão de obra feminina. De acordo com a autora, a combinação de diferentes atividades agropecuárias favorece a participação ativa das mulheres nas unidades de produção. No entanto, o processo de mecanização e intensificação da produção e a expansão do monocultivo podem ser considerados fatores de expulsão das

mulheres, na medida em que a impossibilidade de associação com outros cultivos implica a perda do espaço produtivo (PACHECO, 2009) e da sociabilidade (NOBRE, 2012).

Existe ainda uma grande diferença de comercialização entre os estabelecimentos dirigidos por mulheres e homens, principalmente quando a produção para o autoconsumo é significativa. De acordo com Nobre (2012), a baixa comercialização dos estabelecimentos liderados por mulheres pode indicar uma preocupação maior delas com a segurança alimentar de suas famílias. Isso ocorre devido à priorização da produção para o autoconsumo em detrimento da venda externa. Essa relação pode ser evidenciada por meio do papel fundamental que as mulheres ocupam no cuidado com o bem-estar e na segurança alimentar e nutricional de suas famílias.

Esse papel, tradicionalmente considerado de responsabilidade da esfera feminina e assumido pela mulher, ilumina as várias questões presentes no cotidiano das camponesas. Dessa forma, nossa pesquisa está inserida na perspectiva dos Estudos Feministas, com a proposta de contribuir para desvendar situações que muitas vezes são ocultadas nos estudos tradicionais que, como apontado por Siliprandi (2015, p. 20), “apresentam, com raras exceções, uma visão androcêntrica do mundo rural, como se a problemática apresentada (considerada ‘universal’) representasse o todo”.

No geral, quando pensamos a organização do trabalho familiar no campesinato, compreende-se a divisão do trabalho no interior da família no sentido de uma complementariedade das tarefas. Como apontado por Shanin (1976), as relações de produção no campesinato estão relacionadas às necessidades socialmente construídas pela família. De acordo com o autor, o modo de produção camponês tem como base de organização as diferenças hierárquicas e de gênero no interior da família, seguindo a lógica de satisfação das necessidades socialmente construídas pelo grupo familiar. Dessa forma, os familiares assumem diferentes funções dirigidas à manutenção da unidade camponesa, formando uma unidade indissociável a partir da complementariedade dos espaços construídos socialmente como femininos e masculinos⁹.

Todavia transcenderemos a dimensão de complementariedade, entendendo que esta nem sempre está excluída das desigualdades e hierarquias das relações de gênero. É importante reconhecer também as diferentes especificidades que as mulheres vivem enquanto gênero, em função das diversas experiências de vida, valores e interesses (SILIPRANDI, 2015), e as

⁹ Na unidade de produção camponesa, o espaço masculino é aquele caracterizado pela produção para o mercado – o mato, o roçado, a lavoura –, enquanto a produção para consumo está sob o domínio dos espaços concebidos como femininos – pequenas criações, pomar e horta.

distintas relações que estabelecem com o seu entorno, que variam segundo fatores como idade, raça, cultura, lugar de origem e *status* (KATZ; MONK, 1993).

Nesse sentido, para que possamos compreender a relação das mulheres quilombolas com o território e investigar os papéis que se reconhecem e como são reconhecidas na família e na comunidade, faz-se necessário partir do reconhecimento da existência de processos sexuais de exclusão entre homens e mulheres (SILIPRANDI, 2015), construídos socialmente (SCOTT, 1995) e produtores de diferentes subjetividades.

Sendo assim, ao considerarmos quaisquer transformações nas comunidades quilombolas do município de Barra do Turvo, nosso lugar de pesquisa, é fundamental apreender que atingem de diferentes formas homens e mulheres. Buscaremos, portanto, fazer ecoar neste trabalho o universo de relações sociais das mulheres, nossas interlocutoras.

1.1 OS CAMINHOS PARA INTRODUIZIR, DE FATO

Estava vivenciando o puerpério quando entrei na pós-graduação. Recém-retornada para São Paulo, em uma das primeiras reuniões com a orientadora Prof.^a Dra. Valeria de Marcos, quem acreditou neste trabalho ainda quando ele mal havia sido desenhado, fui apresentada ao projeto de extensão “Saberes em Diálogo: Comunidade, Escola e Universidade na Construção da Educação Quilombola em Barra do Turvo – SP”¹⁰. Este tinha como objetivo a construção e implementação da educação quilombola no município de Barra do Turvo, a partir da articulação dos saberes das comunidades quilombolas, dos professores da rede municipal e da universidade.

O projeto havia nascido a partir de uma longa relação construída pela Prof.^a Dra. Valeria de Marcos com as comunidades quilombolas de Barra do Turvo, por meio de diversas visitas de campo pela disciplina de Geografia Agrária II do bacharelado em Geografia da USP, como também de diferentes trabalhos acadêmicos que foram realizados no município.

No ano de 2014, foram realizados pela Defensoria Pública do Estado encontros temáticos no Vale do Ribeira sobre educação quilombola, tema que passou a ganhar destaque nos debates das comunidades (SANTOS, A. G. M., 2016). Em 2015, ocorreu um Ciclo de Audiências Públicas sobre Educação Diferenciada na região, em que foram realizadas uma série de denúncias acerca das precárias condições de infraestrutura e transporte escolar, da falta de integração do ensino à realidade local e da ausência de uma gestão participativa nas escolas (GONÇALVES *et al.*, 2020).

¹⁰ Projeto de extensão aprovado pelo Edital da Pró-Reitoria da Universidade de São Paulo (USP) 01/2018, Programa Aprender na Comunidade.

As comunidades fortaleciam o debate sobre a temática em seus territórios e, diante do contexto de demandas por uma educação diferenciada, que valorizasse os saberes tradicionais das comunidades e uma maior aproximação escola-comunidade, nasceu a base do atual projeto, a “Mostra de Vida e Cultura dos Quilombos do Rio Turvo: Caminhos Pedagógicos”. O objetivo deste projeto era aproximar as escolas municipais das comunidades e buscar o levantamento de como os membros dessas comunidades gostariam de ser reconhecidos. Então, em reunião com representantes quilombolas, foram definidos os eixos a serem trabalhados, sendo eles: moradia, história, culinária, educação, papel da mulher, instrumentos de trabalho, práticas agrícolas, ervas medicinais, devoção, artesanato/instrumento de uso doméstico, musicalidade, representações de quilombo e o eixo infância, adicionado posteriormente.

Como forma de dar continuidade ao projeto e atendendo à demanda comunitária, ampliando o alcance para outras áreas do conhecimento, foi submetido novo projeto ao edital “Aprender na Comunidade”, sendo então aprovado pela Pró-Reitora de Graduação da USP em 2018. Assim surgiu o projeto inter e transdisciplinar, coordenado pela Prof.^a Dra. Valeria de Marcos, “Saberes em Diálogo: Comunidade, Escola e Universidade na Construção da Educação Quilombola em Barra do Turvo – SP”.

O projeto estava contemplado com a temática do papel da mulher como um dos eixos norteadores e, dessa forma, surgiu o convite pela coordenação para integrar à equipe. Após aceito o convite, encontramos-nos ainda em São Paulo com Dona Nilce, importante liderança quilombola com forte representação na comunidade, que na época nos concedeu a autorização para a realização deste trabalho sobre as mulheres das comunidades.

Ciente do compromisso que assumia e da forma como tinha sido proposto, partindo de mim em um primeiro momento, mas também como parte de um projeto maior, houve intensa dedicação a estar atenta a ouvir as mulheres do território. Estar inserida nesse contexto de ações sob o interesse e demanda das comunidades possibilitou visualizar as mais diversas relações das mulheres.

Dessa forma, surgiu a imensa oportunidade de atuar em um território que teve suas portas abertas por aqueles que vieram antes desta pesquisadora. A atuação da coordenadora do projeto foi de fundamental importância para que, chegando ao território, pudesse haver a recepção como alguém de *fora*, mas que já tivesse rompido com as barreiras do desconhecido. Nesse sentido, a realização desta pesquisa só foi possível em função da articulação e da abertura possibilitadas pelas ações desses sujeitos articuladores que já atuavam no território. Passando a ser a ser parte integrante dessas ações, tornamo-nos passíveis de ser de *confiança*. Assim, as ações do projeto Saberes em Diálogo viabilizaram a entrada no território, como também

permitiram o estreitamento da relação com os membros das comunidades. Da mesma forma, a participação nas ações da SOF introduziu a um universo de relações do *feminino* junto às mulheres envolvidas.

A primeira ida ao Vale do Ribeira foi em ação pelo projeto na etapa que daria início de fato às ações do Saberes em Diálogo, quando foi realizada na rede municipal a apresentação detalhada do projeto e construídos, em conjunto com as comunidades, o planejamento das oficinas e o calendário de execução das ações.

Até aquele momento, conhecíamos somente uma das lideranças da comunidade, que, juntamente com a orientadora deste estudo, desempenhou um papel crucial na entrada no território. Sua atuação ao longo desta pesquisa foi de suma importância. Além da recepção em sua casa durante as várias etapas de trabalho de campo e da companhia em inúmeras visitas às casas de outras mulheres, ela abriu caminho até esses novos espaços. Não apenas sua hospitalidade, mas também suas indagações e reflexões sobre as instituições presentes e passadas no território, o feminismo e a identidade das comunidades contribuíram significativamente para o desenvolvimento desta pesquisa. Seu apoio não se limitou apenas às questões práticas, trazendo também uma perspectiva crítica que enriqueceu nosso entendimento e análise dos temas abordados. Sem seu suporte e sua visão de mundo, este trabalho não teria alcançado os resultados obtidos. Seu envolvimento foi fundamental para a imersão na comunidade e para a compreensão mais ampla do contexto em que esta pesquisa foi realizada.

Ao longo de todo o percurso do mestrado e do desenvolvimento da pesquisa, a principal preocupação era como realizar um trabalho que pudesse ser de algum valor para as mulheres com quem havíamos proposto dialogar. Tendo que redesenhar a rota desta pesquisa por questões externas, esse anseio crescia cada vez mais ao não conseguir atender às expectativas pessoais de contribuição inicial. Os trabalhos de campo que haviam sido projetados para ocorrerem depois da qualificação foram suspensos com a crise sanitária da covid-19. Por um bom tempo pós-qualificação, não conseguimos dar continuidade à pesquisa, tanto pelas circunstâncias que foram sendo inseridas na conjuntura pandêmica quanto pelo próprio distanciamento do universo acadêmico e da pesquisa. Nesse contexto, as considerações feitas na qualificação pelas Prof.^a Dra. Marta Inez Medeiros Marques e Prof.^a Dra. Sueli Angelo Furlan, assim como o apoio do colega de campo e amigo, Lucas Martines, foram de fundamental importância para prosseguir nesta trajetória. Em um de nossos encontros virtuais, o pesquisador nos chamou a atenção para a estratégia de revisitar as anotações de campo, de forma a olhá-las sob outra perspectiva e assim prosseguir. A recuperação desses antigos dados das cadernetas de campo permitiu redescobrir um universo precioso de anotações,

que norteou uma nova fase da pesquisa. Assim, junto com a Prof.^a Dra. Valeria de Marcos, redesenhamos o projeto, vislumbrando retomar a pesquisa a partir do que já havia coletado em campo e a partir de levantamento bibliográfico de pesquisadores que aprofundaram diferentes temáticas na região do Vale do Ribeira, em específico as comunidades quilombolas de Barra do Turvo, a partir do recorte de gênero.

Dessa forma, sem poder ir a campo, debruçamo-nos nas comunidades quilombolas de Barra do Turvo por meio da pesquisa documental, diferentemente do método inicialmente idealizado, mas o que foi possível de ser realizado. Na pesquisa bibliográfica, foi priorizado o levantamento de depoimentos registrados por mulheres quilombolas. Ainda que jamais pudessem substituir a riqueza vivenciada em campo, a possibilidade de identificar falas de muitas mulheres nossas interlocutoras possibilitou-nos realizar análises qualitativas que auxiliaram a responder a muitas das indagações que orientavam este trabalho.

Entre os materiais pesquisados, buscamos por fontes que discorriam sobre as ações do projeto Saberes em Diálogo, assim como dispusemos da extensa gama de materiais produzidos pela SOF, como artigos, livros e cartilhas, bem como *lives* e vídeos contemplados com a participação das mulheres quilombolas das comunidades de Barra do Turvo, disponíveis na plataforma YouTube. Da mesma forma, livros, artigos, teses e dissertações sobre as comunidades quilombolas de Barra do Turvo também foram consultados, assim como os Relatórios Técnico-Científicos (RTC) das comunidades Pedra Preta/Paraíso, Terra Seca/Ribeirão Grande e Cedro.

Antes da mudança de rota, houve a oportunidade de realizar trabalhos de campo em companhia de diferentes sujeitos, como também sozinha¹¹. Estivemos em campo com a equipe do projeto de extensão Saberes em Diálogo e acompanhando a disciplina de História da África e dos Afrodescendentes, ministrada pela Prof.^a Dra. Maria Cristina Cortez Wissenbach e por ações da SOF.

O primeiro contato de fato direto com as mulheres das comunidades foi no intervalo da Reunião da Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Quilombos de Barra do Turvo, realizada na sede da associação da comunidade Cedro, em fevereiro de 2019. Na ocasião, ainda amamentava minha filha Liz, quem havia deixado sob os cuidados de terceiros para que pudesse fazer a viagem de ida a campo. No horário previsto para o almoço, estava sentada um pouco mais isolada com dor nos seios, que estavam inchados e empedrados em função do leite acumulado. Dona Nilce, percebendo minha angústia com a dor, acompanhou-me até Dona

¹¹ Acompanhada pela minha filha Liz, que gera uma mudança do que é estar de fato *sozinha*. Essa questão será contextualizada mais à frente.

Claresdina, senhora da geração mais velha da comunidade, quando então as duas me acolheram e me ampararam sobre como aliviar a dor do “peito cheio”.

Aos poucos, naquele momento tão precioso para mim, outras mulheres foram se aproximando e zelando por mim – aquela completa estranha até o momento –, compartilhando saberes que suas mães e avós haviam lhes ensinado sobre como esvaziar ou não o leite, quais plantas poderiam ser usadas como remédio para aliviar o incômodo, rituais acerca do que poderia ser feito para não desmamar (uma vez que a maior preocupação delas ao meu lado era que eu não poderia ficar mais de três dias sem “*dar o mamã*”), assim como o que poderia ser feito quando chegasse o momento que eu considerasse a hora certa do desmame.

Dessa forma, entendemos que a real *entrada* na comunidade foi por meio de um *assunto de mulheres* e acolhida por mulheres. O mesmo encantamento inicial pelas mulheres que nos fez querer debruçar-nos sobre esse universo de força e luta na pesquisa do mestrado foi também o que provocou a possibilidade de aproximação com as mulheres da comunidade. A partir de então, sentimo-nos em acolhida, e esse foi o primeiro de muitos passos dados para esta trajetória.

Ao longo de 2019, foram realizadas diversas visitas de campo nas comunidades quilombolas de Barra do Turvo. Foram acompanhadas reuniões do Conselho Gestor da RDS Quilombos de Barra do Turvo, reuniões do grupo de mulheres, oficinas de debate sobre Economia Verde realizadas pela SOF, diferentes reuniões e oficinas promovidas pelo projeto de extensão inter e transdisciplinar de educação quilombola Saberes em Diálogo, assim como uma visita de campo acompanhada somente por minha filha Liz, em janeiro de 2020.

Em algumas outras visitas de campo, estivemos também acompanhadas pela Liz. A possibilidade de levá-la junto aos trabalhos de campo se deu muito em função da solidariedade e acolhimento do grupo de trabalho no qual estávamos inseridas. Isso por parte tanto da orientadora e coordenadora do projeto de extensão, Prof.^a Dra. Valéria de Marcos, que genuinamente nos acolheu não somente no seu coração, mas também no seu carro nas diversas idas a campo, quanto dos colegas de equipe de trabalho que compartilhavam a *maternagem* comigo a cada viagem. Da mesma forma, imenso foi o acolhimento das famílias das comunidades para comigo e minha filha. Sendo recepcionada como mais um *anjinho*¹², era sempre bem recebida e zelada pelos membros das comunidades. O acompanhamento da Liz ao meu lado em muitos dos campos ampliou as possibilidades de diálogo, promovendo uma aproximação maior com as famílias quilombolas.

¹² No universo quilombola, as crianças até os sete anos são consideradas seres inocentes – os anjos. Ao longo deste trabalho, vamo-nos aproximar dessa compreensão.



Figura 1 – Liz acompanhando trabalho de campo nas comunidades de Barra do Turvo
Fonte: Arquivo pessoal, maio de 2019

No decorrer de nossas pesquisas de campo, fomos gradativamente percebendo a narrativa cronológica que permeia as comunidades quilombolas de Barra do Turvo. Por meio desses campos notamos a existência de um recorte temporal que delineia as transformações ao longo da história dessas comunidades. Aos poucos, íamos compreendendo o que nos era narrado sobre um período que remonta a um *tempo dos antigos*, caracterizado como uma época de muita fartura, um tempo em que não faltava nada, diferentemente dos relatos sobre os dias atuais.

O entendimento dessas transformações no contexto espacial e temporal do território tornou-se fundamental para analisar as complexas relações sociais que envolvem as mulheres quilombolas e os papéis que desempenham dentro das famílias e da comunidade como um todo. Dessa forma, propusemos uma estrutura composta por quatro capítulos, além desta introdução, para abordar essa narrativa histórica.

Buscamos no primeiro capítulo, intitulado “Tempos de antigamente”, discorrer sobre esse tempo relativamente mais distante, caracterizado pelas comunidades como época de muita fartura, de muita união, relacionado à bravura dos antigos, ao desbravamento das matas; um tempo em que as mulheres, principalmente as mais velhas, eram o principal agente de saúde das comunidades.

Ainda que marcado por muitas permanências desse tempo dos antigos, o território passou a sentir as transformações oriundas da inserção de políticas de proteção ambiental junto às políticas desenvolvimentistas para a região, inaugurando a transição de um *tempo de fartura* para um período que buscaremos aprofundar no capítulo “A chegada de tempos estranhos”, com alterações não somente nas relações intrafamiliares, mas na própria estrutura de organização das comunidades. A alteração do Estado como gestor da área, por meio da implantação de unidades de conservação (UC) sobrepondo o território quilombola, passa a definir esse recorte cronológico na narrativa das comunidades.

Composta por importantes remanescentes de Mata Atlântica, a região tornou-se alvo também do ambientalismo preservacionista com a implementação de políticas de proteção ambiental que passam a restringir as comunidades locais ao uso da terra e dos recursos. A implantação do Parque Estadual do Jacupiranga (PEJ), ainda que criado na década de 1960, somente tornou-se uma real ameaça às comunidades, junto ao avanço das fazendas de gado, na década de 1990, quando o Estado consolidou uma política de conservação ambiental. O aumento do controle e da fiscalização nas décadas de 1980 e 1990 passou a inviabilizar a prática tradicional da roça de coivara e, com isso, restringiu-se não somente o uso do território, mas também a própria reprodução sociocultural da comunidade. A fartura, até então presente no território, começou a ser suprimida pela escassez.

Tais alterações interferiram na autonomia das comunidades, as quais, por um lado, se encontraram em um momento de maior fragilidade e, por outro, dialeticamente, não deixaram de ser uma espécie de força motriz para construção da luta pelo reconhecimento e autonomia do território quilombola.

Dessa forma, no terceiro capítulo, “Mas aí entrou o quilombo...”, adentramos o recorte temporal que aborda a conquista política do reconhecimento das comunidades como remanescentes de quilombo. O objetivo é evidenciar o contexto histórico em que essas comunidades passaram a ter acesso a políticas públicas específicas que garantiram de fato o seu direito ancestral de permanência no território e a reprodução material e imaterial da comunidade. O processo de reconhecimento como comunidade quilombola não é algo simples, tampouco ocorre de forma linear para todos os membros das comunidades. Portanto, buscaremos compreender o caminho percorrido para o processo de *quilombamento* e os conflitos cotidianos enfrentados pelas mulheres, agricultoras e quilombolas nas comunidades de Barra do Turvo.

O título do capítulo pretende destacar o momento em que o quilombo se torna um elemento central na trajetória dessas comunidades. É nesse ponto que elas passam a conquistar

o reconhecimento político e a receber apoio por meio de políticas públicas específicas. Esse marco histórico é de extrema relevância para compreendermos a transformação social e o fortalecimento das comunidades como remanescentes de quilombo.

Ao longo do capítulo, exploramos o percurso trilhado para o reconhecimento, levando em consideração a complexidade desse processo e as dificuldades enfrentadas. Além disso, abordamos os conflitos diários vivenciados pelas mulheres nas comunidades, que precisam lidar com a realidade de serem agricultoras, mulheres e quilombolas. Essa abordagem nos permitiu uma compreensão mais profunda dos desafios e das lutas enfrentadas por essas mulheres, bem como da importância do reconhecimento enquanto comunidade quilombola para a garantia de seus direitos e da preservação de sua identidade ancestral.

No quarto e último capítulo, intitulado “Caminhos da autonomia”, aprofundamo-nos no cotidiano mais recente das comunidades quilombolas de Barra do Turvo. A organização dessas comunidades para o processo de reconhecimento como quilombolas tem repercussões no seu grau de organização e mobilização interna. Com as conquistas alcançadas nos campos social e político, um novo engajamento das mulheres em diversas questões começa a surgir. As transformações no território também contribuíram para o fortalecimento de um novo sujeito político no campo, que vai além dos tradicionalmente considerados espaços domésticos e de cuidados. Essas mudanças trazem à tona novas reflexões sobre o trabalho e as atividades realizadas pelas mulheres.

Nesse capítulo, exploramos como as mulheres quilombolas de Barra do Turvo têm se envolvido cada vez mais em diferentes esferas da vida comunitária. Seja na gestão e organização das atividades produtivas, na participação em órgãos representativos ou na liderança de projetos e iniciativas, as mulheres estão ampliando seu papel e alcançando novos espaços de atuação.

Adentramos então, o quarto capítulo, em um período mais recente, no qual muitas das “interferências externas” começam a atuar de maneira a fortalecer a identidade quilombola e promover maior grau de autonomia das comunidades. Aproximamo-nos das dinâmicas e relações presentes no cotidiano das mulheres das comunidades, a fim de compreender suas estratégias de organização e as transformações mais recentes. Debruçamo-nos sobre a chegada de uma organização feminista no território e as contribuições que uma instituição externa com um viés de gênero pode proporcionar. Analisamos como essa organização interage com as mulheres quilombolas, fortalecendo seus espaços de participação e fomentando a discussão sobre questões de gênero.

Ao examinar essas dinâmicas, buscamos compreender como as mulheres quilombolas estão lidando com essas interferências externas e como estão se apropriando dessas oportunidades para fortalecer sua identidade quilombola e promover sua autonomia, permitindo-lhes romper com estereótipos e assumir um protagonismo cada vez maior no contexto de suas comunidades.

1.2 APRESENTANDO A REGIÃO: BREVE HISTÓRICO SOBRE O VALE DO RIBEIRA

A região do Vale do Ribeira está localizada ao sul do estado de São Paulo e porção leste do estado do Paraná. Composta por 22 municípios no estado de São Paulo (1.711.533 ha) e nove no Paraná (1.119.133 ha), totaliza 31 municípios em uma área de 2.830.666 ha integrada pela Bacia Hidrográfica do Rio Ribeira de Iguape (Figura 2 – Mapa de localização de Barra do Turvo (SP)).

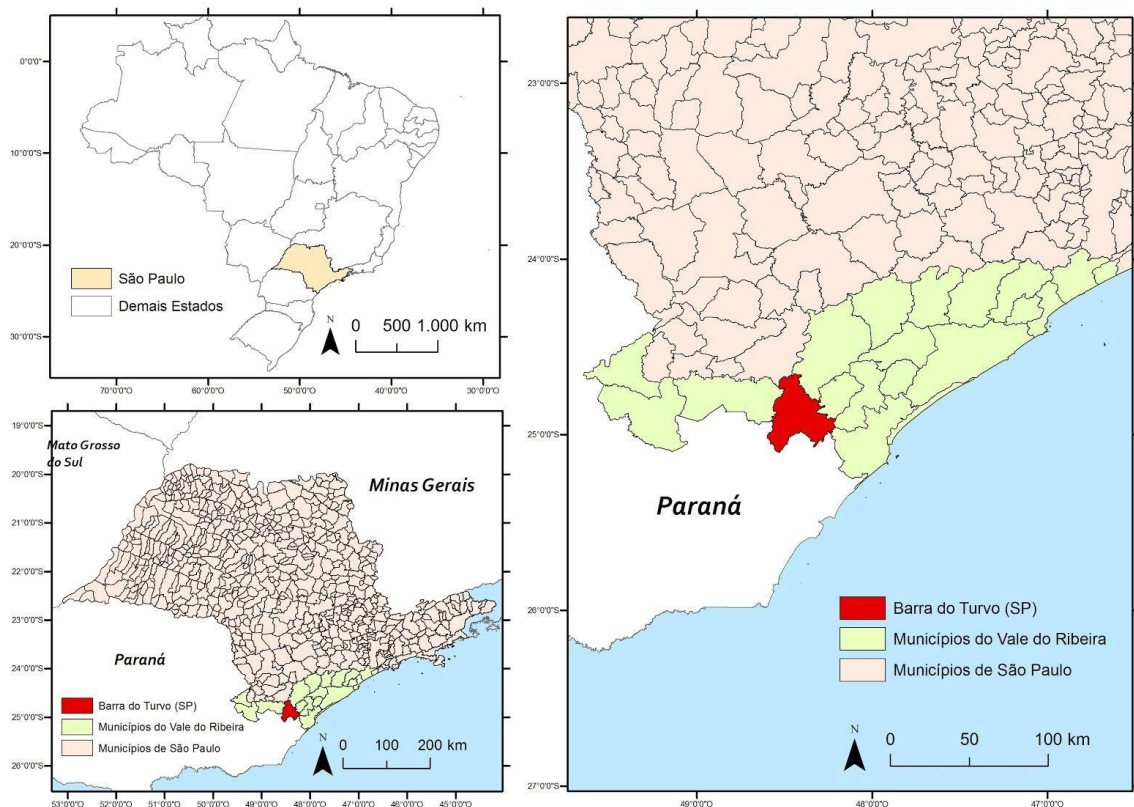


Figura 2 – Mapa de localização de Barra do Turvo (SP)
Fonte: Organizado por Igor Gonçalves (2020) a partir de dados extraídos do IBGE

São destaques da região a grande diversidade sociocultural e o alto grau de preservação ambiental. O Vale do Ribeira contempla a maior área contínua de Mata Atlântica preservada do país. Atualmente reduzida a 7% de sua área original, há 21% desse remanescente localizado

no Vale do Ribeira, que abriga também comunidades quilombolas, indígenas, caiçaras, ribeirinhas e agricultores familiares. Em 1999, a região foi declarada como Patrimônio Natural da Humanidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO).

Por muito tempo, o Vale ficou ausente de políticas públicas, principalmente que pudessem promover uma integração da região às demais do estado de São Paulo. Atualmente, apresenta os mais baixos indicadores sociais do estado¹³ e ainda possui graves problemas de infraestrutura. A região era habitada por diversos grupos indígenas, quando, por volta da primeira metade do século XVI, se deu início à ocupação pelos exploradores a partir do litoral (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL [ISA], 2013; SANTOS, 2016). A ocupação interiorana se deu posteriormente, com a busca por metais preciosos, inaugurando o ciclo do ouro na região. Realizada com mão de obra escravizada, a mineração tornou-se a principal atividade econômica até o final do século XVII.

O declínio do ouro ocorreu em função das descobertas realizadas em Minas Gerais, que promoveram um deslocamento da atividade em busca de novas áreas de mineração. Com o término desse ciclo na região e o abandono de terras, muitos antigos escravizados passaram a ocupar terras e desenvolver uma agricultura voltada ao autoconsumo (DIEGUES, 2007; ISA, 2013).

A rizicultura, atividade até então secundária, passou a ganhar destaque e se tornou a principal atividade econômica da região, promovendo um crescimento econômico, porém mais restrito à zona da Baixada do Ribeira (NASCIMENTO, 2006). Segundo Ribeiro (2008), durante o apogeu da produção, o porto de Iguape, importante centro de grande dinâmica econômica e cultural, chegou a rivalizar com o porto de Santos. Entretanto, partir do século XIX, a rizicultura na região do Vale começou a entrar em decadência, segundo Nascimento (2006), em função de vários fatores, como a expansão do café no Oeste Paulista, o encarecimento da mão de obra escravizada e o desenvolvimento da atividade em outras partes do país.

Após o declínio, iniciou-se um período de estagnação econômica que perdurou até meados do século XX.

Nessa virada de século, muitos fazendeiros falidos migram e deixam para trás suas fazendas, das quais os escravos eram parte. A região fica marginalizada, um território marginal, assim como os pretos “libertos”. O Vale do Ribeira vive então um processo de retrocesso econômico, ficando isolado dos circuitos

¹³ Disponível em:

<https://www.desenvolvimentoeconomico.sp.gov.br/Content/uploads/Boletim%20diagnostico%20SP.pdf>.

Acesso em: 30 jun. 2022.

principais da economia paulista no século XIX, em função tanto de suas características morfológicas – com áreas de difícil acesso, alta declividade ou solos fracos para determinadas culturas – quando de “definições geopolíticas”. (RIBEIRO, 2008, p. 130)

A região, alheia às demais dinâmicas do estado, passou a cumprir o papel de fornecedora de alimentos aos centros urbanos mais próximos, função, segundo Ribeiro (2008), muitas vezes invisibilizada. Ainda de acordo com a autora, a diversidade da produção alimentícia na região está relacionada com a autonomia alimentar das comunidades, ainda hoje fortemente presente no território.

Ao final século XIX, a partir da compreensão de que o problema do Vale seria a falta de mão de obra, passou-se a ser incentivado o movimento de migração para a região, principalmente a partir do declínio do café no estado de São Paulo. A migração japonesa, com incentivos do governo e posteriormente realizada por companhias próprias, promoveu uma reorganização da agricultura regional, assim como estabeleceu novos núcleos de povoamento. Da mesma forma, foi responsável por romper com o período de estagnação da região a partir da retomada da mercantilização da economia regional com a introdução de novas culturas, como o chá e a banana, presentes até os dias atuais (GONÇALVES *et al.*, 2020; NASCIMENTO, 2006). Segundo Aline Santos (2016), todos esses processos tiveram como resultado forte presença negra na região, culminando na formação das comunidades quilombolas, as quais foram se formando não somente pela fuga dos escravizados, mas também pelo abandono destes na região.

É consenso entre os autores que estudam a região a compreensão de que ocorreu um *esquecimento* do Vale pelo governo (BERNINI, 2015; BIM, 2012; DE BIASE, 2016; NASCIMENTO, 2006). O Vale do Ribeira, por muito tempo, ficou carente de infraestruturas, especialmente a viária. Somente a partir da década de 1960 que a região foi contemplada por projetos de desenvolvimento econômico e social. A construção da rodovia Régis Bittencourt, finalizada em 1961, foi a maior indutora dos processos de mudança na estrutura econômica e na rede urbana na região (BIM; FURLAN, 2013).

Após a implantação da rodovia, deu-se o avanço da especulação imobiliária, quando foram divulgados nos jornais de São Paulo anúncios de terras localizadas ao longo desse eixo viário. Na década seguinte, os governos programaram tentativas de diminuir seu isolamento. Com a instalação da energia elétrica em toda a região e a melhora do sistema viário, o Vale passou a ser considerado atrativo do ponto de vista econômico graças à grande extensão de terras baratas, aliada à abundante mão de obra alheia às conquistas sindicais de outras regiões do Estado (BIM; FURLAN, 2013, p. 9).

Com as transformações socioeconômicas na região, intensificaram-se os conflitos fundiários. Para além dos projetos desenvolvimentistas, o Vale, como importante área de remanescente de Mata Atlântica, tornou-se alvo também de políticas ambientais. A partir da década de 1950, iniciou-se ali um processo de criação e implantação de diferentes categorias de UC, as quais, em sua maioria, partiam do pressuposto de uma conservação de natureza sem a presença humana, desconsiderando o uso histórico do território pelas populações ali presentes. A criação de parques e áreas de proteção passaram a interferir no modo de vida das comunidades locais, restringindo o uso do território¹⁴.

Nesse contexto, em 1969 foi criado o PEJ, abrangendo os municípios de Barra do Turvo, Cajati, Cananeia, Eldorado e Iporanga. A criação do parque sobrepôs áreas historicamente ocupadas pelas comunidades quilombolas. As restrições impostas ao uso de recursos naturais passaram a limitar as comunidades em exercer suas atividades agrícolas e extrativistas, transformando-as em criminosas por meio de políticas restritivas (BIM, 2012).

A forte pressão política dos moradores, num contexto de repressão e fortalecimento dos movimentos sociais no período de redemocratização, levou à discussão sob a forma como o PEJ foi criado e, posteriormente, à revisão da categorização de parque para Mosaico de Unidades de Conservação do Jacupiranga (MOJAC), por meio do qual se conseguiria garantir que áreas ocupadas pelas comunidades pudessem ser recategorizadas como Reservas de Desenvolvimento Sustentável. Em 2007 foi aprovada a Lei do MOJAC, sancionada em 2008, criando áreas de proteção integral e incluindo novas UC, nas quais estaria possibilitada a permanência das comunidades com reprodução de seus modos de vida, ao menos em tese.

Atualmente, o MOJAC conta com três parques estaduais – Parque Estadual da Caverna do Diabo, Parque Estadual do Rio Turvo e Parque Estadual do Lagamar de Cananeia –; cinco RDS – RDS dos Quilombos de Barra do Turvo, RDS de Lavras, RDS dos Pinheirinhos, RDS Barreiro/Anhemas e RDS Itapanhapima –; quatro Áreas de Proteção Ambiental (APA) – APA dos Quilombos do Médio Ribeira, APA de Cajati, APA do Rio Vermelho e APA do Rio Pardinho –; e duas Reservas Extrativistas (RESEX) – RESEX Taquari e RESEX Ilha do Tumba –, totalizando assim 243.885,78 ha de áreas protegidas (BIM; FURLAN, 2013).

No MOJAC está localizada a nossa área de estudo, o município de Barra do Turvo, ao sul da porção paulista do Vale do Ribeira (Figura 3). Com diversas UC, é abrangido por três parques estaduais (proteção integral), cinco RDS, quatro APA e duas RESEX, correspondendo a 70% do território (BIM, 2012).

¹⁴ Aprofundaremos a discussão sobre as transformações no território a partir da criação de UC no segundo capítulo.

O município é relativamente extenso, com área territorial de 1.007,684 km², e pouco povoado, com população estimada de 7.606 pessoas¹⁵, estando a maior parte concentrada na área rural (grau de urbanização de 35,5%). Barra do Turvo contempla, ainda, cinco comunidades quilombolas, a maior parte reconhecida pela Fundação Cultural Palmares (FCP), sendo elas: Ilhas, Reginaldo, Pedra Preta/Paraíso, Cedro e Ribeirão Grande/Terra Seca¹⁶.

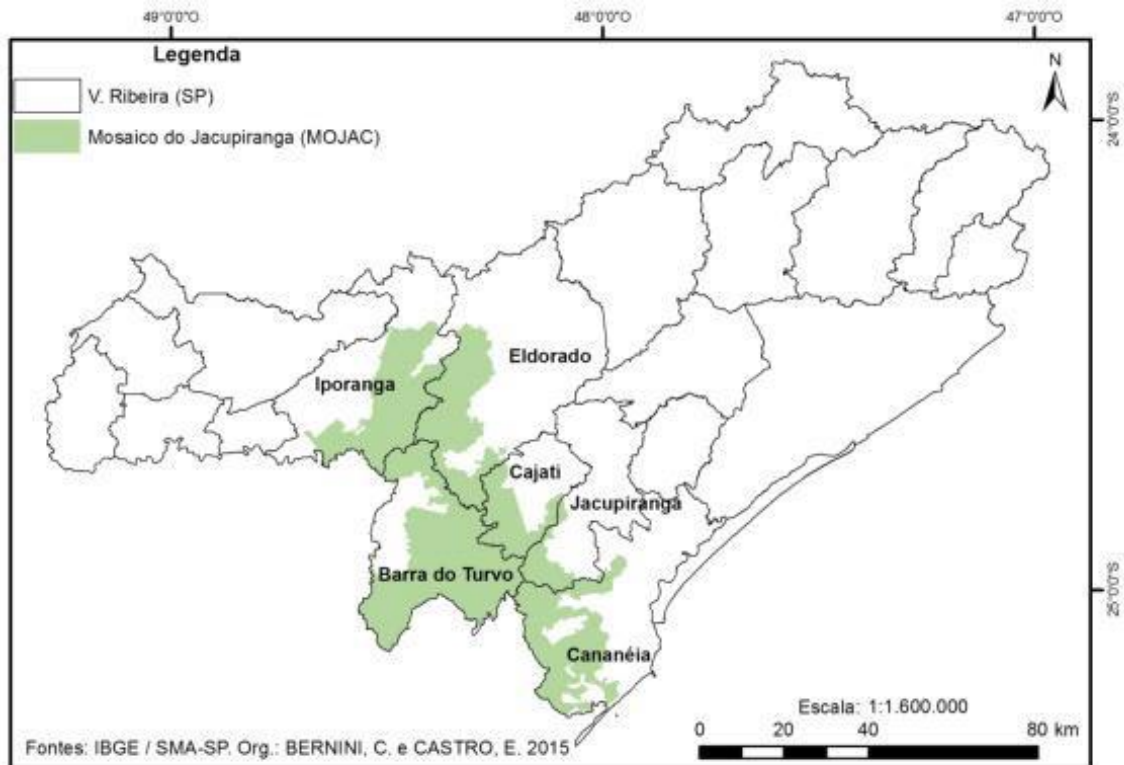


Figura 3 – Mapa localização do MOJAC no Vale do Ribeira, SP
Fonte: Organizado por Carina Bernini e Eduardo (cf. BERNINI, 2015)

Atualmente, no município de Barra do Turvo, a RDS Quilombos de Barra do Turvo, que compõe o MOJAC, sobrepõe quatro bairros rurais de origem quilombola, hoje identificados como comunidades quilombolas, a saber: Cedro, Terra Seca, Ribeirão Grande e Pedra Preta/Paraíso. As comunidades reconhecem o avanço da atual condição de estarem inseridas na RDS em comparação à antiga condição de estarem dentro do parque, contudo, reconhecem também as limitações que isso implica.

¹⁵ Conforme dados do IBGE ([2022]).

¹⁶ Em realidade Ribeirão Grande e Terra Seca são dois bairros distintos, mas compreendidos como um único território em função da associação fundada com vistas ao reconhecimento das comunidades como remanescentes de quilombo ter sido a mesma para ambos – a Associação dos Remanescentes dos Quilombo dos bairros Ribeirão Grande e Terra Seca (DE BIASE, 2016).

Optamos por ter como recorte de nosso trabalho as comunidades que estão dentro da RDS Quilombos de Barra do Turvo para podermos pensar também essa relação de áreas protegidas – que restringem o uso dos recursos naturais – com uma cultura ancestral de produção para autoconsumo e dependente de tais recursos, sendo mais que relevante avaliar se o fato de estarem inseridas em áreas com restrições permite a continuidade de sua reprodução, assim como se garante a segurança e a soberania alimentar dessas comunidades. A produção para o autoconsumo nas comunidades quilombolas que compõem a RDS exerce um papel fundamental, tanto por ser fonte da maior parte da alimentação das famílias, suprimindo as necessidades fisiológicas, quanto pela cultura e pelos hábitos alimentares das comunidades.



Figura 4 – Vista do topo de um morro na comunidade Terra Seca. Na paisagem, observam-se as roças em meio aos domínios da Mata Atlântica e a diversidade da produção próxima

Fonte: Arquivo pessoal, fevereiro de 2019

As comunidades da RDS estão localizadas ao longo da Estrada Municipal Ribeirão do Veado-Perebá, que conecta o município de Barra Turvo à Rodovia Régis Bittencourt. Em todas as comunidades que compõem a RDS há energia elétrica, entretanto, não são todas as casas que têm acesso ao serviço. Os moradores relatam que foi por meio do programa do governo federal Luz para Todos que se tornou possível essa realidade. A água que abastece as casas é proveniente de minas e transportada por canos ao longo das propriedades. A maioria das

residências está situada às margens do Rio Turvo e Ribeirão Grande, sendo as construções de alvenaria ou de madeira. Existe coleta de lixo, mas o lixo orgânico no geral é jogado nos fundos dos quintais como adubo ou como alimento para os animais domésticos. A maioria das casas tem fogão a gás, mas o uso do forno à lenha (a taipa) continua sendo um hábito dos moradores, que buscam a lenha na mata.



Figura 5 – Fogão à lenha no qual são preparados os almoços, principalmente quando são para um número grande de pessoas, como as reuniões da RDS e os grupos de visitas de campo

Fonte: Arquivo pessoal, maio de 2019

1.3 AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS – PEDRA PETRA/PARAÍSO, CEDRO, RIBEIRÃO GRANDE E TERRA SECA

Na compreensão da questão agrária brasileira, é necessário que consideremos as diversas dimensões presentes no seio da constante luta pela terra e pela permanência nela. Entendemos que existem relações que podem ser diferenciadas com o meio, imbuídas de significados simbólicos que constroem e são construídos por uma forma particular de apropriação do território. Sob tal perspectiva estão as comunidades tradicionais, que Diegues (2002, p. 3) define como aquelas que têm um modo de vida específico, no geral fortemente associado ao uso e manejo dos recursos naturais exercidos ao longo de sua permanência

histórica no local. No mesmo sentido, Arruti (1999, p. 3) caracteriza as comunidades tradicionais como territórios sociais, “de uso tradicional e muitas vezes coletivo, fundados em tradições culturais e estruturas sociais”.

Embora muitos dos elementos do campesinato tradicional estejam presentes nas comunidades quilombolas – como a organização do trabalho familiar e as práticas de ajuda mútua –, existe uma dinâmica *comunitária* no território que se difere da organização da família nuclear camponesa. A posse comunal, o uso comum do território e o sentido de pertencer a uma comunidade transcendem a organização do núcleo familiar, de modo que está presente no território quilombola uma organização de comunidade que possibilita aos membros terem suas necessidades básicas, como saúde, alimentação, segurança e moradia, supridas.

Queiroz (2006), em *Caipiras negros no Vale do Ribeira*, utilizou-se do conceito de bairro rural para descrever os traços socioculturais das populações presentes na região, da qual não se pode excluir o elemento negro. Entendemos que a relação que as comunidades quilombolas estabelecem com a terra perpassa pelos princípios de reciprocidade e solidariedade do campesinato e, ao mesmo tempo, está permeada por elementos de identificação que definem uma visão de mundo particular, uma relação específica com o meio em que vivem, diferente do tempo e da produção capitalista, um tempo da natureza, de um conhecimento tradicional, relacionado aos ciclos do ano, às fases da Lua, às fases da regeneração da mata.

Segundo Giacomini (2010), a identidade de *remanescente de quilombo* foi construída e incorporada pelos moradores dos bairros rurais negros da região do Ribeira em decorrência dos conflitos que cresciam. Durante o período em que atuava como agente social nas comunidades, a autora relatou a existência de uma inquietação sobre ser ou não ser quilombola, uma vez que, para as famílias, elas eram populações que viviam em bairros rurais negros no Vale do Ribeira. Ainda que a identidade *remanescente de quilombo* fosse também associada à garantia de direitos, não era um processo de simples assimilação para as comunidades.

Percebia-se que essa negação estava ligada aos estereótipos construídos sobre a população negra. Tornar-se quilombola, para os que negavam essa identidade, era pertencer a um grupo étnico que foi escravizado no passado e que hoje ainda sofre discriminação e preconceito. Isso significava que aqueles que assumissem a identidade quilombola estavam assumindo, principalmente, a dimensão política dessa identidade. Ou seja, para além da garantia do território, a assunção da identidade quilombola também implicava arcar com uma batalha ideológica contra os estereótipos criados para a população negra. (GIACOMINI, 2010, p. 69)

Somente a partir da Constituição de 1988 a questão quilombola entrou de fato como agenda política institucional brasileira, como resultado da forte atuação do movimento negro

na busca da garantia de direitos, de reconhecimento e de valorização do papel do negro na formação social, cultural e econômica do Brasil (NASCIMENTO, 2006). Por meio do art. 68 do Ato das Disposições Transitórias, o direito das comunidades remanescentes de quilombo à propriedade definitiva das terras passa a ser garantido: “Aos remanescentes das comunidades de quilombo que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988, n.p.). Todavia os obstáculos para sua efetividade na prática não foram eliminados.

Superando qualquer tentativa classificatória, justamente em função da ambiguidade e do conflito contidos na identidade quilombola no próprio interior dos grupos, segundo Giacomini (2010, p. 27), o “ser quilombo” para as comunidades seria “um conjunto de elementos que as define como gente que lutou e resistiu historicamente naquele lugar, que depois de séculos encontrou condições de se expressar para o mundo, transformando a sua história através da identidade”. Contudo, tem-se um *processo* para essa ressignificação de sua própria história e da apropriação dos significados sobre as novas conquistas legais, por meio da valorização política do legado de seus ancestrais¹⁷. O quilombo histórico passa a ser metaforizado para ganhar novas funções políticas (ARRUTI, 2006).

A produção de novos sujeitos políticos etnicamente diferenciados pelo termo “quilombola” tem início depois de ampla tomada de conhecimento dos novos direitos instituídos pelo “artigo 68” (Ato dos Dispositivos Constitucionais Transitórios/ Constituição de 1988) que, reconhece, aos “remanescentes das comunidades de quilombo”, a “propriedade definitiva” das “terras que estejam ocupando”, assim como a obrigação do Estado em “emitir-lhes os títulos respectivos”. (ARRUTI, 2006, p. 66)

Como argumentado por Nascimento (2006), até a Constituição de 1988, esses grupos eram definidos como comunidades negras rurais e o principal tema de luta era a questão fundiária. A partir da conquista do art. 68, passam a ser somados a essa questão aspectos étnicos, históricos, antropológicos e culturais. Entretanto, somente em 2003, por meio do Decreto Federal nº 4.887, que se “Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras” (BRASIL, 2003, n.p.), quando foi adotado o conceito de “autoatribuição” ou “autoidentificação” das comunidades quilombolas.

A perspectiva da autodeclaração da comunidade foi um enorme avanço na luta quilombola, ao reconhecer de fato o direito da identidade coletiva da comunidade e sua consciência, como no caso das comunidades com as quais estamos dialogando, que:

¹⁷ Aprofundaremos a abordagem sobre as articulações e as mobilizações no território para o autorreconhecimento como comunidade quilombola nos segundo e terceiro capítulos.

se auto-reconhece[m] como remanescente[s] de quilombo e está[ão] empenhada[s] atualmente não apenas em afirmar-se como portadora[s] da identidade afrodescendente e a origem quilombola, mas também [para] ter reconhecido pelo governo do estado de São Paulo, o seu justo direito de permanecer na terra ocupada desde o passado pelos seus ancestrais e, porquanto, receber o título definitivo de propriedade da mesma. (SANTOS, 2008, p. x)

O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), instituído pelo decreto de 2003 como responsável pela titulação dos territórios na esfera federal, possui a definição de que em um território étnico:

são as pessoas que pertencem ao grupo social e ao território, e não o contrário como ocorre em nossa sociedade, onde a terra pertence aos seus donos. Ser membro de um grupo étnico é se submeter a uma série de regras sociais estabelecidas pela tradição e perpetuadas geração após geração. E isso ocorre, a despeito das pessoas manterem sua autonomia enquanto indivíduo e dessas regras tradicionais se alterarem ao longo do tempo. Ou seja, tradição não é submissão e nem estagnação absoluta. (INCRA, 2022, p. 7)

É nesse âmbito que Arruti (1997) chama atenção para o cuidado em não se tentar buscar por “pequenas Áfricas” nas comunidades quilombolas contemporâneas. A partir de estereótipos que foram sendo construídos, muitas vezes espera-se equivocadamente que sejam encontrados no território quilombola traços de africanidade intocados do passado, como se seus costumes e tradições não pudessem ser (re)significados ao longo do tempo. Para o autor, o processo de atribuição de “direitos” às “comunidades remanescentes de quilombos” produz:

novos sujeitos políticos, que se organizam mobilizando uma série de elementos de identidade comum e de caráter localizado que remetem a um mesmo passado de escravidão e submissão, a fim de alcançarem novos recursos. (ARRUTI, 1997, p. 27)

Dessa forma, a relação com a memória e com as tradições também passa por profundas transformações. Ser parte da comunidade significa pertencer a um coletivo que se traduz pelas ideias e práticas comuns, por meio de combinados e regras construídas no coletivo, numa combinação de apropriação individual e coletiva do território e seus recursos. Como descrito por Almeida (2009, p. 39):

o controle dos recursos básicos não é exercido livre e de maneira individual por um determinado grupo doméstico [...]. Tal controle se dá por meio de normas específicas instituídas para além do código legal vigente e acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares, que compõe uma unidade social.

A condição de posse comunal e indivisa é central para compreensão dos territórios quilombolas. Conforme Gusmão (1995, p. 132):

Investida pela história própria, torna-se um território e sobre ele, os grupos negros constroem sua territorialidade. A territorialidade supõe identificação e defesa por parte do grupo [...] relações que historicamente estabeleceram com a terra; com a forma de produzir a vida material e simbólica.

Sob semelhante perspectiva, Almeida (2009) compreende a territorialidade como um fator de identificação, defesa e força, acionando a noção de terra comum como uma identidade indissociável do território ocupado e das regras de apropriação. Essa terra comum, para Gusmão (1995, p. 119), informa a dimensão da vida coletiva, representando “a origem de um enraizamento ao lugar e ao grupo de que se faz parte e no interior do qual se constrói a memória e a tradição”. Sendo assim, para compreender as relações presentes no território das comunidades, é necessário considerar não somente a ocupação efetiva, mas também o universo de características culturais, de valores e práticas, ou seja, do território e da carga simbólica que ali é investida pelas comunidades.

Almeida (2009, p. 41) chama atenção para o fato dessas terras de uso comum serem muitas vezes ignoradas na análise da estrutura agrária brasileira, por serem consideradas “formas atrasadas, inexoravelmente condenadas ao desaparecimento, ou meros vestígios do passado [...] como formas residuais ou *sobrevivências* de um modo de produção desaparecido”. Todavia para além de permanecerem nessas terras há várias gerações sem desmembrar ou se apoderar individualmente, os descendentes das famílias dos fundadores têm se fortalecido e se organizado politicamente diante das situações de adversidade.

Na perspectiva de Diegues (2002), a ameaça externa passa a ser um elemento essencial na afirmação dos direitos comunitários e na reconstrução da tradição. Como veremos mais adiante neste trabalho, diante das restrições que vão sendo impostas à sua reprodução, as comunidades quilombolas de Barra do Turvo passam a se organizar politicamente em torno das associações para reivindicar o seu direito de permanência no território.

Tal perspectiva está contemplada também no que Arruti (1999) argumenta acerca do significado do termo *remanescentes*: mais do que reminiscências dos antigos quilombos, o termo faz referência aos grupos que estão se organizando politicamente para defender seus territórios:

o que está em jogo prioritariamente não é a identificação de uma ligação, de uma continuidade concreta, material e direta com grupos históricos de escravos fugidos que foram registrados e documentados no passado, mas *as comunidades que hoje se organizam para reivindicar esse laço*, quase todas acuadas por conflitos fundiários com grileiros das terras que ocupam. (ARRUTI, 1999, p. 9.)

Para o autor, o termo histórico *quilombo* não deve ter sua compreensão limitada como categoria puramente descritiva, mas sim como organização social que reivindica seus direitos políticos, especialmente o direito ao uso da terra, por meio da autoidentificação política. Assim como em outras localidades, a necessidade de lutar pela permanência em seus territórios levou à construção da identidade quilombola nas comunidades de Barra do Turvo, que lutam não somente por uma porção de terra, mas também pela sua reprodução material e simbólica. Portanto, concordamos com o argumento de Diegues (2002) de que as formas tradicionais de acesso a espaços e recursos comunitários não são formas arcaicas, congeladas no tempo ou totalmente desorganizadas diante do avanço da propriedade privada. Nas comunidades quilombolas envolvidas neste trabalho, as ameaças externas não apenas não desestruturaram essas comunidades, como serviram de impulso para a organização das Associações Remanescentes dos Quilombos Pedra Preta/Paraíso, Cedro, Ribeirão Grande e Terra Seca.

As comunidades quilombolas de Barra do Turvo são constituídas por áreas comuns, como as matas e rios, e por parcelas individuais, como as construções, as hortas e os animais. Estão imbuídas de uma compreensão do território ser de pertencimento a todos os integrantes das comunidades. As famílias quilombolas se apropriam individualmente de determinadas porções da área para construções de casas, hortas, quintais e roças de capoeiras, as quais também podem ser usufruídas por outras famílias, contanto que se tenha anuência daquela que exerce o domínio privado sobre a fração do território em questão. Não existe ali uma divisão legal ou cartorial das porções individuais, mas um conjunto de “regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial, inalienável” (ALMEIDA, 2009, p. 39).

De Biase (2016) descreve em sua tese elementos que nos auxiliam a compreender como se dá essa apropriação comunitária de uma porção que, no limite, seria um domínio privado, como o caso das roças e hortas:

assim como acontece com os produtos das roças e/ou hortas, tanto um quanto o outro espaço de produção de alimentos são de posse e uso familiar (domínio privado) [...]. No entanto, *o acesso a estes domínios, por parte dos membros da comunidade, acontece de forma relativamente livre*. Conforme nos explicou Nilce (quando colhia produtos da horta de seus parentes) não é preciso “pedir” para usar algum produto que seja necessário, mas não produzido por sua família. Costuma-se apenas “avisar” a família que os cultivou, como forma de respeito e controle da produção. *As hortas e roças não são propriedades comuns, mas sua produção é comumente compartilhada com as famílias que os necessitam*. Vê-se aqui o usufruto comunitário da comunidade exercido sobre espaços de domínio privado. (DE BIASE, 2016, p. 163, grifo nosso)

Ainda que o laço de família extensa ou de parentesco de afinidade seja um importante fator para definição desse tipo de usufruto dos produtos do trabalho, ele não está restrito a essa esfera. Aquelas famílias que porventura estiverem em situação de vulnerabilidade poderão ser assistidas por outras, não necessariamente ligadas pelo parentesco direto, uma vez que as comunidades estão permeadas pelas relações de solidariedade e cooperação mútua.



Figura 6 – Roça localizada no alto do morro (distante das casas) na comunidade quilombola Ribeirão Grande

Fonte: Arquivo pessoal, fevereiro de 2019

A utilização das terras na comunidade é regida por uma lógica comunitária. As roças geralmente são feitas em lugares distantes das casas e, apesar de serem áreas consideradas comuns, contemplam também a divisão da propriedade familiar dos roçados (Figura 6). Dessa forma, essas áreas não são consideradas de acesso livre, uma vez que as decisões são tomadas coletivamente em reuniões das associações. Nesse contexto, embora haja delimitações em relação às áreas pertencentes a cada membro da comunidade, as partes destinadas ao plantio e à construção podem ocupar espaços que se estendem além dos limites de uma única comunidade. Essa ocupação é estabelecida por meio dos laços de proximidade e das decisões tomadas no coletivo.

No território encontram-se não somente a construção de casas e áreas de plantio, mas também espaços que são considerados sagrados pelas comunidades, árvores que evocam aqueles que já se foram, assim como construções que guardam suas histórias e lugares em que

os antigos viveram. Como caracterizado por Gusmão (1995, p. 119), é um “espaço-lugar onde se vive e se comunica com seus antepassados, postulando aí o futuro de seus descendentes e de seus iguais”. A terra e o acesso a ela, segundo a autora, representam o inverso da lógica da escravidão, que colocava os negros de fora dela. Desse modo, informa sobre a vida coletiva originada a partir do enraizamento ao lugar, por meio do qual se constrói uma memória e tradição. Um lugar em que o tempo do presente se mistura com o do passado numa espécie de coletivo que transcende a dimensão de tempo, em que a memória, segundo Gusmão (1995, p. 119), organiza a identidade pessoal e coletiva:

constrói e instaura o sentimento de pertença ao lugar e à coletividade e informa o código simbólico de referência ao espaço social e físico [...] torna[ndo]-se um espaço investido pelo tempo, mas não o tempo cronologicamente definido. Trata-se de um tempo particular, historicamente constituído, que se revela através de uma dimensão cósmica e mítica que unifica origem e destino de cada um e de todos com relação ao território que vivem e viveram os que os antecederam.

A tradição à qual se refere a autora se apresenta como um passado não como um retorno ao que já passou, mas como meio de afirmação coletiva e pública. Como caracterizado por Almeida (2009, p. 47), o “passado de solidariedade e união íntima é narrado como *heroico* pelos seus atuais ocupantes, mais de um século depois, e também visto como confirmação de uma regra a ser observada para continuarem a manter seus domínios”. A responsabilidade para com o outro transcende o núcleo familiar de forma que as necessidades básicas consigam ser supridas e, nessa perspectiva, a ação coletiva transcende as condições de luta frente aos conflitos que inviabilizam a reprodução do grupo, operando também:

na normalidade do cotidiano, através do trabalho cooperativo, do lazer coletivo e das festas, que repõe ao nível do sagrado e do profano os vínculos sociais entre as famílias no interior do grupo e delas com a própria história, reeditando no dia a dia, a tradição das práticas comuns e assegurando a possibilidade das práticas extraordinárias. (GUSMÃO, 1995, p. 119)

O cotidiano das comunidades está permeado pela ancestralidade e, portanto, o território deve ser compreendido para além de uma simples base material para a reprodução das comunidades e suas práticas. As práticas tradicionais, as relações de reciprocidade, parentesco e compadrio, a presença de lugares sagrados e os rituais afrodescendentes são elementos intrínsecos à realidade local e representam formas de reprodução da vida que contribuem para o fortalecimento identitário do grupo. São muitas as práticas que simbolizam a dimensão espiritual do vínculo das comunidades com a terra de morada e de cultivo, algo compreendido por De Biase (2016) como estratégias de luta e manutenção da reprodução da vida quilombola

tal como se fez até agora.

No entanto, com a incorporação da região em um projeto de integração econômica nacional, o Vale do Ribeira tornou-se alvo tanto da especulação imobiliária quanto do ambientalismo preservacionista. As comunidades quilombolas que historicamente estiveram presentes na região passaram a enfrentar ameaças ao seu modo de vida. Importante ressaltar que esses processos afetam de formas distintas homens e mulheres. Dessa forma, neste trabalho, buscaremos fazer ecoar o universo de relações sociais das mulheres quilombolas que são nossas interlocutoras, a fim de compreender de forma mais específica as mudanças ocorridas em seus modos de vida.

1.4 SOB UMA PERSPECTIVA FEMINISTA

Segundo Sabaté Martínez, Rodríguez Moya e Díaz Muñoz (1995), a Geografia por muito tempo ignorou a variável gênero como elemento de diferenciação social. Considerando a sociedade como um conjunto neutro, assexuado e homogêneo, não concebeu as diferenças que se dão entre homens e mulheres no uso do espaço. Falar de gênero na Geografia implica dizer que as relações de gênero abarcam também uma distribuição diferencial do espaço. Seja pela divisão sexual do trabalho que promove delimitações no uso do espaço, diferenciando alguns como femininos e outros como masculinos, ou pelas próprias diferenças nas formas como homens e mulheres se identificam com o lugar, o que valorizam e como se expressam em relação a ele.

Tal perspectiva pode ser exemplificada com a pesquisa realizada por De Biase (2010) em uma atividade de diagnóstico rápido participativo em um assentamento no Pontal do Paranapanema, na qual foi solicitado que os homens e as mulheres participantes representassem o calendário sazonal de suas atividades agrícolas em cartazes. O resultado pode ser observado na Figura 7 e na Figura 8, em que, apesar das diferenças percebidas mesmo com um olhar superficial, os participantes do sexo feminino e do masculino receberam as mesmas orientações a respeito do “calendário sazonal”, assim como sobre as possibilidades para sua construção. Enquanto o grupo de mulheres optou por elaborar um único cartaz contendo todos os elementos observados por elas, o grupo dos homens optou por elaborar vários cartazes, um para cada atividade produtiva, conforme ilustrado a seguir.

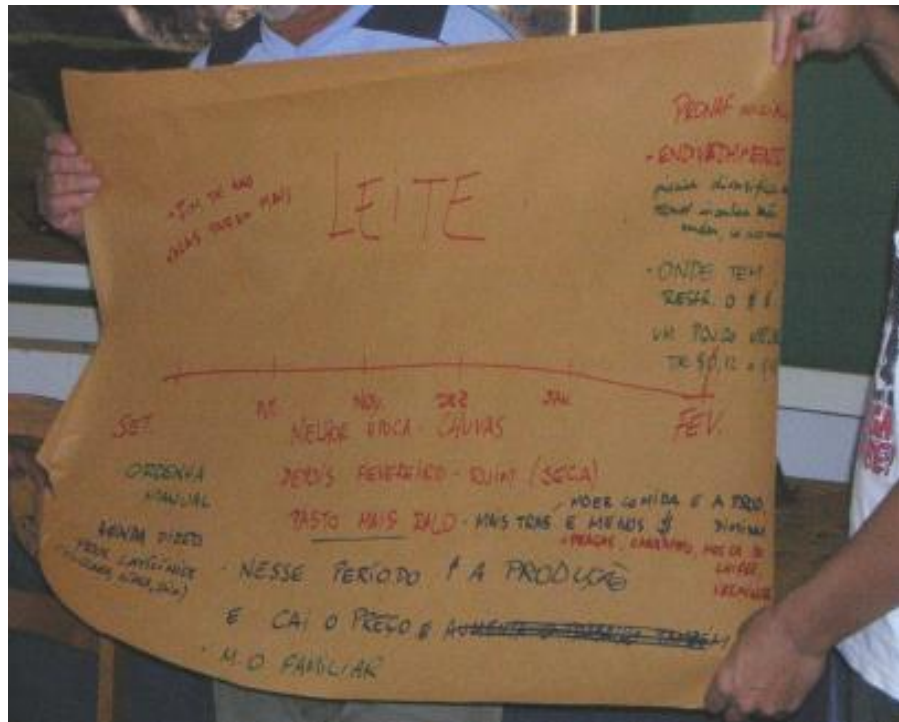


Figura 7 – Calendário sazonal elaborado pelos homens
Fonte: De Biase, 2016



Figura 8 – Calendário sazonal elaborado pelas mulheres
Fonte: De Biase, 2016

Para além de uma análise profunda sobre o significado das diferenças na representação entre o grupo dos homens e o das mulheres, buscamos trazer esse exemplo para apontar as especificidades simbólicas que existem nas visões de mundo e nas experiências que homens e

mulheres vivem e sentem enquanto tais. As imagens apontam para as diferenças na visão que as pessoas têm de seu trabalho, de sua realidade, de seu lugar conforme o gênero. Portanto, é necessário incorporar em nossas análises as diferenças sociais entre homens e mulheres, assim como as próprias diferenças territoriais nas relações de gênero, tal qual posto por Sabaté Martínez, Rodríguez Moya e Díaz Muñoz (1995). As autoras trazem uma definição do que poderia ser entendido como uma Geografia de Gênero como:

Aquella que examina las formas en que los procesos socioeconómicos, políticos y ambientales crean, reproducen y transforman no sólo los *lugares* donde vivimos sino también *las relaciones sociales entre los hombres y las mujeres* que allí viven y, también, a su vez estudia cómo las relaciones de género tienen un impacto en dichos procesos y en sus *manifestaciones en el espacio* y en el entorno. (SABATÉ MARTÍNEZ; RODRÍGUEZ MOYA; DÍAZ MUÑOZ, 1995, p. 17, grifo nosso)

Para além de buscar uma definição do que seria – ou poderia ser – uma Geografia de Gênero, nosso propósito é apresentar uma Geografia que não ignore essa variável em sua análise. É necessário pensar as relações de gênero na construção de conceitos da própria Geografia, tais como o espaço, o lugar e o território. Fazem parte dessa questão a compreensão, o significado e a importância que homens e mulheres dão a cada um desses conceitos. A importância que uma mulher quilombola dá para o espaço ao redor de sua casa é diferente daquela que o seu marido tem. A relação com o território, assim como as práticas que ali são realizadas, também são diferentes entre homens e mulheres.

Apresentemos outro exemplo, a dinâmica promovida em uma das reuniões¹⁸ do grupo de comercialização das mulheres de Barra do Turvo¹⁹, da qual tivemos a oportunidade de participar. Foi proposto que as mulheres ali presentes caminhassem pela comunidade e, ao final, trouxessem algo que tivesse para elas um significado especial, que representasse o *seu lugar*.



Figura 9 – Objetos escolhidos pelas mulheres
Fonte: Arquivo pessoal, maio de 2019

¹⁸ Dinâmica proposta na reunião promovida pelo grupo de comercialização das mulheres em maio de 2019 na comunidade Ribeirão Grande.

¹⁹ A Rede de Agroecológica de Mulheres Agricultoras (RAMA). Apresentaremos mais adiante o coletivo e o significado de um grupo exclusivamente feminino.

A dinâmica de fala das participantes pode ser sintetizada na tríade *alimento – vida – território* como resultado. Os questionamentos que ficam para nossa reflexão são: será que os homens escolheriam os mesmos elementos para representar o *seu* lugar? Será que tais elementos escolhidos pelas mulheres possuem os mesmos significados e simbologias para os homens? Pelo que pudemos acompanhar e adentrar esse universo de relações das mulheres quilombolas nossas interlocutoras, acreditamos que a resposta para esses questionamentos seria negativa. Existem diferenças no uso e na experiência com o espaço, com o lugar e com o território, e é a partir dessa perspectiva que buscamos pensar nosso trabalho.

Dessa forma, apesar de a epistemologia não ser o foco desta pesquisa, é de extrema importância apresentar o que autoras feministas (HARDING, 1987; HIRATA, 2014) denominam como um *ponto de vista situado*, ou seja, realizar as teorizações e análises a partir de um ponto de vista feminista. O *feminist standpoint* (epistemologia feminista crítica) será importante em nossa pesquisa, pois é uma ferramenta que nos auxilia partir de determinado lugar – o ponto de vista próprio às experiências e aos lugares que nossas interlocutoras ocupam, que se complexifica ainda mais quando entendemos que as relações sociais de sexo não são autônomas, mas fazem parte de um conjunto de matrizes de opressão de raça, classe e gênero que “se intersectam e recortam uns aos outros, modificando mutuamente uns aos outros” (SARDENBERG, 2015, p. 59), entrelaçando-se e reforçando-se (COLLINS, 2019). Portanto, compreendemos também não ser possível isolar essa questão de outras hierarquias sociais.

Segundo Harding (1987), teóricas feministas têm argumentado que as epistemologias tradicionais excluem, com ou sem intenção, as possibilidades de que as mulheres sejam *sujeitos* ou *agentes do conhecimento*, sustentando que a ciência é masculina e a história foi escrita do ponto de vista dos homens.

Partilhando da mesma angústia acerca da exclusão da parte que toca às mulheres, Siliprandi (2015) aponta para a necessidade, defendida por Shiva (2006), de considerar não somente a situação dos camponeses em geral, mas as consequências que as transformações globais trouxeram para a vida das mulheres. Tal necessidade implica buscar compreender o que especificamente ocorre com as mulheres, as mudanças nos seus modos de vida, as dificuldades que encontram, os processos de resistência, assim como sua organização política. De acordo com Shiva (2006, p. 160, tradução nossa),

Quando as grandes companhias sequestram os alimentos e a água para fazer negócios com eles, destroem as economias das mulheres e os seus sistemas de conhecimento, e à medida que aumenta a marginalização das mulheres, aumenta paralelamente a violência contra elas.

Siliprandi (2015) aponta que essa análise é necessária para compreender de que forma específica o patriarcado se manifesta em políticas concretas, indo ao encontro da argumentação de Shiva (2006) sobre a existência de uma base patriarcal de paradigmas e modelos, marcada por processos que excluem a percepção, as preocupações e as prioridades femininas. Nesse sentido, compreende-se pelo viés da epistemologia feminista que:

As definições de neutralidade, objetividade, racionalidade e universalidade da ciência, na verdade, frequentemente incorporam a visão de mundo das pessoas que criaram essa ciência: os homens – os machos – ocidentais, membros das classes dominantes. (LOWY, 2009, p. 40)

E, como acrescenta Hirata (2019, p. 62), brancos.

Para Harding (1987), é fundamental reconhecer a importância das experiências femininas como recurso para análise social, uma vez que possuem evidentes implicações na estruturação das instituições sociais, da educação, da difusão cultural, das publicações, enfim, da vida social em sua totalidade. Dessa forma, os desafios que estão postos são pensar as perguntas que são feitas – assim como aquelas que não são – e a definição da problemática a partir das experiências femininas.

Em seu artigo “¿Existe un método feminista?”, a autora defende a sua não existência. Contudo, compreendendo o método como técnica de receber informações, coloca em pauta as distintas formas como os diferentes métodos são aplicados. Seu ponto central não é discutir a existência ou não de um método feminista, mas enfatizar a existência de uma perspectiva feminista do método, por meio da qual se colocam em evidência focos e questões que, nos estudos tradicionais, não teriam importância.

Investigadoras feministas escuchan muy atentamente lo que las mujeres informantes piensan acerca de sus propias vidas y de las de los hombres, y mantienen posiciones críticas frente a las concepciones de los científicos sociales tradicionales sobre las vidas de hombres y mujeres. Observan también algunos comportamientos de mujeres y hombres que, desde la perspectiva de los científicos sociales tradicionales, no son relevantes [...]. Las investigadoras feministas vienen sosteniendo que las teorías tradicionales han sido aplicadas de manera tal que hacen difícil comprender la participación de las mujeres en la vida social, así como entender que las actividades masculinas están determinadas por el género (y que no son, como suele considerárseles representaciones de lo “humano”). Por eso han elaborado versiones feministas de las teorías tradicionales. (HARDING, 1987, p. 6-7)

Diferentes autoras, autoproclamadas feministas ou não, partilham da perspectiva de que, intencionalmente ou não, os estudos tradicionais acabam por excluir as mulheres como sujeitos ou agentes de conhecimento. Nesse viés, ao debruçar-nos em obras, independentemente da temática, pensando a partir de uma perspectiva feminista, deparamos com uma ciência que é

masculina e com uma história contada a partir do ponto de vista dos homens. Os espaços, as experiências, os fatos e as diversas esferas das relações sociais são tratadas e relatadas com neutralidade em relação ao gênero. Justamente por sabermos que relações de gênero não são neutras, tem-se a necessidade de revisitar e revisar tais aparências para que consigamos aproximar-nos de uma realidade que tantas vezes não é considerada por não conter em si a devida “importância”. Para Harding (1987), não se trata simplesmente de um problema de método, mas de um vínculo entre epistemologia, metodologia e método.

O que almejamos neste trabalho é pensar e refletir a partir da perspectiva das mulheres, compreendendo que somente conseguiremos nos aproximarmos do real se considerarmos a esfera feminina no universo de relações sociais. No mais, estaríamos tão somente reproduzindo visões parciais e perversas da vida social.

1.4.1 Sobre o ser mulher

Sabe-se que a condição de *ser livre*, pressuposto básico para a realização do capitalismo, em realidade, não se efetiva para todos na sociedade de classes. Isso significa que sempre haverá, necessariamente, uma parcela da sociedade marginalizada. Saffioti (2013, p. 58) argumenta que outro pressuposto desse modo de produção seria a presença de “fatores aparentemente desvinculados da ordem social capitalista (aparentemente meras sobrevivências de formações sociais já superadas) e em contradição com ela (também aparentemente)”.

Desvendando o caráter dessa marginalização, a autora busca elucidar como a “liberdade formal dos membros das sociedades capitalistas camufla o peso real dos fatores naturais que cada *socius* carrega no processo social da competição” (SAFFIOTI, 2013, p. 108). Sob essa perspectiva de dissimulações, ela chama atenção para como os fatores de ordem natural:

Tais como *sexo e etnia*, operam como válvulas de escape no sentido de um alívio simulado de tensões sociais geradas pelo modo capitalista de produção; e no sentido, ainda, de desviar da estrutura de classes a atenção dos membros da sociedade, centrando-a nas características físicas que, involuntariamente, certas categorias possuem. (SAFFIOTI, 2013, p. 58)

Essa é a argumentação central de sua obra *A mulher na sociedade de classes: mito e realidade*, que estará presente em muitas correntes feministas: sobre como a própria estrutura de classe é excludente e limitativa, sendo necessário estar sempre renovando as crenças acerca das limitações – construídas – a partir de características naturais de determinados grupos. Nas palavras da autora, “como se a liberdade formal não se tornasse concreta e palpável em virtude das desvantagens maiores ou menores com que cada um joga no processo de luta pela

existência” (SAFFIOTI, 2013, p. 59).

Portanto, seria errôneo entender os fatores utilizados como justificativa como sendo mecanismos autônomos, sendo necessário apreendê-los na posição de que tais “categorias históricas ocupam na totalidade dialética da sociedade capitalista e das relações que mantém entre si e com o todo social no qual se inserem” (SAFFIOTI, 2013, p. 60). Ou seja, considerar as diferentes formas de opressão – de raça, classe, gênero, sexualidade, idade, origem e tantos outros fatores – que se inter-relacionam, construindo sistemas específicos de poder que se articulam (HOLLANDA, 2019). Compreendendo então as categorias de sexo como não autônomas, Saffioti (2013, p. 45, grifo nosso) as define como categoriais sociais formadas:

A partir de um *status* fundamental igual, ou seja, o sexo. Enquanto tais, elas cobrem toda a extensão de uma sociedade, cruzando, pois, com a divisão desta em classes antagonicamente situadas no sistema produtivo de bens e serviços, *o que torna difícil distinguir nelas aquilo que tem origem em si próprias e o que emana da necessidade de o sistema manter seu padrão de equilíbrio.*

Sob essa perspectiva, a autora busca elucidar em sua obra até que ponto a inferiorização social da mulher decorre de uma necessidade estrutural do sistema capitalista e como tal condição se referencia a partir de uma *pseudopersistência* de uma tradição cultural em que a mulher era compreendida como ser submisso, assim como de uma redefinição dessa tradição. Saffioti (2013) buscou, portanto, desvendar os mecanismos de funcionamento do capitalismo que corroboram a manutenção e a dissimulação dos preconceitos contra a mulher e, conseqüentemente, sua marginalização da vida econômica.

Para tanto, o método materialista marxista foi uma ferramenta extremamente importante não somente em sua obra, mas também em diferentes correntes teóricas feministas que buscavam desvendar os reais mecanismos de naturalização dos processos sociais. Nessa perspectiva, foi um recurso para construção de uma análise não naturalista da opressão, no sentido que buscava apontar que não seria a biologia, tampouco as funções reprodutivas, a constituir a base de opressão das mulheres. Essa compreensão de que os papéis e comportamentos que são destinados às mulheres e compreendidos como *de mulheres* enquanto construções sociais foi de grande importância para o pensamento feminista, uma vez que essas construções se realizam na materialidade sob o aspecto de algo *natural*, intrínseco da natureza feminina.

Até os anos de 1970, nos estudos sobre sua *condição*, compreendia-se a mulher como categoria específica e tratada à parte, feita em termos biologizantes. A introdução de uma perspectiva comparativa entre homens e mulheres foi um prenúncio do conceito de gênero que, segundo Saffioti (1999), já estava expresso na célebre frase de Beauvoir “Ninguém nasce

mulher, torna-se mulher”. Segundo a autora, a feminista francesa, ao questionar os valores que subsidiariam a construção social do feminino, colaboraria com a compreensão da categoria como construção social, na medida em que seria “preciso aprender a ser mulher, uma vez que o feminino não é dado pela biologia, ou mais simplesmente pela anatomia, e sim construído pela sociedade” (SAFFIOTI, 1999, p. 160).

Foram as feministas que, segundo Scott (1995, p. 2), começaram a utilizar a palavra gênero “mais seriamente, no sentido mais literal, como uma maneira de referir-se à organização social da relação entre os sexos”. Todavia tal conceito não é unânime entre as teóricas feministas e é compreendido neste trabalho como sinônimo de *relações sociais de sexo*, caracterizado por Hirata e Kergoat (2007, p. 43) como transversal ao conjunto do sistema social e, por isso, historicizável, compreendido como “uma relação de poder, de dominação; cada categoria não existe a não ser em relação a outra, elas se co-constroem incessantemente”.

Portanto, o conceito de gênero passa a ser discutido como categoria de análise a partir da década de 1970 por meio de uma abordagem crítica das relações sociais. Foram importantes trabalhos que colaboraram na sua conceitualização, tornando visível “a construção histórica e cultural do sexo social (ou gênero) contra o naturalismo e o fatalismo que impregnam a representação da mulher como inferior, subordinada, por razões de ordem biológica e clara” (HIRATA; KERGOAT, 2007, p. 93). Sob essa perspectiva, apreende-se que as relações sociais de sexo são transversais para toda a sociedade, elevando o debate da luta de classes para uma compreensão de que “as relações de classe são sexuadas” (HIRATA; KERGOAT, 2007, p. 95).

Nessa ótica, as condições sob as quais vivem homens e mulheres não seriam, portanto, produtos de um destino biológico, mas sim construções sociais que, a partir de processos de legitimação, relegam o gênero ao sexo biológico e reduzem as práticas sociais a *papéis sociais* sexuados (KERGOAT, 2009). Portanto, é fundamental essa nova perspectiva de compreender que as práticas sexuadas são construções sociais, que por sua vez são o resultado de relações sociais, para que possamos romper com a polaridade homem-mulher, masculino-feminino, e pensar o que está por detrás dessas construções sociais, desnaturalizando discursos e práticas a partir da compreensão de que as desigualdades não se justificam pelas diferenças sexuais. Segundo Faria (1997, p. 29),

O conceito de gênero foi elaborado por estudiosas da questão da mulher nas universidades e apropriado pelos movimentos como um instrumento de análise e de organização da ação. Esse conceito coloca claramente o ser mulher e o ser homem como uma construção social, a partir do que é estabelecido como feminino e masculino e dos papéis sociais destinados a cada um. Por isto, gênero, um termo emprestado da gramática, foi a palavra escolhida para diferenciar a construção social do masculino e do feminino do

sexo biológico. Gênero é um conceito relacional, ou seja, que vê um em relação ao outro e considera que estas relações são de poder e hierarquia dos homens sobre as mulheres.

Gênero, como categoria de análise, é então um instrumento que auxilia a perceber e desvendar as diversas formas de opressão e desigualdade presentes nas relações sociais, corroborando uma desnaturalização de práticas e discursos a partir do reconhecimento de ser uma categoria que é imposta a corpos sexuados, como colocado por Scott (1995). Ainda segundo a autora, o debate em torno da palavra gênero visava desconstruir o determinismo biológico implícito no uso de termos como “sexo” ou “diferença sexual”. Dessa forma, o uso de *gênero* vem para fortalecer a compreensão do caráter fundamentalmente social das distinções baseadas no sexo.

Portanto, gênero é um recurso analítico que corrobora para pensarmos e questionarmos as relações sociais e como estas se configuram em relações de poder. Como definido por Jalil (2009, p. 64), é “categoria de análise que auxilia a identificar um conjunto de normas, valores, costumes e práticas socialmente construídas: nesse conjunto, a diferença biológica entre homens e mulheres é culturalmente significada, gerando hierarquia e relações de poder”.

Sobre o uso do conceito, Scott (1995) aponta que muitas vezes tem sido utilizado como substituto de mulheres, pois teria uma conotação mais neutra e objetiva na busca por uma legitimidade acadêmica pelos estudos feministas. Para a autora, enquanto *mulheres* indicaria uma posição política – escandalosa do feminismo –, gênero “não implica necessariamente na tomada de posição sobre a desigualdade ou o poder, nem mesmo designa a parte lesada (e até agora invisível) [...]. O *gênero* inclui as mulheres sem as nomear, e parece assim não se constituir em uma ameaça crítica” (SCOTT, 1995, p. 6).

Outro apontamento que a autora faz acerca da questão do uso de gênero como substituto de mulheres seria indicar que a informação a respeito da mulher é também sobre o homem, ou seja, que o mundo das mulheres faz parte do mundo dos homens – é criado dentro e por esse mundo –, buscando rejeitar a validade interpretativa da ideia das esferas separadas. Isso corrobora o fim da compreensão de que a experiência de um sexo pouco tem a ver com o outro, sendo o termo gênero, portanto, utilizado justamente para designar as relações sociais entre os sexos. Nesse sentido, como argumenta Saffioti (2013, p. 106),

Ganha nova dimensão a afirmação de que *a emancipação da mulher exige uma emancipação convergente do homem*. Isto é, os problemas que as mulheres enfrentam nas sociedades competitivas, na medida em que sejam realmente insolúveis neste tipo estrutural, são problemas de classes sociais manifestando-se diferentemente nas categorias de sexo e que, portanto, devem ser atacados conjuntamente por homens e mulheres.

A contribuição da autora é de extrema importância, pois aponta para a necessidade de romper-se com o movimento de levar a luta das mulheres para o campo das relações sociais, como se fossem “questões de mulheres” ou no sentido de uma individualização das questões. Sob essa mesma perspectiva, Faria e Nobre (1997, p. 31) apontam que:

As relações de gênero estruturam o conjunto das relações sociais e, portanto, não existe uma oposição entre questões das mulheres (que seria específica) e questão da sociedade (que seria geral). Os mundos do trabalho, da política e da cultura também se organizam conforme inserção de mulheres e homens, a partir de papéis femininos e masculinos. Portanto, não existe uma luta geral e depois uma luta específica, mas em todas as situações que queremos modificar, temos que considerar a superação das desigualdades entre homens e mulheres.

Portanto, o conceito de gênero e relações sociais de sexo é utilizado como ferramenta de análise que possibilita compreender as relações de poder presentes nas relações sociais, auxiliando, principalmente, a romper com justificativas biológicas para as diversas formas de subordinação às quais a mulher muitas vezes é submetida. O gênero seria, então, uma forma de “indicar as construções sociais – a criação inteiramente social das ideias sobre os papéis próprios aos homens e às mulheres [...] uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado” (SCOTT, 1995, p. 7).

Buscamos apresentar até aqui como entendemos a necessidade de se pensar a partir de uma perspectiva feminista, ou seja, teorizar a partir de um ponto de vista feminista, próprio ao lugar e às experiências que as mulheres ocupam. Compreendemos em tal perspectiva que gênero é uma hierarquia social não autônoma, o que significa que está conformada também com outras relações – em termos de raça, classe, idade e origem, entre tantas outras.

Ao mergulharmos na narrativa de transformações que moldaram o espaço-tempo do território, buscamos não apenas compreender essas mudanças, mas também desvelar as complexas relações sociais que envolvem as mulheres quilombolas. Estamos interessadas em aprender sobre os papéis que elas desempenham e como são reconhecidas, considerando sua identidade como mulheres e quilombolas.

Nesse sentido, conforme indicado anteriormente, a estrutura desta dissertação se apresenta em uma sequência de capítulos que correspondem aos diferentes momentos históricos das comunidades quilombolas de Barra do Turvo. Cada capítulo aborda um período específico, permitindo-nos acompanhar de forma cronológica as mudanças, os desafios e as potencialidades dessas comunidades.

No primeiro capítulo, "Tempos de antigamente", viajamos para um passado distante, onde a narrativa é permeada pela abundância e união. Buscamos entender o papel singular das

mulheres, especialmente as mais experientes, que atuavam como agentes de saúde e desempenhavam um papel crucial na manutenção do bem-estar da comunidade.

No capítulo seguinte, "A chegada de tempos estranhos", discorremos sobre o impacto das mudanças ambientais e das políticas de desenvolvimento na região. Essa transição trouxe consigo a sobreposição de unidades de conservação e restrições ao uso da terra e dos recursos. A fartura do passado transformou-se em escassez, e as relações sociais e a organização das comunidades foram impactadas.

O terceiro capítulo, "Mas aí entrou o quilombo...", concentra-se na conquista política do reconhecimento das comunidades como remanescentes de quilombo. Nesse ponto, as comunidades conquistaram uma posição política e acesso a políticas públicas específicas e buscamos abordar as complexidades desse processo.

Por fim, no quarto capítulo, "Caminhos da autonomia", adentramos na atualidade das comunidades. Aqui, destacamos a força que emergiu a partir da busca pelo reconhecimento, que se traduziu em um engajamento mais ativo das mulheres em diversos âmbitos da vida comunitária. Consideramos como essas transformações afetaram a dinâmica interna das comunidades, permitindo que as mulheres desempenhassem papéis mais amplos e conquistassem novos espaços de atuação.

Por meio desses capítulos, procuramos apresentar uma compreensão abrangente da narrativa histórica das comunidades quilombolas de Barra do Turvo. Nosso objetivo é revelar não apenas os desafios enfrentados pelas mulheres ao longo do tempo, mas também as suas resiliências, conquistas e as maneiras pelas quais contribuem para a preservação da identidade quilombola, a soberania alimentar e o fortalecimento das comunidades. Dessa forma, apresentamos a seguir os capítulos deste trabalho conforme recorte cronológico da narrativa histórica das comunidades.

2 CAPÍTULO I – TEMPOS DE ANTIGAMENTE

Ao contrário do que por vezes ainda está presente em parte do imaginário social sobre quilombos, as comunidades do Vale do Ribeira não viviam isoladas. No contexto da produção agrícola, as famílias se organizavam em torno da produção das roças itinerantes e criavam porcos *nas soltas*, que eram negociados nos entrepostos, nos quais se compravam sal e mantimentos que não eram produzidos nas comunidades.

Nesses *tempos de antigamente*, não havia estradas e, quando os porcos adquiriam peso, eram transportados por trilhas no meio da mata até o ponto em que seriam comercializados nos entrepostos, travessia que poderia durar até mesmo um mês (ida e volta). Esses tempos são relatados por senhoras e senhores das comunidades como época de bravura. Para que seus ancestrais chegassem até o ponto em que realizariam a comercialização, eram necessários dias de percurso, enfrentando o que *tivesse de vir*. Durante esse período, cabia às mulheres aguardar com suas rezas o retorno seguro do marido com os filhos mais velhos (FERREIRA, 2020).

Da mesma forma, são relatados com muita bravura esses tempos em que eram necessários dias de caminhada mata adentro para a abertura de roças. Localizadas longe das casas, no chamado *sertão*, as áreas de cultivo da roça de coivara eram feitas de maneira itinerante, em conjunto com a criação de porcos. Tal prática de agricultura itinerante de coivara era possível em função da disponibilidade de terras existente devido ao relativo isolamento econômico da região do Vale do Ribeira até meados dos anos 1940, situação alterada, segundo Bernini (2015), com a incorporação da região aos fluxos urbano-industriais.

Eram tempos de terras abertas, assim como descrito por Arruti (2003) no RTC da comunidade do Cangume. Eram tempos em que as terras:

Não eram divididas por cercas, nem por qualquer outra forma de fracionamento e individualização das terras ocupadas pelo conjunto de moradores do bairro. *Seus moradores dispunham delas segundo suas necessidades e possibilidades de trabalho*, o que podia fazer com que uma mesma família lançasse mão de trechos de *extensões ou mesmo de localizações diferentes e que mudavam de um ano para o outro*. (ARRUTI, 2003, p. 93, grifo nosso)

Essa mudança de localização está relacionada à própria dinâmica da agricultura quilombola, em que uma mesma extensão de terra é destinada a diferentes tipos de cultivos, num processo de rotação que permite uma autorregeneração do solo. Em sua pesquisa, Bernini (2015, p. 187) descreve como se dava esse processo:

Ao abrir uma capoava, a família fazia roça durante um ano, de onde colhia milho, feijão, mandioca e outros gêneros e depois da colheita, deixava a criação pastando sobre essa área, chamada de tiguera, partindo para uma nova roça no próximo ano. Aquela primeira área, permanecia em pousio por alguns anos (chegando a até 20 ou mais anos), sendo provavelmente local de roça no tempo futuro.

O trecho escrito por Arruti (2003, p. 93) diz que os “moradores dispunham delas segundo suas necessidades e possibilidades de trabalho”, demonstrando um uso comunitário do território. Os significados e as relações que são estabelecidas com a terra obedecem a princípios não mercantis, buscando-se a garantia da continuidade da produção e reprodução da vida. Sob essa perspectiva, *lançar mão de trechos de extensões ou mesmo localizações diferentes* representa o trabalho em movimento cíclico com a natureza, em que os espaços eram combinados, possibilitando à terra o “descanso”, numa relação íntima com a mata. Nesse mesmo sentido dava-se a organização do território.

Ao ouvir as narrativas sobre os tempos dos antigos feitas pelos mais velhos das comunidades, assim como por meio do levantamento histórico sobre a formação das comunidades de Barra do Turvo, verificamos que a organização territorial nos *tempos de antigamente* muito se assemelhava à caracterização realizada por Arruti (2003) no RTC da comunidade do Cangume, na qual o autor identifica três espaços.

O primeiro estaria destinado à moradia, no qual estava localizado a casa propriamente dita, com os “cultivos frágeis” (legumes e verduras) e as pequenas criações. O segundo espaço seria destinado às roças para o autoconsumo e a comercialização, como feijão, milho, mandioca e arroz, localizadas relativamente próximas às casas. Já o terceiro, também seria dedicado às roças de subsistência, entretanto, localizado em áreas bem mais distantes das moradias, às quais os integrantes da comunidade ainda hoje se referem como *sertão*.

Apesar de nos referirmos ao primeiro espaço como o local de moradia, podemos afirmar que nesses tempos existiam, de certa forma, dois locais de moradia – um, a morada propriamente dita, no qual estava a casa, local relativamente fixo; o outro, provisório, localizado nas áreas do sertão, as *capuavas*, dispersas pelo território, denominadas como *paiol* ou *tapera* (CARVALHO, 2006). A capoava pode ser compreendida por duas ou três áreas de roçado em diferentes estágios de produção, abrangendo também a estrutura do paiol e podendo ser utilizada tanto como moradia provisória quanto como para o estoque das colheitas. Segundo Carvalho (2006, p. 40, grifo nosso), capoava:

é sempre uma segunda morada, provisória em relação à casa principal, na vila, *mas pode ser o local onde a família passa mais tempo, principalmente em épocas de colheita*. Pode ser aberta em local nunca antes queimado, e desde a abertura o lugar já é chamado de capova. Ou pode ser aberta em capoeiras que por muitos anos permaneceram em pousio. O termo capova também pode referir-se a roças recém abandonadas, mas que por algum tempo continuarão a fornecer alguns produtos, principalmente cana-de-açúcar e raízes, como carás e mandioca. Ou ainda o termo pode referir-se a locais de antigos roçados que estão há muitos anos em desuso.

Capoava, para além de uma região, está relacionada à projeção do desbravamento, à abertura do mato, ao enfrentamento do perigo dos *de fora*, do desconhecido. Como abordamos mais adiante, é um trabalho de domínio masculino, enquanto os espaços localizados próximos às casas, destinados aos cultivos de frutas, verduras, legumes e ervas medicinais, assim como para os animais de criação, eram de domínio feminino. Para além de uma análise econômica, a capoava pode ser também compreendida como espaço da própria realização da vida, conforme assinalado por Carvalho (2006). Em outras palavras, ela é “muito mais do que a simples ideia de terra queimada para agricultura. Esta última pode ser resumida no termo ‘capoeira’” (CARVALHO, 2006, p. 80, grifo nosso).

A autora propõe uma análise da produção agrícola para além do ponto de vista estritamente econômico – dos ciclos de produção e consumo –, destacando a importância dessa agricultura itinerante de coivara para o apossamento e a fixação no território. Capoava é o lugar:

onde se passa, muitas vezes, a maior parte da vida, e defini-la simplesmente como espaço agrário seria restringir em muito a compreensão da categoria. É onde o trabalho da vida na mata tem realmente suas possibilidades de realização, principalmente do ponto de vista histórico. (CARVALHO, 2006, p. 81)

É importante entendermos essa questão do apossamento e fixação das famílias. Em tempos de *terras livres*, o povoamento do território se deu por meio da ocupação tradicional das terras, baseadas no direito costumeiro, sem utilização de cercas. Tal forma de ocupação foi descrita por Giacomini (2010, p. 178) como:

uma distribuição no território configurada a partir do uso e desenvolvimento das atividades agrícolas e extrativas; pela localização das moradias afastadas dos vilarejos, mata adentro; pelo uso de áreas de perambulação dos grupos no território; pela configuração de seu modo de vida tradicional e não pela posse do título de propriedade de terras.

Num quadro de conflitos fundiários, como ocorre na região do Vale do Ribeira, a posse é, como assinalou Paoliello (1992, p. 5), pensada e valorada como “um direito de propriedade constituído por quem desbravou a mata e pôs a terra em cultivo, e de quem a herdou como tal”.

É também condição fundamental para a permanência na terra, e descrita por Arruti (2003, p. 93, grifo nosso) como coincidente com a *roça*:

isto é, com a extensão sobre a qual cada família investia um trabalho concreto, arando, plantando e colhendo e, por isso, ela variava de acordo com o número de filhos, a proporção entre adultos e crianças, as condições de saúde, enfim, as condições de trabalho de cada unidade familiar.

Afirmar que a extensão da área investida de trabalho varia conforme a composição familiar significa dizer que a expansão das áreas de roça se dava segundo as necessidades – e possibilidades – de trabalho e reprodução das famílias. A família é, pois, entendida, como unidade de produção e consumo, tem como objetivo básico garantir a satisfação de suas necessidades e é definidora do balanço entre trabalho e consumo. Ou seja, o “cálculo econômico” seguirá a lógica de satisfação das necessidades construídas conforme a composição familiar, que determinará tanto a quantidade das necessidades de consumo quanto a capacidade de força de trabalho disponível (CHAYANOV, 1974).

Da mesma forma, os direitos sobre a terra derivavam do trabalho realizado, sendo, portanto, *terra de trabalho*, que está contemplada por um conjunto de significados morais (WOORTMANN; WOORTMANN, 1997) em que as condições e as variações do ordenamento territorial seguiam as necessidades das famílias, sempre mediadas pelas regras coletivas de acesso à terra (ARRUTI, 2003).

Esse lugar “onde se passa, muitas vezes, a maior parte da vida” (CARVALHO, 2008, p. 81) vai ser fundamental para compreender as relações intrafamiliares desse *tempo de antigamente*, em que os homens eram responsáveis pelo enfrentamento dos perigos *de fora* e as mulheres, pelo *cuidado* com o próximo, como tratamos a seguir.

2.1 OS ESPAÇOS E TEMPOS DAS MULHERES – A CASA, O QUINTAL E A ROÇA

Esses tempos de antigamente são sempre relatados como tempos muito difíceis, mas também de muitas alegrias. O serviço na roça, por mais duro que fosse – seja pela dificuldade de se chegar até o local, pela falta de estradas ou meios de transportes que auxiliassem inclusive o escoamento da produção ou pela quantidade de pessoas na família que demandava uma maior quantidade de alimentos a serem produzidos, assim como todo o trabalho doméstico e de cuidados na roça e na casa –, é visto pelos mais velhos como um momento em que o trabalho e o lúdico se encontravam. São narrativas lembradas com muito saudosismo pelos anciãos das

comunidades. São tempos narrados como *tempos de muita fartura*, uma época em que não se ficava doente e quando não se comprava nada.

O trabalho agrícola sempre ocupou, assim como ainda hoje ocupa, posição central nas comunidades quilombolas. Com o objetivo de prover o sustento da família e da comunidade como um todo, desde os primórdios, homens e mulheres se dedicavam à produção alimentar. Essa produção agrícola, para além da garantia da segurança alimentar das famílias, está imbuída de saberes, práticas e valores que fazem parte da reprodução material e imaterial das comunidades. A produção de alimentos é a base da reprodução dessas comunidades, num sentido não somente de garantir as necessidades básicas de reprodução da vida – o alimentar-se –, mas também como base da sua organização social e cultural.

Como já inferido anteriormente, a produção dos cultivos alimentares estava relacionada com a organização territorial das comunidades. Cada um desses espaços era transformado em território por meio de um acervo de técnicas, saberes e conhecimentos e pela organização do trabalho permeada pelas relações sociais de sexo.

Assim como descrito por Arruti (2003) sobre a comunidade do Cangume, há no território das comunidades de Barra do Turvo uma divisão em três espaços. O primeiro corresponde ao núcleo doméstico, no qual as casas ficam localizadas, de domínio predominantemente feminino. Próximo às moradias encontram-se os quintais com hortas de legumes e verduras, os pomares, as criações de animais de pequeno porte e uma variedade de plantas medicinais, que servem como verdadeiras farmácias caseiras.

O segundo espaço é ocupado pelas roças, que estão relativamente próximas das moradias. Este é caracterizado como um espaço da família extensa, no qual predomina a colaboração intrafamiliar e de vizinhança, organizada sob o trabalho de ajuda mútua, seja por meio de mutirões ou troca de dias.

A vizinhança entre as roças e os constantes laços de parentesco entre as unidades produtivas tornavam essa forma de colaboração muito comum, ainda que o cuidado com tais roças, o patrocínio do mutirão e o produto delas fosse prerrogativa de cada unidade familiar produtiva em separado. Nesse caso, tratava-se de um espaço misto, em que todos os componentes da família contribuía com alguma forma de trabalho, inclusive as crianças, em seu processo de socialização com as técnicas agrícolas. (ARRUTI, 2003, p. 95)

Por fim, há o terceiro espaço, conhecido como *sertão*, mais distante das áreas de moradia. Esse espaço é tradicionalmente considerado masculino e nele os homens enfrentam os desafios e perigos da mata. Nessa região ocorrem atividades como caça, coleta de recursos

naturais e outras práticas. O sertão representa um ambiente de desafio ao desconhecido para os homens, que exercem tradicionalmente um papel de proteção *externa* das comunidades.

Naqueles tempos, segundo os relatos das senhoras mais velhas, as roças eram quase sempre realizadas de forma coletiva, em *reunidas* ou *mutirão*, também denominado pelas comunidades como *puxirão*. Essas práticas de ajuda mútua estão estruturadas pelo princípio da reciprocidade que constitui a vida dos núcleos doméstico e comunitário das comunidades.

Ambas as práticas são formas espontâneas de auxílio vicinal coletivo; todavia são compreendidas pelas comunidades como diferentes. *Mutirão* é caracterizado como a atividade com a participação de membros de todas as comunidades, sendo menos comum no dia a dia do que a *reunida*, forma de trabalho comunitário em que participam apenas os membros da própria comunidade.

Os relatos sobre os mutirões ou *puxirões* são semelhantes ao que Candido (1979, p. 68) descreveu em sua obra *Os parceiros do Rio Bonito*, na qual relata a vida social no campo paulista, em que:

os vizinhos são convocados e o beneficiário lhes oferece alimento e uma festa, que encerra o trabalho. Mas não há remuneração direta de espécie alguma, a não ser a obrigação moral em que fica o beneficiário de corresponder aos chamados eventuais dos que os auxiliaram.

As senhoras das comunidades nos relatam que as *reunidas* eram realizadas praticamente todos os dias, “*cada dia iam pra roça de um, todos sempre juntos. Era muito bom*”²⁰. Ainda que com nomenclaturas diferentes, a depender da quantidade de tempo demandado, do número de participantes e da tarefa a ser realizada, o *mutirão*, a *troca de dias*, o *puxirão* e a *reunida* evidenciam:

um princípio importante da sociabilidade quilombola: a solidariedade entre parentes e compadres que se expressa pelo apreço de compartilhar (alimentos, tarefas), de trocar (objetos, favores de trabalho e pessoais) e estar junto (realizar tarefas, celebrar, festejar). (ISA, 2013, p. 245)

Além de um momento de produção e trabalho, as *reunidas*, assim como os *mutirões*, à época eram também um momento de encontro, de união do grupo. Não existe, tampouco existiu, uma obrigação formal de participação nas reunidas ou mutirões, mas um compromisso firmado a partir de um código moral, realizado com prazer pelos integrantes das comunidades e que ainda hoje segue vigente, como demonstra a Figura 10.

²⁰ Conversa com interlocutora da geração mais velha da comunidade Ribeirão Grande em janeiro de 2020.



Figura 10 – Mutirão organizado pelo grupo de mulheres em fevereiro de 2019
Fonte: Acervo SOF²¹

Essa forma de trabalho comunitário descrita por nossas interlocutoras, mesmo que atualmente seja menos comum do que nos *tempos dos antigos*, ainda é praticada nas comunidades, assim como outras práticas transmitidas às gerações seguintes como uma espécie de obrigação moral, em que todos se responsabilizam com a continuidade do território.

A solidariedade e a reciprocidade estruturam a vida nas comunidades, não somente no plano prático – do mutirão, por exemplo –, mas na preocupação, no cuidado com o outro. Nos estudos sobre o campesinato, Sabourin (2009, p. 52) entende por reciprocidade a dinâmica geradora dos vínculos sociais e que se expressa por meio das formas de solidariedade, “na produção ou na redistribuição de alimentos, que constituem o nível do real; mas ela existe também no plano simbólico, através da reza, do canto, do compartilhamento do verbo”. Segundo o autor, a lógica de ajuda mútua ou de solidariedade não visa à:

Produção exclusiva de valores de uso ou de bens comuns a compartilhar, e sim a criação “de ser”, de vínculo social. Para obter a consideração dos outros, é preciso possuir, claro; mas é preciso possuir para dar, para redistribuir, no âmbito da família e de uma família para a outra [...]. Trata-se também de redistribuir no âmbito da comunidade (festas, dádivas religiosas) ou do município [...]. Assim, a lógica da reciprocidade visa realmente ampliar relações sociais e afetivas através da redistribuição, ou seja, por meio da reprodução da dádiva (ainda que defasada) ou do compartilhamento dos recursos. (SABOURIN, 2009, p. 55)

²¹ Cf. Pereira (2019).

Ainda que fortemente presente, a lógica da reciprocidade sobre a qual discorreu Sabourin (2009) é vista, hoje em dia, como diferente pelos mais velhos e mais velhas das comunidades, que carregam consigo o saudosismo dos *tempos de antigamente*, muitas vezes considerados melhores que os tempos de hoje.

Diferentemente desse espaço no qual os trabalhos eram partilhados para além do núcleo familiar, o *sertão* era mais individual e distante das áreas de moradia. Tradicionalmente considerado um espaço masculino, era onde os homens se aventuravam pelos perigos da mata, “de maior risco e também de uma colaboração menos mediada pelos laços de parentesco direto” (ARRUTI, 2003, p. 94). O sertão era caracterizado por áreas mais afastadas, que exigiam a derrubada de trechos de mata ou capoeiras antigas, demandando um maior deslocamento e tempo no local.

Dessa forma, tinha-se uma organização territorial nas comunidades que também determinava uma divisão dos espaços, partindo no território de um núcleo doméstico, de domínio feminino, perpassando pelos espaços da família extensa e da colaboração intrafamiliar para chegar ao sertão, espaço masculino e individual (ARRUTI, 2003). Portanto, o trabalho na roça era predominantemente masculino, principalmente no espaço do sertão, no qual era realizado por vezes durante semanas isolado da família.

No entanto, tanto homens quanto mulheres trabalhavam nas roças mais próximas da moradia, da qual retiravam a base de sua dieta nos *tempos de fartura*. Quando ouvimos os relatos das gerações mais velhas das comunidades, esse tempo dos antigos é narrado como um tempo “*em que não se faltava nada*” em função da “*fartura de alimentos que tiravam das roças*”, um momento destacado pelos descendentes dos antigos como “*época em que não se comprava nada, tirava tudo da roça, o arroz, o feijão, milho, mandioca, criava galinha e porco também*”²².

Ao ouvirmos as narrativas das mulheres, principalmente as das gerações mais velhas das comunidades, percebemos que desde sempre elas tiveram participação e atuação em todas as frentes do quilombo. Não atuavam somente no espaço doméstico, mas também iam para a roça, tal como seus maridos. Podemos inclusive afirmar que, diferentemente dos homens que iam para as terras longínquas de sua casa, as mulheres transitavam nos espaços da casa e dos roçados, combinando os espaços de uso doméstico e coletivo como estratégia de reprodução – e sobrevivência – de suas famílias e comunidade.

²² Conversa com interlocutora da geração mais velha da comunidade Ribeirão Grande em janeiro de 2020.

Nas idas a campo ou nos levantamentos bibliográficos realizados, pudemos perceber certa divisão dos espaços segundo as funções de gênero nas comunidades quilombolas de Barra do Turvo. Ainda que o espaço da roça seja tradicionalmente considerado masculino, é de extrema importância compreendermos que, apesar da existência dessa divisão dos espaços, esses funcionam de forma dialética e interdependente. A esfera doméstica, assim como a produtiva, na organização social das comunidades não possui funções únicas. Dessa forma, estamos propondo que também transcendamos a lógica simbólica rigorosa de que o espaço doméstico é estritamente feminino e o espaço de produção é de atuação somente masculina, pois, como traremos adiante, é necessário entender as especificidades de cada grupo e sua localização no tempo e espaço para que não caiamos em armadilhas teóricas.

Sendo assim, não poderíamos pensar na mulher quilombola como restrita ao espaço reprodutivo. Ao contrário, as mulheres da comunidade sempre transitaram entre os espaços tradicionalmente considerados masculinos e aqueles considerados femininos. Em sua pesquisa sobre as práticas agroalimentares das comunidades quilombolas de Barra do Turvo, Katia Santos (2015, p. 75) buscou descrever a divisão do trabalho realizado nas roças segundo as distinções por gênero:

Os homens realizam as etapas do preparo da área para plantio, desde o corte da vegetação, a remoção de troncos (coivara) e a queima dos restos vegetais presentes nesta. As mulheres também cooperam no momento do plantio e na colheita. O cultivo engloba a abertura de novos campos (área de roça) ano após ano, tendo em vista a manutenção das plantas cultivadas e produção de alimentos.

Dessa forma, tem-se a atuação tanto de homens quanto de mulheres nesse espaço – tradicionalmente – considerado masculino. Entretanto, assim como nos estudos realizados por Ellen Woortmann (1992) com as comunidades pesqueiras no Nordeste, em que o discurso “público” do grupo estudado é masculino e engendrado a partir da identidade construída por meio da atividade da pesca (masculina), que encobre as mulheres e as atividades que elas realizam, os espaços da roça nas comunidades quilombolas tradicionalmente são masculinos. Todavia, como vimos, isso não significa que não estejam contemplados pelo trabalho realizado pelas mulheres, estando elas acompanhadas ou não de seus maridos. Em seus estudos, a autora privilegiou o ponto de vista feminino, buscando mostrar como o tempo e o espaço estão imbricados e como se relacionam com a condição feminina. Da mesma forma que os homens, no mar *de fora*, construíam sua identidade e realizavam o saber característico de seu gênero, nas comunidades quilombolas, esses espaços estavam representados nos espaços das *roças* e do *sertão*.

Enquanto as mulheres quilombolas tradicionalmente estavam responsáveis pelos espaços próximos à casa – tradicionalmente considerados femininos –, estavam sob esfera masculina os espaços mais longínquos. Todavia, ainda que o espaço físico fosse pensado como domínios de gêneros separados, havia, assim como apreendido por Ellen Woortmann (1992), uma relação de complementariedade, por meio da qual a colaboração de um viabilizava o trabalho do outro, algo caracterizado por ela como uma relação de complementariedade dos espaços, sobre a qual nos debruçamos nos próximos capítulos. Contudo, nas comunidades pesqueiras estudadas pela autora, essa complementariedade estava acompanhada de uma diferença hierárquica entre os espaços, sendo o de domínio masculino com maior valor social (WOORTMANN, E., 1992). Por ora, inferimos que mesmo seguindo na perspectiva de uma complementariedade dos trabalhos e papéis, esta nem sempre se realiza e, ainda que isso ocorra, tampouco está isenta de conflitos.

Existem também casos e situações em que as mulheres estão em condições nas quais os papéis tradicionalmente considerados como masculinos são assumidos por elas, tornando-as responsáveis em prover a família. Em nossas idas a campo, pudemos ouvir sobre situações em que mulheres iam sozinhas para as roças por não terem em casa a presença de seus maridos, seja por motivo de falecimento ou por estarem em trabalhos fora do núcleo doméstico por necessidade de complementar a renda da família. Nesses períodos, com os companheiros longe de casa, cabia a elas a continuidade da realização dos afazeres domésticos, que já estavam na esfera de sua responsabilidade, e do trabalho nas roças.

Uma das possibilidades de obtenção de renda à época era a extração do palmito-juçara, presente nas áreas de Mata Atlântica em que estavam inseridas as comunidades quilombolas do Vale do Ribeira. Conhecidos como *palmiteiros*, os homens adentravam a mata – região do *sertão* –, na qual ficavam por semanas, podendo passar até mesmo meses ausentes de casa para realizar a atividade extrativista de coleta do palmito. Em seu trabalho sobre o quilombo de Ivaporunduva, Queiroz (2006) descreveu as precárias condições de trabalho extrativista e as transformações que a atividade passou a promover na região. Com habitações precárias e alimentação deficiente, além do próprio isolamento, segundo o autor, a introdução da atividade passou a subordinar as comunidades:

ao comprador do palmito, além de torná-la dependente de uma única fonte de recursos. Os demais produtos, até então produzidos no âmbito do povoado (condição essencial de sua autossuficiência), passaram a ser comprados, e o vendedor, em boa parte das vezes, era o próprio comprador dos gomos da palmeira. Assim, de lavradores a palmiteiros, os moradores viam-se compelidos a uma troca cada vez mais desigual, e impossibilitados, a partir de então, de retornarem à condição anterior, quer pela ausência de um “fundo de

consumo” perdido com o abandono das roças e das criações, quer pela introdução de hábitos, necessidades e estilo de trabalho até então poucos conhecidos. Muito embora não se visse de imediato dissociados da terra que ocupavam, conseguindo ainda assegurar relativa autonomia no trabalho [...]. (QUEIROZ, 2006, p. 54)

O crescimento da extração comercial do palmito tornou-a uma das mais importantes atividades econômicas desenvolvidas pela população local entre os anos 1950 e 1980, mesmo quando a prática se tornou ilegal com a implantação das normas da legislação ambiental (GIACOMINI, 2010). Ainda que ilegal, a extração clandestina do palmito era compreendida como menos arriscada do que o plantio das roças, uma vez que o fogo e as clareiras chamariam a atenção da fiscalização ambiental. Essa conjuntura de chegada de novos sujeitos atrelada à expansão comercial da região, junto às políticas desenvolvimentistas, provocou grandes transformações nas comunidades. Muitas famílias começaram a deixar de produzir as roças tradicionais, passando a atuar principalmente, quando não unicamente, na extração de palmito, assim como a empregar-se nas fazendas que eram abertas (GIACOMINI, 2010). Soma-se às transformações promovidas com a introdução da atividade extrativista a crescente dificuldade de acesso às áreas de mata nas quais eram feitas as roças de coivara, em função das grilagens de terra que se intensificavam também a partir da década de 1950 (CARVALHO, 2008).

Em nossos trabalhos de campo, tivemos a oportunidade de ouvir uma senhora da geração mais velha da comunidade que nos relatou ter sido a única responsável pela criação de seus oito filhos, uma vez que seu marido ia para o *mato* e ficava semanas ausente de casa, “*ele era palmiteiro, né, e aí ia, ficava um mês, um mês e meio no mato*”²³. Interessante notar em sua fala que, ainda que compartilhe em nossos diálogos uma compreensão de que sua vida não tenha sido fácil, uma vez que seu “*marido não voltava pra casa*”, relata preferir aqueles *tempos dos antigos*, ilustrando o saudosismo presente na memória dos mais velhos da comunidade.

Ainda que pudesse contar com o apoio dos parentes e compadres, a inconstância e a ausência do marido geravam para a família uma reprodução de vida mais difícil. O isolamento ou ausência do pai de família trazia consequências à vida da mulher, que tinha seu trabalho multiplicado, arcando com as jornadas de trabalho na roça sobrepostas ao trabalho doméstico. Em outras palavras, uma mulher nessa situação “*tinha que dar conta de tudo*”²⁴. Dessa forma, havia uma dedicação dobrada por parte da mãe ao trabalho da produção, ausentando-a, de certa forma, de uma parte do trabalho reprodutivo de dedicação à criança. Importante ressaltar que o trabalho reprodutivo não se limita aos esforços físicos necessários para sua realização, mas

²³ Conversa com interlocutora da geração mais velha da comunidade Ribeirão Grande em janeiro de 2020.

²⁴ Conversa com interlocutora da geração mais velha da comunidade Ribeirão Grande em janeiro de 2020.

também demanda uma complexidade de desafios do trabalho emocional e do relacional, que nem sempre são contabilizados nas esferas econômica e familiar²⁵.

No caso de sua família, Dona Nilce relata para De Biase (2016) que seu pai, tendo origem indígena, ausentava-se para estar no mato também como *modo* de viver. Nesse sentido, somando o trabalho de coleta do palmito gerado pela necessidade de renda, seu pai possuía outras formas de se relacionar com o território (DE BIASE, 2016, p. 63):

a nossa [roça] era bem pequeninha. Aí quando... o ano que o pai resolvia ficar em casa, ele vinha, fazia aquela roçona enorme. Só que daí ele fazia aquela roça, deixava tudo roçado, plantado e... sumia. Aí a gente ia tocando porque o mais difícil ele já tinha feito, que era abrir área e plantar. Depois era nós era só... era só limpar e depois tirar. Às vezes ele aparecia para colheita também. Então era aquele visitante, esporádico. Nós tinha que tá preparado pra fazer as coisas sem contar com ele... porque ele... e quando ele ficava na comunidade ele ajudava todo mundo! Então... é meio maluco, mas era gente boa. Era o jeito dele [...].

Ainda que a ausência do pai na composição da força de trabalho familiar gerasse a necessidade na família de *trabalhar para os outros*, essa relação estava tecida pela lógica da reciprocidade que dava suporte à estrutura familiar. No caso de sua família, “além do trabalho na própria roça (sem a presença paterna) vivenciava-se a colaboração dos filhos no trabalho realizado em outros sítios” (DE BIASE, 2016, p. 75). Nesse contexto, o *trabalhar para o outro* está inserido na lógica de ajuda mútua da comunidade, na qual, ainda que *para o outro*, as famílias trabalhavam juntas e partilhavam dos recursos oriundos da produção de seu trabalho. Como observado no depoimento de Dona Nilce:

É porque na verdade naquela época se trabalhava assim com os outros pra trocar o alimento, né? Você não comprava o alimento. Se você tinha o arroz e o feijão, o que acontecia, eu ia trabalhar com você e eu voltava com o arroz e o feijão, essa era a forma de pagamento. Num era dinheiro, num era outras coisas. Banana, por exemplo, a minha mãe pegava muita empreita pra carpi banana né? Aí nós íamos juntos. Ia todo mundo [...] Como ela não tinha condição de fazer uma roça só pra ela, ela tinha que trabalhar assim com os primos, com os compadres, né? Pra conseguir ganhar o alimento pra nós.²⁶

São formas de trabalho *com o outro*, como identificado por De Biase (2016, p. 75), em que a relação estabelecida entre os donos dos sítios e as famílias que trabalhavam era uma “relação de ajuda e troca e não de compra e venda (de mão de obra por alimentos)”. O

²⁵ Aprofundaremos nossas reflexões sobre o trabalho reprodutivo nos terceiro e quarto capítulos.

²⁶ Dona Nilce, liderança quilombola comunidade Ribeirão Grande, em entrevista para a tese de doutorado de De Biase (2016, p. 75).

depoimento anterior ilustra não somente os laços de cooperação, mas também um período que não estava marcado pela dependência do dinheiro.

Sobre o trabalho na roça, as mulheres mais velhas das comunidades nos relataram ainda que, por não terem com quem deixar os filhos pequenos, tinham o costume de levar cestas de palha para os roçados e montar uma espécie de balanço no qual deixavam os bebês pendurados dentro do cesto. Foi-nos relatado, ainda, que eram levadas para as roças as crianças mais velhas e aquelas que ainda eram jovens para auxiliar, mas não tão pequenas, a fim de conseguirem também ajudar nos cuidados com os bebês. Dessa forma, os *aprendizes ajudantes* ficavam próximos aos cestos para balançarem os pequenos quando estes acordassem.

Como pode ser observado, os trabalhos produtivo e reprodutivo se emaranham e se fundem na vida da mulher quilombola. O trabalho da roça não estava, nem teria como estar, desvinculado do trabalho de cuidado com os filhos, que desde cedo iam aprendendo por meio do convívio com seus pais as atividades agrícolas. Dona Diva, da comunidade Pedro Cubas de Cima, do município de Eldorado – também região do Vale do Ribeira –, retrata em livro coletivo sobre como eram esses tempos de antigamente, em que a mulher – não diferentemente de hoje – era responsável por múltiplas tarefas:

as mulheres, antigamente, trabalhavam como sempre na roça. Era a atividade, não existia outra. Era roça, era cuidar de filho, era cuidar de marido, cuidar de animais e tudo que existia para a subsistência dos antepassados. Então, a mulher sempre foi ativa em tudo. Essa atividade delas, chamada “tradicional”, foi passando para nós, uma passando o que sabe para outra. Nossas avós e bisavós tinham essa responsabilidade de passar: “olha, tal coisa é assim, assim, assim”. Enfim, tudo era passado dos mais velhos para os mais novos, não se estudava na escola, e assim foi indo até a minha geração, nos meus 76 anos.²⁷

As crianças, a partir dos seis ou sete anos, já eram consideradas aptas para realizar algumas das atividades na roça, e assim iam aprendendo, observando e participando do processo produtivo. Acompanhavam seus pais e, por meio do brincar, do olhar o mais novo e do ajudar, iam adentrando o trabalho com a terra.

Uma das senhoras da comunidade Ribeirão Grande nos relatou que desde pequena acompanhava seu pai no roçado, “*com seis, sete anos, as crianças já iam pra roça e fazia de tudo*”²⁸. O convívio nos afazeres da família proporcionava uma maior integração das crianças no processo produtivo, assim como corroborava o processo de construção de detentores do conhecimento de práticas e costumes tradicionais tanto quanto os mais velhos.

²⁷ Dona Diva (BRAZ, 2020, p. 11).

²⁸ Conversa com interlocutora da geração mais velha da comunidade Ribeirão Grande em janeiro de 2020.

Nesses tempos de antigamente, por volta dos 8 aos 10 anos – ou ainda mais cedo, com cerca de 7 anos –, as crianças já “*estavam na enxada para ganhar as coisas pra casa*”, indo com seus pais ou responsáveis trabalhar nos roçados de familiares e vizinhos como forma de compor a força de trabalho familiar, como na relação descrita no relato de Dona Nilce, “*de mão de obra por alimento*”. O processo de acompanhar os pais na roça era importante nas questões tanto de socialização camponesa quanto de aproximação dos pais, o que permitia o processo de transmissão dos saberes e conhecimentos. Essa socialização, aprofundada por Tavares dos Santos (1978) no seu estudo sobre o campesinato, inseria os mais novos na construção do saber-fazer camponês. Para Woortmann e Woortmann (1992), transmitir um saber envolve mais do que a transmissão das técnicas de trabalho, mas a construção de papéis e transmissão de valores, um conhecimento social que vai permitir que os filhos, na vida adulta, se constituam no que caracterizam como “conhecedores plenos” do processo de trabalho, proporcionando reconhecimento social e capacidade de gerir uma nova unidade produtiva, assim como de construir uma nova família.

Nas reflexões feitas por Woortmann e Woortmann (1992), é por meio do acúmulo de saber que se faz a hierarquia do grupo, e nas comunidades é esse acervo de conhecimentos e saberes que coloca os mais velhos em uma posição hierárquica diante dos mais novos, ainda hoje fortemente presente. Uma especificidade que representa essa hierarquia existente nas comunidades é o pedido de *benção*²⁹ aos mais velhos a cada encontro com os mais novos – e aqui não é necessariamente uma pessoa com idade avançada, podendo ser alguém ainda jovem, algo presenciado inúmeras vezes durante os trabalhos de campo. O ato de solicitar a benção ilustra a valoração da hierarquia que é construída no interior da comunidade, por meio do respeito e admiração aos mais velhos, detentores de saberes e experiências do território que carregam consigo a responsabilidade da continuidade da memória de seus ancestrais.

Sob esse viés, a oralidade ocupa um espaço central na reprodução das comunidades. É por meio dessa via que se compartilham saberes e valores dos ancestrais, não somente na perspectiva mais espiritualizada, como as rezas e os cânticos, mas também nas diversas narrativas sobre os antepassados, assim como os *causos* e histórias que rodeiam as comunidades. Em nossos campos, tivemos a oportunidade de vivenciar muitos desses momentos de contação de história junto às famílias quilombolas. No geral, reuníamos-nos após o jantar e ficávamos horas adentro, imersos em narrativas fascinantes sobre fatos ocorridos com conhecidos ou parentes, conhecidos como “causos”. Essas histórias frequentemente envolviam

²⁹ Pedem a sua *benção* com as mãos justapostas.

criaturas míticas e fenômenos sobrenaturais, despertando a imaginação e a curiosidade de todos, principalmente dos mais jovens da família. As histórias com onça pintada e lobisomem, especialmente durante a quaresma, eram as mais comuns e as que mais instigavam nosso interesse. Esses momentos eram mágicos e imensamente prazerosos, sendo finalizados apenas em função da necessidade de dormir para recuperar-se para o trabalho do dia seguinte. A atmosfera envolvente nos transportava para um mundo de mistérios e encantamento. Infelizmente, nossos anfitriões, os responsáveis pela família, informaram-nos que esses encontros estavam se tornando cada vez menos frequentes na rotina familiar. A dinâmica da casa havia mudado, com o hábito de ligar a televisão após o jantar. No entanto, ao promover encontros como aqueles, eles nos faziam recordar o quão especiais eram momentos assim. Esses encontros eram uma oportunidade de fortalecer os laços familiares, valorizar as tradições e, por meio do poder das narrativas, transmitir valores e preservar a identidade cultural.



Figura 11 – Seu Oscar acendendo uma fogueira numa noite fria de inverno para ouvirmos os *causos*
Fonte: Arquivo pessoal, maio de 2019



Figura 12 – Reunião em família após o jantar (Seu Oscar ensinando Liz sobre a peneira)
Fonte: Arquivo pessoal, janeiro de 2020



Figura 13 – Reunião em família após o jantar (Dona Nilce ensinando Liz a socar pilão)
Fonte: Arquivo pessoal, janeiro de 2020

As senhoras com mais idade nas comunidades são referências em seus territórios. Seu protagonismo é revelado também enquanto detentoras de saberes, conhecimentos e práticas tradicionais relacionados ao cuidado e à saúde. Nos *tempos de antigamente*, quando os serviços de saúde eram inexistentes, elas eram as responsáveis por zelar pela saúde dos membros das

comunidades. Essa responsabilidade continua até os dias atuais, pois nunca deixaram de ser especialistas no cultivo, manipulação e administração das plantas medicinais. Verdadeiras guardiãs desse acervo de saberes e práticas tradicionais do universo quilombola feminino, continuam sendo a referência nos cuidados em casos de enfermidades ou acidentes que envolvem membros da comunidade. Embora alguns aspectos dessas práticas tenham sido ressignificados ao longo do tempo, outros permaneceram intactos. Esses conhecimentos são transmitidos de geração em geração, mantendo viva a cultura e a tradição das comunidades quilombolas. Mesmo em um contexto de acesso mais restrito a esses conhecimentos, essas mulheres continuam a compartilhá-los com aqueles que deles necessitam.

Todo mundo aqui sabe uma coisinha, mas é uma coisa, eu não sei, eu não faço, eu não conheço. Se eu falo, que eu faço remédio, alguém vai falar lá com o médico, que vai botar a culpa em mim se der alguma coisa errada, e assim vai, então eu deixo de fazer algumas coisas. Mas tem gente aqui com diabetes, pressão alta, que recebe um monte de cartela de remédio, mas você vai na casa dela tá cheio de chá para tudo quanto é lado. O médico receita o remédio, mas ele não conhece como funciona a comunidade, aí a criatura toma dois tipos de medicação e dependendo uma atrapalha a outra e o médico não sabe. A mesma coisa é a saúde a religião.³⁰

Os ofícios de benzedeadas, curandeiras e raizeiras vêm tendo seus espaços diminuídos nas comunidades quando comparamos com o *tempo dos antigos*. Entretanto, as práticas ainda estão presentes no território, sendo redesenhadas enquanto estratégias de manutenção de sua reprodução. Do mesmo modo que ainda hoje é comum ouvir dos quilombolas que para alguns males – como o quebranto, por exemplo – não adianta levar ao médico da cidade, e sabem muito bem a quem recorrer, também não é costumeiro que se trate sobre as práticas tradicionais com aqueles que não forem do território.

No levantamento realizado pelo ISA (2013), benzedores, curandeiros e feiticeiros³¹ são figuras que transitam nas esferas da religião e da medicina tradicional praticada nos quilombos. O conflito se estabelece quando se tem uma sobreposição de uma realidade que é concebida como verdadeira e única – a ciência –, elevando esse conflito à esfera da ontologia. Ainda que tenha havido uma melhoria no acesso aos serviços públicos de saúde, estes continuam precários e não correspondem às necessidades materiais e imateriais das comunidades. Da mesma forma que houve também um avanço da *modernidade* nas comunidades adentro, a ancestralidade segue viva no território quilombola, ativamente presente nas práticas cotidianas.

³⁰ Depoimento de Dona Doralice para a dissertação de Ferreira (2020, p. 152).

³¹ Não foi identificada presença e/ou menção a feiticeiros nas comunidades quilombolas de Barra do Turvo. Todavia, conforme assinalado por estudo realizado pelo ISA (2013), foi identificada a presença de feiticeiros em outras comunidades no Vale do Ribeira.

2.2 HISTÓRIAS DE VIDA, PARTOS E MEMÓRIAS: AS NARRATIVAS QUE REVELAM OS ARRANJOS DOS TEMPOS DE FARTURA

Em nossas conversas com as senhoras das comunidades, ao fazermos perguntas um pouco mais pessoais, como sobre sua história de vida, sobre o momento do parto ou sobre sua infância, elas ficam surpresas com o interesse a respeito de tais assuntos. Segundo elas, no geral, ao receberem pesquisadores e pesquisadoras, não são esses os temas que surgem nos diálogos, achando interessante a nossa profunda curiosidade em ouvir questões às vezes fora dos padrões. Para nós, são temas que podem muito bem render horas de conversas. Nessas oportunidades dos nossos encontros, buscamos rememorar com elas as lembranças desses *tempos de antigamente*, tempos recordados como de muita saúde, fartura e união entre os grupos.

Valorizamos a oportunidade de rememorar com as senhoras as lembranças desses tempos passados. Essas conversas nos permitiram adentrar suas vidas, compreender suas experiências e aprender com a sabedoria acumulada ao longo dos anos. Esses momentos de troca nos possibilitaram construir relações de confiança e respeito, fortalecendo os laços entre pesquisadora e comunidade. Além disso, ao valorizar essas histórias e experiências individuais, estamos resgatando a importância do passado e reconhecendo a base sólida sobre a qual as comunidades se formaram e se mantêm.

As senhoras mais velhas das comunidades compartilharam conosco que a grande maioria de seus filhos nasceu em casa. Elas relataram que apenas algumas delas tiveram de ir ao hospital para o parto, e isso geralmente acontecia somente quando estavam dando à luz ao filho caçula. Esse fato despertou nossa curiosidade e chamou bastante atenção. Durante nossas conversas, elas nos contaram sobre um momento de transição em que os médicos “*começaram a colocar medo nas parteira, que ‘se morre a culpa era delas’*”³². Segundo os relatos, passou-se a ter uma mudança de postura por parte dos médicos e enfermeiras em relação ao parto domiciliar. Ao nos aprofundarmos a temática com nossas interlocutoras, ouvimos a narrativa de que, até meados dos anos 1970, os partos ocorriam nas comunidades, em casa, com o auxílio de parteiras e/ou outras mulheres.

Sobre a hospitalização do parto nas comunidades, De Biase (2016) destaca as reformas realizadas nas estradas no final da década de 1970, que viabilizaram o acesso ao hospital. No entanto, as visões da autora e de Martines (2020) divergem em relação à perspectiva de dar à luz em hospitais. De Biase (2016) utiliza o argumento de que o uso dos recursos médicos

³² Conversa na comunidade Pedra Petra com interlocutora da geração mais velha em janeiro de 2020.

científicos é considerado mais seguro para combater a morbimortalidade materna e neonatal. Por outro lado, Martines (2020) aponta que a ideia de dar à luz em hospitais não surgiu espontaneamente, mas foi estabelecida após a década de 1930, com a emergência das teorias higienistas, que defendiam o ambiente hospitalar como o local mais seguro para o parto³³. O autor ressalta que as reformas nas estradas mencionadas por De Biase (2016) contribuíram para a acessibilidade ao hospital do município, todavia estão inseridas em um contexto mais amplo de políticas públicas que buscavam institucionalizar a assistência médico-hospitalar ao parto. Martines (2020) chama atenção para o contexto de modernização que ocorria na virada das décadas de 1970 e 1980 no Vale do Ribeira. Nesse período, a região passava por transformações estruturais visando à sua integração a uma dinâmica territorial mais ampla. É dentro dessa perspectiva modernizadora que devemos analisar a hospitalização do parto no território.

Até a mudança de cenário, o ofício das parteiras como as principais responsáveis pelos nascimentos, além de recorrente, era muito valorizado, envolvendo não somente as técnicas durante o trabalho de parto, como também conhecimentos e cuidados durante o período da gestação e do pós-parto. Nossas interlocutoras relataram que tinham o acompanhamento da parteira no momento do parto, mas também havia a possibilidade, se fosse necessário, de a ela permanecer na casa por mais alguns dias acompanhando o resguardo da puérpera. Essa profissional, que não possuía uma rotina de trabalho fixa, uma vez que os chamados poderiam ser a qualquer horário do dia ou da noite, não media esforços para chegar às parturientes.

Essa criança mais nova que tem aqui, tudo foi a minha mãe que... Foi na mão dela que nasceu. Ela morreu cuidando de mulher gestante, muito difícil criança morrer na mão dela. A minha mãe quando ela saía ficava noite e dia fora. Um levava ela lá, daí aquela mulher ganhava o neném lá, chegava em casa e já partia pra outro lugar. Tinha vezes que ela se enfiava nesse matão, à noite, só pra ajudá as mulher dar à luz. Não tinha estrada, ela se enfiava no matão e abria o mato com o gume da faca para passar, que nem se fazia antigamente. Era só caminho. Era difícil, viu? Igual, aqui na Barra do Turvo aí, tinha o postinho de saúde lá, a gente ia lá, mas não tinha médico, era só um enfermeiro. Mas, médico formado mesmo a gente não tinha. A estrada era ruinzinha, né? Era só na mão de Deus mesmo (Dona Maria).³⁴

Em sua pesquisa, Martines (2020) identificou não somente a mobilidade e a bravura das parteiras, que atendiam a mulheres quilombolas de diferentes comunidades de Barra do Turvo, mas também o prestígio que possuíam nas comunidades. Responsáveis pelos nascimentos, assim como pelos cuidados com a parturiente e o recém-nascido nesses tempos de antigamente,

³³ O autor reforça em sua obra que, até então, o ato de parir em ambiente hospitalar era visto como degradante, visto as condições de insalubridade, sendo frequentado por mulheres em condições de extrema vulnerabilidade e sem apoio comunitário.

³⁴ Entrevista concedida a Martines (2020) em março de 2019.

são dotadas de um conhecimento transmitido geracionalmente, de modo oral ou a partir da observação de suas mães e avós, sendo adquirido também através da própria experiência vivida no parto; nunca são apenas parteiras, muitas são também chefes de família, mães e avós (predominantemente, viúvas ou solteiras), membros comunitários, benzedeiros, curandeiras, rezadeiras, raizeiras etc. Ou seja, há uma amálgama de ofícios que caracterizavam-nas como genuínas mestras nas artes de cura popular. (MARTINES, 2020, p. 12)

Quando o momento do parto se aproximava, as famílias costumavam enviar um mensageiro para chamar a parteira. Os saberes e técnicas mobilizados por ela envolviam massagens para aliviar as dores do parto, corrigir a posição do bebê e auxiliar na indução do parto, como também a manipulação de plantas para diversas finalidades, para infusões no pré e pós-parto, para dar banhos na gestante, para aliviar as cólicas do recém-nascido, um acervo de saberes e técnicas ancestrais que eram dominados por essas profissionais nos cuidados com a mãe e o recém-nascido.

As parteiras ficava esperando, fazia massagem, dava uns chás, fazia escaldo com remédio, dava chá pra gente bebê... arrumava um banco pra gente ficar sentada, punhava uma corda e falava pra gente segurar naquela corda, era sofrido. Mas não punhava deitado igual eles põe no hospital, põe a corda pra segurar pra não ficar só sentada. As parteira punhava os homens pra ajudar.³⁵

As orientações no resguardo eram seguidas à risca pela parturiente e por toda a família. Considerado um período muito delicado, o pós-parto era marcado por um rigoroso isolamento de três dias por parte da mulher recém parida. Uma de nossas interlocutoras conta que, para o pai do recém-nascido poder adentrar o quarto da puérpera, era necessário que ele “*passasse pelo fogão*” para que a limpeza de seu corpo e sua alma fosse feita e assim pudesse visitar o bebê “*e não contaminar*”. Segundo ela, “*são cuidados que não tinha no hospital*”³⁶. O distanciamento do território no momento do parto distancia a parturiente também da proteção que estava imbuída na relação construída entre as mulheres que amparavam a nova mãe. Essa dinâmica reflete a confiança depositada nas parteiras e a importância do seu papel na comunidade.

Em relação ao uso do fogo, podemos observar sua importância para a limpeza não somente do corpo, mas também do espírito. O fogo desempenha um papel importante na limpeza daquele que difere dos seres puros e angelicais que acabaram de chegar ao mundo, isolados junto de suas mães no quarto. Essa relação com o fogo, assim como com outros

³⁵ Conversa com interlocutora da geração mais velha da comunidade Terra Seca em janeiro de 2020.

³⁶ Conversa com interlocutora da geração mais velha da comunidade Ribeirão Grande em janeiro de 2020.

elementos presentes no território, está imbuída de significados e valores identitários que transcendem o território como a base material para a reprodução das comunidades e suas práticas, sendo também o local de conexão com seus ancestrais. De Biase (2016), em sua pesquisa, registrou rituais que permanecem presentes no território e que representam e consolidam a estrutura simbólica da dimensão espiritual do vínculo com a terra, como a *Cantoria das Almas*, ritual tradicional das comunidades quilombolas de Barra do Turvo, realizado não somente pelas mulheres, mas principalmente por elas.

As orações e as palavras desempenhavam um papel de extrema importância durante o momento do parto nas comunidades quilombolas. Eram proferidas com o intuito de emanar força, luz e proteção tanto para a parturiente quanto para o recém-nascido, considerado um novo anjo que estava chegando ao mundo. Apesar das dificuldades, observa-se nos relatos uma dimensão para além de uma ordem prática na relação das parteiras com as mães e os bebês. Era o momento de conexão entre o terreno e o sagrado, em que a delicadeza da atenção e do cuidado com a parturiente amparava a chegada do *anjo*.

Está presente na comunidade, como bem descrito por De Biase (2016, p. 182), a compreensão de “que a inocência das crianças e sua pouca experiência na vida terrena os aproxima de um ‘estado sagrado’”, sendo estas consideradas verdadeiros anjos. Nos tempos de antigamente, quando esses *anjos* (fetos ou recém-nascidos) tinham sua vida interrompida, eles eram enterrados no próprio território das comunidades, devendo “voltar para a terra, próximos às suas mães, protegidos por um pé de Cedro e cultuados até a eternidade” (DE BIASE, 2016, p. 182).

Dessa forma, a sacralização da natureza é representada, segundo a autora, não somente na constituição dos cedros como guardiões das almas, mas também no fato de as almas das crianças que ali eram enterradas perpetuarem a ligação da comunidade com o território – “são terras que abrigam anjos. [...] Aquela terra sagrada e aquelas árvores majestosas são o canal de ligação das mães às suas crianças” (DE BIASE, 2016, p. 185).

Entretanto, assim como houve transformação na forma de acolhimento desses *anjos*, com a construção de cemitérios públicos, houve também uma mudança nos nascimentos. Como dito, até meados de 1970 os partos ocorriam nas comunidades com o apoio e orientação das parteiras nas casas das parturientes. Em nossos diálogos com as mulheres quilombolas, encontramos semelhanças com o que Federici (2017) descreve em sua obra sobre o momento histórico em que as parteiras, figuras centrais no acompanhamento da gravidez e do parto das

mulheres, passam a sofrer um processo de marginalização, sendo substituídas pelos médicos – homens – nas salas de parto³⁷.

Para Federici (2017, p. 177, grifo nosso), naquele período histórico da transição, “as mulheres perderam o controle que haviam exercido sobre a procriação, sendo reduzidas a um papel passivo no parto, enquanto os médicos homens passaram a ser considerados como *aqueles que realmente davam a vida*”. Martines (2020) ressalta para a disputa assimétrica existente ao longo de todo esse processo de institucionalização da hospitalização médica do parto: de um lado, o saber masculino e socialmente valorizado, e de outro, o saber tradicional, feminino e socialmente desvalorizado. Essa masculinização da sala de parto promoveu sérias transformações no que diz respeito não somente à cultura do parto, como também às questões da saúde da mulher, presentes até hoje, como o crescente índice de cesáreas desnecessárias e o medo acerca do ato natural e ancestral de parir. Segundo os relatos das nossas interlocutoras, não houve um processo direto de criminalização das parteiras, mas sim uma disseminação de medo em relação à prática tradicional de dar à luz em casa com o auxílio dessas profissionais.

*Antes tinha parteira, tinha as mulher que cuidava. Gostava das parteiras, é bom mas o parto no hospital, assim mesmo que a turma tem... Na verdade, eu não sei contar direito de como é ganhar neném no hospital, porque eu fui lá, quando eu saí aqui pra Barra, eu ia ganhar com a parteira aqui né, daí eu fiquei lá e sofrendo, aí a parteira falou pra mulher que eu não ia ganhar aquela criança. Disse que aquela criança tava sentada e eu não ia ganhar aquela criança, ela falou pro doutor que disse “Ah ganha, ela é acostumada a ganhar em casa, teve um tanto em casa”. Aí a véia, essa mulher era parteira véia já, fazia parto no posto. Daí a véia falou “Eu tô falando, eu tô falando que essa muié não vai ganhar esse nenê, se acontecer alguma coisa com essa criança, com essa muié, eu não tenho culpa, eu não sou culpada”. Ah, aí aquela hora o doutor ficou esperto, “Ah então vamos mandar pro hospital já, pro hospital de Campina”.*³⁸

Segundo os relatos, ao longo do tempo, a prática tradicional de dar à luz com o auxílio das parteiras foi gradualmente abandonada devido ao receio de possíveis complicações no parto e, principalmente, ao medo de serem culpabilizadas por acidentes envolvendo a mãe ou o bebê. Atualmente, mesmo que algumas mulheres ainda tenham esse conhecimento tradicional, a maioria das crianças nasce em hospitais municipais. Essa mudança reflete a influência das políticas de saúde que promoveram a medicalização do parto e a ênfase na assistência hospitalar como padrão de segurança e cuidado.

³⁷ Tal mudança, segundo Federici (2017, p. 177), “provinha mais do medo que as autoridades tinham do infanticídio do que de qualquer outra preocupação pela suposta incompetência das médicas parteiras”.

³⁸ Conversa com interlocutora da geração mais velha da comunidade Terra Seca em janeiro de 2020.

As senhoras das comunidades compartilharam conosco que tiveram uma experiência de maior sofrimento durante o parto do primeiro filho. No entanto, após dar à luz o primogênito, consideraram “*ser bem mais fácil de parir*”. Elas alertam para o fato de que hoje em dia as pessoas possuem “*mais medo de ganhar filhos*” e destacam a necessidade de um acompanhamento mais abrangente durante a gravidez, algo que não era tão comum no passado.

*Antes não tinha essas doenças, essa pressão alta... Eu acho que essa doencarada que tá dando na turma hoje em dia é da comida que eles comem, antes não tinha essas comida de fora que tem agora, a gente só comia comida da roça memo, do mato, não tinha vitamina, assim quando tava grávida não tinha vitamina pra beber, não tinha nada.*³⁹

Esses tempos de antigamente são caracterizados como *tempos em que não se ficava doente*, compreendidos pelas mulheres mais velhas das comunidades como “*tempos com menos doenças do que hoje*”. É unânime entre as mulheres com quem dialogamos que a questão da alimentação é um aspecto central nessa transformação. Antes tinha-se um tempo marcado pela “*mulher que cuidava*”, de “*comida da roça*” e remédios caseiros, em contraposição a um tempo caracterizado por “*essas comida de fora*”, carregadas de insumos e geradoras de enfermidades. Na interpretação de nossas interlocutoras, naquele tempo, “*os alimentos era mais saudáveis, comia tudo que tinha, mas não comprava nada. Os animais também eram mais saudáveis, tinha menos doença que hoje*”⁴⁰.

A partir desses relatos, podemos identificar a percepção da comunidade de que aquilo que está sob o controle e cuidado das comunidades quilombolas, ou seja, livre de interferências externas, incluindo alimentos, pessoas e animais, é mais saudável e bem cuidado. Essa perspectiva também se estende ao parto, em que as mulheres destacam a importância de um cuidado adequado tanto para elas quanto para os bebês.

Essa visão ressalta a importância da autonomia e do *cuidado* no território como elementos essenciais para a saúde e o bem-estar das comunidades quilombolas. Demonstra-se, assim, a valorização da dimensão local e da preservação das práticas tradicionais, que são percebidas como promotoras de saúde e qualidade de vida. Essa perspectiva ilumina a dimensão do *cuidado* presente na organização comunitária do território.

Em relação às transformações geracionais, tanto as senhoras mais velhas quanto suas filhas compartilham conosco as alterações nas relações entre mães e filhas. As mulheres da geração do meio relatam que a relação com suas filhas é significativamente diferente da que

³⁹ Conversa com interlocutora da geração mais velha da comunidade Terra Seca em janeiro de 2020.

⁴⁰ Conversa com interlocutora da geração mais velha da comunidade Terra Seca em janeiro de 2020.

elas tinham com suas próprias mães. Em seus *tempos de menina*, além de não terem acesso às informações que hoje estão disponíveis, as mães não “*falava sobre nada, tudo era muito difícil porque tinha que descobrir sozinha*”⁴¹. Diferentemente dessa pouca abertura para o diálogo, nos tempos atuais, as mulheres percebem que existe uma maior disposição para falar sobre assuntos como menstruação, gravidez e até mesmo sexo. Embora ainda haja tabus, as mulheres mais velhas reconhecem a conquista de direitos das mulheres e as transformações em suas vidas e nas relações com suas filhas, proporcionando maior liberdade para abordar uma variedade de temas.

Durante uma roda de conversa somente com mulheres, ao abordar as transformações entre as gerações, elas destacaram as mudanças no contexto do casamento. Antigamente o parceiro era determinado pelos pais, enquanto hoje há uma liberdade de escolha não apenas em relação a quem, mas também em decidir se querem ter filhos ou não. Elas reconhecem os avanços na conquista de direitos femininos, tanto no campo profissional, com um maior número de mulheres inseridas no mercado de trabalho, quanto na autonomia para tomar suas decisões.

*As mulher pegaram seus direito, porque mulher não tinha direito. De primeiro as mulher não tinha direito, era só os homens que, tudo que era coisa era só homem que empregaria. Mulherada de primeiro não controla non, não compraria nem uma bala se o marido não mandasse.*⁴²

Ao compartilharem suas memórias de infância, as mulheres da geração do meio expressaram as dificuldades enfrentadas por suas mães ao criar os filhos, especialmente em uma época em que métodos contraceptivos não estavam amplamente disponíveis, “*não tinha essa coisa de tomar remédio como tem hoje, aí tinha muito filho, em escadinha*” e que o “*pai não era aquela pessoa esforçada para cuidar*”. Essa falta de controle sobre a reprodução muitas vezes sobrecarregava as mães, que tinham de lidar com a responsabilidade de cuidar dos filhos sem o apoio ativo dos pais. Essa realidade ressaltou a importância dos avanços no campo da contracepção e a percepção destes como uma conquista significativa para as mulheres.

A existência de métodos anticoncepcionais acessíveis permite que elas possam ter mais controle sobre seu próprio corpo, saúde reprodutiva e planejamento familiar. Essa conquista contribui para que as mulheres possam tomar decisões informadas sobre a maternidade e tenham mais liberdade para traçar seus próprios caminhos, permitindo que tenham o número de filhos desejado e assumam responsabilidades maternas em momentos adequados às suas vidas.

⁴¹ Conversa com interlocutora da geração mais velha da comunidade Ribeirão Grande em janeiro de 2020.

⁴² Conversa com interlocutora da geração mais velha da comunidade Terra Seca em janeiro de 2020.

Daí vem vindo, caminhando, essa evolução das mulheres, que tiveram muito entendimento, muito conhecimento. As mulheres tinham muitos filhos, depois já foi melhorando, foi diminuindo. Foram aprendendo como fazer todo esse processo de *evitação*. Embora hoje ainda se tenha muita criança, já melhorou o entendimento delas e, de uns anos para cá, as mulheres vêm avançando, assim, muito, mesmo.⁴³

Assim como identificado por Ellen Woortmann (1992, p. 4) no estudo com as comunidades pesqueiras, existe no território das comunidades quilombolas de Barra do Turvo um reconhecimento acerca da posição social da mulher quilombola, enquanto “detentora de saberes fundamentais no universo cultural e social do grupo”. Entretanto, percebe-se tal reconhecimento com o grupo de mulheres das gerações mais velhas das comunidades. Essas conquistas na vida delas são fruto de um caminho percorrido pelo grupo de mulheres de cada geração, que vivenciam as transformações que vão sendo experienciadas no território.

Nas falas de nossas interlocutoras, conseguimos acompanhar a construção da narrativa de um tempo histórico de transformações, desse tempo mais distante, em que “*não se ficavam doentes*”, “*os alimentos eram mais saudáveis*”, “*em que comia tudo que tinha e não se comprava nada*”, em que se tinha no próprio território “*cuidados que não tinha no hospital*” para um tempo de agora, marcado por maiores interferências na relação da comunidade com o território, assim como nas relações comunitárias e intrafamiliares.

De Biase (2016) chama atenção para como esse *tempo de antigamente* muitas vezes é utilizado pelas comunidades não como *tempo*, mas como *modo de vida*. Nessa perspectiva, compreende-se que o *antigamente* ainda se faz presente no território, como em práticas, valores e costumes dos antigos que orientam o cotidiano dos homens e mulheres das comunidades.

Esses *tempos dos antigos* são considerados como tempos de maior autonomia da comunidade e de menor interferências externas. Como veremos a seguir, as transformações ocorridas a partir da inserção de políticas de proteção ambiental, junto às políticas desenvolvimentistas para a região, marcaram profundamente as comunidades quilombolas, inaugurando a transição de um *tempo de fartura* para *tempos estranhos*, com alterações não somente nas relações intrafamiliares como na própria estrutura de organização comunitária.

⁴³ Dona Diva (BRAZ, 2020, p. 12, grifo nosso).

3 CAPÍTULO II – A CHEGADA DE TEMPOS ESTRANHOS

Se os tempos de antigamente são considerados como de maior autonomia da comunidade e menor interferência externa, a alteração do Estado como gestor da área por meio da implantação de UC sobrepondo o território quilombola passou a definir um recorte cronológico nessa narrativa das comunidades.

As comunidades quilombolas de Barra do Turvo inauguraram um período semelhante ao que Ellen Woortmann (1992), em seus estudos nas comunidades pesqueiras do Nordeste, chamou de *tempos estranhos*, a partir das iniciativas desenvolvimentistas implementadas no Vale do Ribeira no início na década 1970. Somam-se a essas iniciativas as ameaças de fazendeiros e sitiantes, que vinham aumentando a área por eles ocupada por meio de iniciativas de regularização fundiária, além do histórico processo de grilagem marcado pela expulsão dos posseiros e as inserções de políticas de proteção dos recursos naturais no território quilombola.

Se até então o Vale do Ribeira era considerado alheio à economia do estado de São Paulo, a partir dos projetos de incorporação da região aos fluxos urbano-industriais que cresciam no Estado nacional na década de 1970, o Vale foi se tornando cada vez mais atrativo do ponto de vista econômico. Tais projetos estavam intimamente relacionados com o processo mais amplo de desenvolvimento do país, baseado na maximização do lucro por meio da aceleração da industrialização, do investimento de infraestrutura e da agropecuária para exportação (BERNINI, 2015). Tal década instaurava o início do período de transformações no território.

Composta por importantes remanescentes de Mata Atlântica, a região tornou-se alvo também do ambientalismo preservacionista, com a implementação de políticas de proteção ambiental que passaram a restringir o uso da terra e dos recursos às comunidades locais, como apresentamos a seguir.

3.1 QUESTÃO AMBIENTAL E AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE BARRA DO TURVO

As políticas ambientais implantadas na região fazem parte de um contexto de crise ambiental no qual a presunção utilitarista de natureza como recurso inesgotável passou a ser abalada. Por volta da década de 1970, as crises de abastecimento de petróleo em escala mundial, somadas às constantes ocorrências de desastres ecológicos de grandes proporções, contribuíram para o questionamento de um sistema baseado no uso irrestrito dos recursos naturais. O modelo

civilizatório passou a ser colocado em questão por diferentes movimentos sociais e políticos que cresciam no cenário mundial.

Porto-Gonçalves (2012) ressalta que em meio a esse contexto de debate entorno das questões ambientais, passou-se a ter uma demanda de programas e políticas públicas que promovessem um modelo de produção com baixos impactos ao meio ambiente, pelo menos em teoria. Como resultado, novas políticas ambientais entraram em cena, tendo como princípios a conservação e a preservação dos recursos naturais, ancoradas por uma concepção de natureza que desconsidera a presença humana no meio natural. Foi nesse contexto que se originou e disseminou na sociedade o mito da *natureza intocada*, uma ideia de uma natureza “natural, isenta da presença humana”.

No Brasil, essa política conservacionista foi moldada junto com as políticas desenvolvimentistas que visavam a uma integração nacional ao processo de globalização. Nesse conjunto de transformações, houve também um processo de ressignificação das áreas por meio da funcionalização dos lugares segundo interesses do grande capital. As comunidades camponesas – que já viviam um intenso processo de expropriação nesse contexto desenvolvimentista de expansão viária, de projetos hidrelétricos, de mineração, de especulação imobiliária e de apropriação privada de terras públicas – passaram a ser ameaçadas e expropriadas também pela criação de áreas protegidas.

Como resultado, teve-se uma série de políticas públicas de implantação de UC em áreas que passaram a ser consideradas de extrema importância para a preservação ambiental, sem, contudo, considerar a possível presença das populações que estivessem presentes no interior dessas áreas. Foi o caso da implantação do PEJ, em que houve uma sobreposição do parque às áreas historicamente ocupadas pelas comunidades quilombolas do Vale do Ribeira, restringindo o uso do território e de suas práticas tradicionais.

Com a imposição do PEJ, como veremos adiante, surgiu um processo de criminalização da roça de coivara – uma prática com raízes socioeconômicas e culturais ancestrais. As atividades ligadas à roça, para além de garantir a segurança alimentar e nutricional das comunidades, têm uma importância fundamental na conservação e transmissão de saberes. Dessa forma, a restrição no uso do território tem forte impacto também na própria cultura quilombola, colocando em risco tanto o saber das comunidades quanto sua própria segurança alimentar, ameaçando ainda de extinção as variedades de espécies agrícolas ali presentes.

O PEJ foi criado em 1969, de forma autoritária, no contexto das políticas desenvolvimentistas do governo militar, visando garantir áreas como reservas naturais de

recursos (BERNINI, 2015; BIM, 2012), como uma UC integral que abrigava em seu interior comunidades camponesas tradicionais.

Como desenvolvido por Bernini (2015, p. 32), a demarcação do PEJ como área de proteção integral está inscrita no processo de produção da natureza, pois “até quando se cria uma área protegida está se produzindo a natureza no sentido que se define um uso, uma regulação, uma condição para que aqueles sistemas biofísicos naturais possam acontecer e se processar num sentido e não em outro”. Essa reflexão nos auxilia a compreender o modo como o parque foi criado, de forma autoritária e ignorando as comunidades tradicionais ali presentes, em função de uma lógica de capitalização da natureza que destoa dos usos e racionalidades presentes nos territórios quilombolas.

Contudo, apesar de sua implantação, o PEJ ficou por muito tempo de fora da fiscalização do Estado, dando margem para o desenvolvimento de bairros rurais e urbanos em seu interior (BIM *et al.*, 2017). Somam-se ainda a falta de gestão e manejo por parte do Estado, a presença de uma das principais rodovias nacionais (a BR-116), o aumento da grilagem e a especulação imobiliária na região que, principalmente na década de 1980, teve um forte crescimento com aberturas de pastagens a partir da chegada dos fazendeiros em função dos baixos valores no mercado de terras.

Somente a partir dos anos 1980, diante de um contexto internacional de efetivação das políticas de conservação, que se passou a ter um novo quadro de controle territorial do Estado na região. Conforme acentuava-se o interesse pelo local, mais efetivo se tornava o controle sobre as restrições, intensificando ainda mais os conflitos. O aumento da presença de órgãos do Estado foi sendo gradativamente sentido pelas comunidades que, pouco a pouco, foram sendo proibidas de executar as atividades extrativistas de coleta e caça, assim como de realizar a abertura de roças de coivara, prática ancestral necessária para garantir a alimentação das famílias ali inseridas.

Os conflitos com as comunidades tradicionais se intensificaram principalmente na década de 1990, quando, a partir da angariação de recursos por meio de contratos com organismos internacionais, houve uma mudança na postura do Estado em relação à política de conservação ambiental. Bim (2012, p. 29) chamou atenção para o fato de os recursos destinados ao parque terem sido utilizados privilegiando ações de fiscalização, “priorizando a política de considerar os povos que ocupavam a área como comunidades invisíveis e criminosas e a questão da ocupação como problema de polícia”, diferentemente de outras UC do país, em que parte dos recursos foi utilizada para realização do plano de gestão e formação dos conselhos.

Essa maior fiscalização foi acompanhada por violentas repressões e um período de medo foi instaurando no território. A aplicação de multas em ocorrências de fogo, roças, construções, desmatamento ou cortes de madeira e a presença de fiscais inseriram as comunidades numa condição de subalternidade, em que o Estado, então, por meio da repressão às práticas agrícolas tradicionais, passou a impedir o acesso à terra e à natureza, transformando em criminosos aqueles que, justamente pela relação mais íntima e respeitosa com o seu meio, promoveram a conservação ambiental. Conforme discorrido por De Biase (2016, p. 92), “as multas tornavam-se cada vez mais frequentes, os fundamentos do modo de vida tradicional passavam a ser considerados crime e a comunidade negra a sentir-se julgada como criminosa”.

Esse processo foi duramente sentido pelas comunidades. O fato é descrito por seus membros como uma intervenção extremamente opressora, mostrando a relação de poder profundamente desigual que se estabeleceu entre o Estado e os quilombolas. Nas rodas de conversa realizadas em uma das visitas de campo à comunidade Pedra Preta, o processo foi relatado sob a percepção de que a partir de determinado momento, “*começa a vir e dar multa*”, “*a falar que a gente não pode ficar aqui*”, “*que tem que fazer do jeito deles, e não do nosso*”⁴⁴.

Com a edição da Lei de Crimes Ambientais em 1998, a repressão atingiu o nível jurídico ao compreender o uso do território e as práticas tradicionais como formas de “causar dano direto ou indireto a unidades de conservação” (BRASIL, 1998 *apud* BIM, 2012, p. 50)⁴⁵. Diante dessa conjuntura, são muitos os relatos dos membros das comunidades de terem que ir a fóruns e a delegacias para responder aos processos de multas. São situações que nos foram relatadas como sendo de extremo constrangimento: “*tinha que ir nos julgamentos, ser humilhado*”, “*seguia a ordem do Estado ou passava fome*”⁴⁶.

A condição exposta no depoimento anterior foi também identificada por Carvalho (2008) na elaboração do RTC da comunidade Pedra Preta, no qual os moradores indicaram uma maior fartura de alimentos no período anterior à implantação das políticas de preservação ambiental. Segundo depoimento de um dos entrevistados, “*há 15 anos atrás, você chegava nesta casa e sentava em cima de um monte de sacos de feijão. Hoje não pode mais fazer isso*” (CARVALHO, 2008, p. 53)⁴⁷. A impossibilidade de abertura de roças passava a

⁴⁴ Entrevistas realizadas com os membros da comunidade Pedra Preta em maio de 2019.

⁴⁵ “Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998. Artigo 40. Causar dano direto ou indireto às Unidades de Conservação e às áreas que tratam o art. 27 do Decreto nº 99.274, de 6 de junho de 1990, independente de sua localização. Pena: reclusão, de um a cinco anos” (BRASIL, 1998 *apud* BIM, 2012, p. 50).

⁴⁶ Entrevistas realizadas com os membros da comunidade Pedra Preta em maio de 2019.

⁴⁷ Depoimento não identificado para elaboração do RTC da comunidade quilombola Pedra Preta/Paraíso de Barra do Turvo (CARVALHO, 2008).

inviabilizar a produção e a estocagem de alimentos, que garantiam a segurança alimentar das famílias quilombolas.

Ainda que realizadas em pequenas áreas, as queimadas eram criminalizadas e, conforme descrito por Carvalho (2008), as pessoas eram levadas à delegacia mesmo nos casos de roçados para feijão e milho para o consumo próprio. Nesse contexto de multas e idas a fóruns e delegacias, além de todo o mal-estar e angústia, os membros das comunidades expuseram em nossos diálogos não terem condições financeiras para sequer arcarem com as passagens para conseguir recorrer às multas.

Nesse período de maior vulnerabilidade, muitas famílias deixaram suas comunidades, indo morar nas periferias das cidades maiores da região, em especial Curitiba. Um dos membros da RDS Quilombos de Barra do Turvo compreende a permanência na comunidade, assim como o enfrentamento às políticas do parque, como um “*trabalho de muita luta e resistência, uma conjuntura de organização*”⁴⁸. A relação de poder extremamente injusta e desigual que se estabelecia foi também uma espécie de força motriz para a organização política. O movimento de organização promoveu a ampliação sobre a percepção de que os problemas enfrentados no cotidiano eram estruturais, assim como a capacidade de mobilização interna da comunidade.

A recategorização do PEJ foi alcançada por meio da forte pressão política exercida pelos movimentos sociais na região do Vale do Ribeira. Entretanto, conforme discorrido por Bim (2012) e Silva (2008), o processo de recategorização foi também muito questionado pelas comunidades quilombolas de Barra do Turvo, pois naquele momento se discutia o reconhecimento do território quilombola e as comunidades não tinham total clareza sobre o significado da categoria de RDS e os seus efeitos sobre esse território.

Para auxiliar na compreensão da proposta do novo mosaico, foram realizadas reuniões juntamente com as comunidades e sujeitos interessados quanto ao esclarecimento do sentido jurídico das categorias enunciadas (SILVA, 2008). Nesse percurso contraditório na busca pela autonomia das comunidades sobre o território quilombola, Bim (2012, p. 110) registrou que “as discussões foram sendo encaminhadas e chegou-se a um consenso. Porém ainda há questionamentos sobre a recategorização”.

A proposta do Mosaico, segundo Bim (2012, p. 78), foi apresentada como “instrumento que poderia ser utilizado para recategorização de UC com populações residentes”. Por meio da categoria *comunidade tradicional*, no sentido mais amplo, como agrupamento de familiares de remanescentes de quilombos e na situação de pessoas ou grupos que se instalaram dentro do

⁴⁸ Entrevistas realizadas com os membros da comunidade Pedra Preta em maio de 2019.

PEJ em época que antecedeu sua criação, o governo de São Paulo reconheceu o direito de ocupação do parque com a proposta de classificação na categoria de RDS.

De acordo com o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), a RDS é uma área natural que abriga populações tradicionais. Por meio do reconhecimento do papel fundamental que essas populações desempenham na proteção da natureza e na manutenção da diversidade biológica, a reserva tem como objetivo básico:

preservar a natureza e, ao mesmo tempo, assegurar as condições e os meios necessários para a reprodução e a melhoria dos modos e da qualidade de vida e exploração dos recursos naturais das populações tradicionais, bem como valorizar, conservar e aperfeiçoar o conhecimento e as técnicas de manejo do ambiente, desenvolvido por estas populações. (BRASIL, 2000, n.p.⁴⁹)

Criado em 2000, o SNUC abriu espaço para a discussão e construção de Mosaicos de Conservação como um conjunto de UC e áreas protegidas com gestão integrada. Segundo a Lei do SNUC em seu art. 26:

Quando existir um conjunto de unidades de conservação de categorias diferentes ou não, próximas, justapostas ou sobrepostas, e outras áreas protegidas públicas ou privadas, constituindo um mosaico, a gestão do conjunto deverá ser feita de forma integrada e participativa, considerando-se os seus distintos objetivos de conservação, de forma a compatibilizar a presença da biodiversidade, a valorização da sociodiversidade e o desenvolvimento sustentável no contexto regional. (BRASIL, 2000, n.p.)

Ao explicitar em lei, o SNUC delibera como pauta as comunidades residentes nas áreas a serem destinadas para conservação. A legislação aponta diretrizes para as questões entre as áreas de conservação e as populações em seu interior, obrigando os órgãos governamentais a incorporarem essa discussão nas políticas de gestão de áreas protegidas (BIM, 2012). Os avanços do projeto do Mosaico, segundo Bim (2012, p. 75), foram:

a própria normatização, com a introdução de novas categorias de Unidades de Conservação; a instituição de conselhos consultivos e deliberativos; as consultas prévias à criação das Ucs; a garantia de participação das comunidades locais na elaboração e execução dos planos de manejo das unidades; e a introdução de mecanismos para a solução dos conflitos crônicos entre as Unidades de Conservação e as populações que vivem dentro dessas áreas, como a posse e o uso das áreas ocupadas pelas populações tradicionais nas Reservas Extrativistas, Florestas Nacionais e Reservas de Desenvolvimento Sustentável – regulados por contrato de concessão de direito real de uso.

⁴⁹ Lei nº 9.985/2000, art. 20, § 1º (BRASIL, 2000).

A criação de novas UC surge como proposta para resolução do conflito existente entre os objetivos de conservação e os usos tradicionais nos territórios que abrangiam o PEJ. Contudo é importante ressaltar que, apesar do avanço obtido por meio do reconhecimento das populações presentes nessas áreas, assim como a incorporação de suas pautas e a sua participação na gestão, ainda é uma relação que está atravessada por desigualdade de poder.

A pressão política exercida pelas comunidades fundamental para que o processo de recategorização ocorresse. Graças à articulação, luta e mobilização das comunidades foi possível conquistar a recategorização do PEJ – UC integral – em MOJAC, como uma readequação dos objetivos de gestão e conservação do território.

A nova Lei do MOJAC foi sancionada em 2008 e sobrepõe a área de seis municípios do Vale do Ribeira: Barra do Turvo, Cananeia, Cajati, Iporanga, Eldorado e Jacupiranga. A área de proteção integral foi subdividida em três parques estaduais: Caverna do Diabo (com 40.219,66 ha distribuídos nos municípios de Eldorado, Iporanga, Barra do Turvo e Cajati); Rio Turvo (com 73.893,87 ha abrangendo parte dos municípios de Barra do Turvo, Cajati e Jacupiranga) e Lagamar de Cananeia (com 40.758,64 ha situados nos municípios de Cananeia e Jacupiranga) (BIM *et al.*, 2017). Além dos três parques, foram criadas as áreas de uso sustentável que são contempladas por cinco RDS, com mais de 12 mil ha; quatro APA, com mais de 73 mil ha; e duas RESEX, com quase 3 mil ha, constituindo o MOJAC com área total de 243.885,78 ha (BIM *et al.*, 2017).

A transformação da área que sobrepunha os territórios quilombolas em RDS foi uma forma de garantir os direitos territoriais das comunidades remanescentes de quilombos que, ao menos em lei, deveriam assegurar condições adequadas para reprodução do seu modo de vida. Todavia o que se materializa na região é um conflito acerca da gestão do uso do território – por um lado, direito quilombola; por outro, direito do Estado, que nem sempre garante as condições adequadas de reprodução para as comunidades⁵⁰.

3.2 “MAIS ERA TRABALHÁ POS OTRO...”

Como apresentado, a implantação do PEJ, ainda que criado na década de 1960, somente tornou-se uma real ameaça às comunidades, junto ao avanço das fazendas de gado, na década de 1990, quando o Estado consolidou uma política de conservação ambiental. O aumento do controle e da fiscalização nas décadas de 1980 e 1990 inviabilizou a prática tradicional da roça

⁵⁰ Ver mais em De Biase (2016) e Bernini (2015).

de coivara. Com isso, restringiu-se não somente o uso do território, mas também a própria reprodução sociocultural da comunidade. A fartura, até então presente no território das comunidades, começou a ser substituída pela escassez.

De acordo com De Biase (2016) e com a compreensão de sua interlocutora, Dona Nilce, importante liderança quilombola das comunidades de Barra do Turvo, foram três os principais movimentos de agentes externos que ocorreram concomitantemente e provocaram as perturbações no território quilombola, sendo eles a pressão dos fazendeiros e sitiantes, o autoritarismo do Instituto Florestal (gerenciando agora as áreas de proteção ambiental) e a disseminação de propostas de produção agroflorestal por instituições como alternativa ao uso do fogo.

Tais alterações interferiram na autonomia das comunidades, as quais, por um lado, se encontraram em um momento de maior fragilidade e, por outro, dialeticamente, não deixaram de ser uma espécie de força motriz para a construção da luta pelo reconhecimento e autonomia do território quilombola.

Nesse momento de maior fragilidade das comunidades, De Biase (2016) e Telles (2018) identificaram um movimento de maior exploração da força de trabalho por parte dos fazendeiros, aproveitando-se da dificuldade do período.

[...] parece que aproveita né a fraqueza da pessoa né, que daí nois somos assim as pessoa mais fraca do lugar sabe, sabe assim... os outros parece que..., então aproveitava muito da forma que o pai era sabe, e o pai assim...agora a mãe tá desenvolvendo o serviço aqui, mas num podia desenvolve serviço na propriedade memo [...] mais era trabalhá pos otro. [...] Daí era mais a... a vida da mãe assim, sabe, era mais pa fazê as coisa pos otro pra trazê... daí trabalhava assim fazê esse negócio como salamin, pa... fazê carpida pa uma pessoa, daí aquela salamin... daí trazia em arroz, trazia em banha [...]. Trabalhava, em vez de fazê prá nóis, eles fazia mais pros otros...daí era...assim a... o pessoal se aproveitava assim na...na fraqueza, né?⁵¹

Se aqueles tempos de antigamente eram caracterizados por maior autonomia, em que a expressão do trabalho realizado era *com o outro* – seja nas trocas de dia ou nos mutirões –, as transformações ocorridas na região na década de 1970 passaram a promover perturbações também nessa dinâmica territorial. Como no registro anterior, “*eles fazia mais pros otros*”, ou seja, os tempos inaugurados passam a ser percebidos como tempos em que o trabalho realizado era *para o outro*.

⁵¹ Dona Aqualtune (nome fictício), liderança quilombola, em entrevista para a dissertação de Telles (2018, p. 88).

A insegurança gerada e a crescente necessidade de dinheiro instauravam um período em que se “*Trabalhava, em vez de fazê prá nós*”, “*a mãe tá desenvolvendo o serviço aqui, mas num podia desenvolve serviço na propriedade memo [...] mais era trabalhá pos outro*”. Nesse período, além do trabalho realizado na roça, muitas das mulheres da geração mais velha da comunidade prestavam serviços caracterizados como o trabalho *para os outros*. Durante nossos diálogos em nossas visitas de campo, um contraponto era destacado pelas mulheres a respeito dos dias atuais, sobre muitas poderem trabalhar somente “*pra ela mesma*”. Voltar a ter autonomia de seu próprio tempo e trabalho é registrado pelas quilombolas como um importante marco cronológico em suas vidas.

A imposição do parque promoveu muitas restrições. Foi um período visto por todos, sem exceção, como de muita dificuldade para permanecer nas comunidades, assim como para continuarem se reproduzindo, em função das limitações que foram impostas no uso do território. Somam-se à proibição da prática tradicional da roça de coivara – impossibilitando o cultivo para o autoconsumo, assim como para comercialização – as multas exorbitantes que as comunidades recebiam quando criminalizadas, nos casos de fogo, roçados, construções, desmatamento e corte de madeira, atividades que faziam parte de sua rotina, mas que passaram a ser consideradas ilegais. Tais fatos promoveram um forte processo de migração para as periferias dos centros urbanos próximos aos municípios.

Agora antes, no tempo nosso, que tinha uma par de nós fomo... o pessoal que vinha mesmo de fora e levava, tipo as menina trabalhá de doméstica. Vinha. Antes tinha muito isso. Ah! Alguém indicava, porque tem muitas pessoa que mora lá que são pessoas daqui. Que foro, ficaro lá e hoje vive lá. Daí tem familiares aqui. Daí vem, como aqui todo mundo é conhecido, daí... “Ah fulano lá tem... tem lá... tantos filho lá... querem trabalha”... e daí eles vêm atrás e leva. [...] Agora as menina era tudo de boca assim... num tinha nada, num tinha contrato, num tinha registro, nada. Trabalhava. A hora que saía, do memo jeito que foi, voltava embora. Sempre foi assim! [...] Tipo era eu, a prima minha, a Dolores, irmã da Tereza. Sempre nós fazia esse serviço, de saí assim, morá na casa das pessoa. “Ah! Vamo lá! Ah num é quase nada, só p’cê morá, fazê companhia com a minha mãe, num sei o que. Poco serviço”... daí a gente ia! Daí falava, não... nós pode pagá trinta reais por mês. Daí dá uma ropa, um calçado, daí a comida, eles já colocava, né? A comida. Comida... daí a gente ficava assim. Esses trabalho escravo. [...] É... você não tinha descanso... era noite, o que precisasse tinha que fazê. Cê tava morando, né? [...] E como que cê fala: Não, num vô fazê isso. E geralmente as menina sem experiência, quase num sabi... e na cidade aqui mesmo eles fazia antes isso. Levava as menina... ah... na Barra. Levava. Eu mesma já trabalhei. Chegá e morá na casa da pessoa. Ganhava trinta reais.⁵²

⁵² Dona Alexandra (nome fictício), liderança quilombola, em entrevista para a dissertação de Telles (2018, p. 85).

Nesses tempos de maior fragilidade da comunidade, muitas mulheres saíam da casa de seus pais para trabalhar em casas de família sob condições precárias nos centros urbanos próximos. Em nossos diálogos, elas nos relataram que era costumeiro que uma família com melhores condições financeiras “*adotasse*” meninas mais novas, por volta de 12 a 15 anos, das comunidades e bairros rurais, para ir morar com as famílias nas cidades para “*ajudar*” a “*cuidar*” da casa e dos filhos dessa família – leia-se ser responsável pelo trabalho doméstico e de cuidados –, sendo mal remuneradas, quando o eram. Nesses relatos, pudemos ouvir que era um costume que as famílias da cidade pedissem para a mãe “*dar*” os seus filhos, mas “*ela não dava não*”⁵³.

Em nossos trabalhos de campo, pudemos escutar um pouco mais sobre essa dinâmica de relação de trabalho, intermediada por membros da própria comunidade que já se encontravam nos centros urbanos, muitas vezes também em condições laborais precárias. As três mulheres com quem tivemos a oportunidade de conversar sobre a questão relataram ter passado pela situação de sair muito nova de suas casas para trabalhar em Curitiba ou em Barra do Turvo. Uma delas narrou sobre o primeiro trabalho que teve, “*chegou um homem pra buscar lá na casa da mãe, ela fez uma trança no meu cabelo e eu saí pro mato correndo de vergonha do homem... tive que vortá do mato pra ir com ele*”⁵⁴. Eram meninas muito novas que saíam de casa para trabalhar e morar na casa de terceiros, sem o amparo da legislação trabalhista.

Muitas das relações entre as jovens que saíam de suas casas das comunidades em busca de uma *vida melhor* e as famílias um pouco mais estruturadas nos centros urbanos estavam pautadas pelo clientelismo. Uma de nossas interlocutoras nos relatou sobre essa época em sua vida, quando viu no trabalho na casa de família a possibilidade de estudo, “*em troca de receber e estudar à noite eu fui*”⁵⁵. Ainda que nas condições expostas, a oportunidade de estudo e trabalho se destacava diante da dificuldade de permanecer na comunidade em função das adversidades socioeconômicas que vinham sendo impostas.

A realidade vivenciada na nova vida no centro urbano muitas vezes estava em desacordo com o que havia no pensamento das jovens que saíam das comunidades de Barra do Turvo, e até mesmo com o que havia sido combinado com os responsáveis da família. Ainda conforme o registro de nossa interlocutora, após ela ter se mudado para a casa de família e ter-se

⁵³ Conversa com uma das integrantes da comunidade Terra Seca que participa do grupo de comercialização, em janeiro de 2020.

⁵⁴ Conversa com uma das integrantes da comunidade Terra Seca que participa do grupo de comercialização, em janeiro de 2020.

⁵⁵ Conversa com uma das integrantes da comunidade Terra Seca que participa do grupo de comercialização, em janeiro de 2020.

estabelecido ali, já sem estar frequentando a escola há algum tempo, foi informada pelos seus patrões que eles não poderiam seguir pagando pelos seus serviços. Contudo ofereceram-lhe a proposta de “ficar trabalhando pra nós”, sob a justificativa “*você é da família... Aí não né, pra ficar com a família eu fico com a mãe*”⁵⁶.

Fazer uso do argumento “ser da família”, ainda mais como pretexto para a ausência de remuneração, ilustra – e reforça – a relação de superexploração entre trabalhadoras e empregadores. O uso da expressão “você é da família” invisibiliza a relação de trabalho estabelecida, não inserindo a jovem trabalhadora enquanto prestadora de serviço na relação trabalhista que é estabelecida com a família, e busca esconder as violações de direitos básicos.

Mesmo que não se trate de uma relação de consubstancialidade de classe e gênero *strictu sensu*, pois muitas das famílias que contratavam, normalmente, eram assalariadas que trabalhavam em empregos que pouco remuneravam, e não de um alto poder aquisitivo (TELLES, 2018), tal relato nos permite perceber a dimensão da precariedade com que eram contratadas: uma relação de trabalho com inexistência de limites de horas ou serviços, como se o fato – a oferta de trabalho em condições de superexploração – fosse um *favor* feito às famílias do campo, evidenciando as construções hierárquicas, patronais e de preconceito que prevaleciam na relação entre cidade e campo/comunidade.

Ainda sobre esses tempos de trabalho “para o outro”, De Biase (2016) identificou na pesquisa biográfica sobre a liderança quilombola Dona Nilce elementos característicos da inserção do campesinato ao trabalho em grandes fazendas capitalistas, quando Dona Nilce se mudou com a família para uma grande fazenda da região. Segundo a autora, o marido da liderança ficou responsável pelo trabalho com a criação de gado na fazenda, enquanto ela, pelo trabalho doméstico e de cuidado. “*Na verdade, o Oscar tinha um grupo que ele cuidava né, eu mesma fazia comida pra eles. Minha função lá era fazer comida*”⁵⁷.

Ao descrever as funções da família na fazenda, De Biase (2016) indicou a inexistência do reconhecimento do trabalho realizado por Dona Nilce tanto por ela mesma quanto por seus empregadores. Ainda que de fundamental importância para a reprodução do grupo, o trabalho dela era compreendido como um não trabalho. “*Como meu marido tem habilidade com criação, essas coisas toda, então [...] era trabalho normal né. Cuidar de gado... O Oscar trabalhava*

⁵⁶ Conversa com uma das integrantes da comunidade Terra Seca que participa do grupo de comercialização, em janeiro de 2020.

⁵⁷ Dona Nilce, liderança quilombola da comunidade Ribeirão Grande, em entrevista para a tese de doutorado de De Biase (2016, p. 100).

né, eu mesmo ficava [...]”⁵⁸.

O trabalho doméstico e de cuidados, entendido socialmente como responsabilidade feminina, apesar de ser absolutamente necessário para a reprodução da vida, ainda é mantido como invisível, não tendo sua importância e reconhecimento considerados tanto na esfera político-econômica quanto, muitas vezes, na esfera familiar.

Segundo Carrasco Bengoa (2003), entre as possíveis razões pelas quais essa invisibilidade ainda está presente, é possível indicar o caráter ideológico patriarcal de nossa sociedade e a forma do funcionamento do sistema econômico vigente. Sob o primeiro viés, a autora compreende que o grupo dominante que definiu e impôs seus valores e sua concepção de mundo – ou seja, que construiu e estabeleceu as relações de poder sob categorias universais – o fez num mundo no qual “a ciência e a cultura têm sido construídas pelo poder masculino e, em consequência, têm valorizado somente aquilo que tem relação com a atividade dos homens” (CARRASCO BENGOA, 2003, p. 4). Em relação ao aspecto econômico, faz-se necessário que tal dimensão permaneça oculta para que sigam sendo transferidos os custos da produção capitalista para a esfera doméstica, uma vez que a apropriação desse trabalho não remunerado é parte constitutiva do processo capitalista (CARRASCO BENGOA, 2003; FEDERICI, 2018).

Ainda que Dona Nilce ficasse responsável e realizasse o trabalho doméstico e de cuidados, ela mesma não compreendia tais atuações enquanto trabalho, não sendo seu caso um caso isolado. O trabalho realizado por ela, assim como por tantas outras mulheres, na esfera doméstica é considerado sem valor do ponto de vista econômico e, muitas vezes, essa desvalorização não está restrita apenas a essa esfera.

Compreendidas como parte de suas obrigações cotidianas ou vocação natural, as mulheres encarregadas do trabalho doméstico e de cuidados na família passam a incorporar tais responsabilidades como parte de suas funções de gênero. Estamos abordando uma esfera que, na maior parte das vezes, só é visibilizada quando deixa de ser realizada, o que nos leva a refletir sobre o papel e a posição que a mulher ocupa e em que se reconhece no seio da organização do trabalho familiar, questões sobre as quais nos debruçamos nos próximos capítulos.

⁵⁸ Dona Nilce, liderança quilombola da comunidade Ribeirão Grande, em entrevista para a tese de doutorado de De Biase (2016, p. 100).

3.3 TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA, FORÇA MOTRIZ NA CONSTRUÇÃO DA AUTONOMIA

Você tinha que plantá [...] pra depois compra tudo de fora... Só não podia roçá, queimar.

Naquele período de maior fragilidade das comunidades, foi fundada, em 1996, a Associação dos Agricultores Agroflorestais de Barra do Turvo/SP e Adrianópolis/PR, comumente conhecida como Cooperafloresta ou somente Coopera. Segundo De Biase (2016), a cooperativa surgiu no contexto de criminalização das roças de coivara, tendo sido organizada a fim de buscar soluções para a situação socioeconômica das famílias ao propor uma forma de produção não dependente do fogo: o sistema agroflorestal.

A constituição da cooperativa se deu a partir dos resultados alcançados por meio de um trabalho realizado com duas famílias agricultoras de Barra do Turvo, após um evento no município com o pesquisador e agricultor suíço Ernst Gotsch, responsável pela difusão e prática da técnica e filosofia agroflorestal no Brasil. Após dois anos de trabalho, cerca de 30 famílias já praticavam a agrofloresta e comercializavam coletivamente seus produtos (TELLES, 2018), num processo de “construção de um ‘novo’ mercado, fundamentado na venda direta, (relação entre produtor e consumidor independente dos centros de distribuição), preço justo, circuito curto, entre outros” (DE BIASE, 2016, p. 96). Formalizada como cooperativa desde 2012, a Cooperafloresta passou a ser uma alternativa para o escoamento da produção das comunidades, todavia, provocou perturbações na dinâmica das relações comunitárias ao propor uma compreensão e prática de *agricultura agroecológica* que proibia o uso da tradicional roça de coivara para aqueles que a ela se associassem.

A fundação da Coopera ocorreu em um contexto de ameaças sob a nova legislação ambiental. A cooperativa se estabeleceu como uma alternativa viável para aqueles que desejavam continuar praticando a agricultura. No entanto, em sua concepção, foi adotado um modo de saber-fazer distinto daquele tradicionalmente praticado no território. Naquele momento, foi uma possibilidade para aqueles que continuaram produzindo no território, mas promoveu alterações no interior das comunidades a partir da proposição de uma nova maneira de se pensar a agricultura, não mais por meio da roça de coivara. Com a proibição do uso do fogo, foi exigida a adoção de um modelo de produção diferente, pronto e alheio às tradições locais.

Dessa forma, conforme identificado por De Biase (2016), a disseminação de modelos de produção “alternativos” foi interpretada por parte significativa dos membros das comunidades como a causadora das transformações indesejadas no modo de vida quilombola.

Antes da Cooperafloresta sofria-se tanto a pressão dos fazendeiros como as multas “do florestal”, mas a comunidade não “se rendia” e não deixava de realizar seus costumes. Nota-se assim que a aceitação por produzir por sistemas agroflorestais foi interpretada de certa forma como uma desistência da luta por permanecer quilombola. [...] ainda que as multas chegassem via ação estatal, a proibição do fogo era vivenciada cotidianamente via Cooperafloresta. [...] ela foi quem realmente interferiu no modo de produção [*sic*] a favor do “meio ambiente”. (DE BIASE, 2016, p. 92)

Em nossos trabalhos de campo, uma antiga associada compartilhou conosco o seu entendimento de que associar-se à Cooperafloresta naquele momento foi uma forma de proteger-se das leis ambientais. Entretanto, acusou a associação de “*sistematizar o trabalho da comunidade, nós sempre fizemos agrofloresta*”⁵⁹. A fala “*nós sempre fizemos agrofloresta*” representa o saber-fazer resultado do histórico manejo da agricultura no território, feita desde o *tempo dos antigos*. Sobre o manejo da agricultura de coivara – corte e queima –, Katia Santos (2015, p. 44) indicou que diferentes estudos transformaram a compreensão entorno do uso do fogo, que passou a ser visto como uma forma de construir o ambiente.

O uso de pequenas porções de terra para agricultura e seu abandono possibilitando o descanso da área para recomposição da vegetação florestal apresenta dinâmica parecida com a da floresta, por propiciar o surgimento de novas plantas em locais de clareira, onde são formadas por algum advento natural e humano. No caso das roças estabelecidas nas unidades de conservação de uso sustentável é um benefício direto do homem para a manutenção da variabilidade das espécies florestais, uma vez que novas gerações irão novamente se estabelecer nas áreas onde foram retirados os produtos cultivados (agricultura itinerante), proporcionando o retorno da cobertura florestal.

No território, tanto homens quanto mulheres que não participam mais da cooperativa defendem a importância de as comunidades quilombolas se afirmarem como protagonistas na prática da agroecologia. Essas vozes acreditam que as comunidades não devem se submeter a um modelo externo imposto de como a agricultura deva ser praticada, ressaltando para a necessidade de valorizar e preservar os conhecimentos tradicionais e as práticas agrícolas ancestrais que foram transmitidas ao longo das gerações nas comunidades quilombolas. Ao assumirem a posição de protagonistas na prática da agroecologia, enfatizam a importância da autonomia e do fortalecimento da identidade quilombola, o direito de definir suas próprias

⁵⁹ Reunião do grupo de mulheres realizada na comunidade Ribeirão Grande, em maio de 2019.

estratégias agrícolas, baseadas em saberes locais e experiências acumuladas. Segundo o relato de uma integrante da comunidade Ribeirão Grande, “*não é só uma prática de agricultura, existe o lado espiritual, envolve o uso e a prática do fogo. Faziam oração. Só ver o uso do fogo e os incêndios que terceiros provocam. A gente **detém o conhecimento de como e quando fazer a roça, usar o fogo***”.

Segundo De Biase (2016, p. 44), a Cooperafloresta nasceu sob a:

expectativa de viabilizar a permanência no território a partir da realização de uma atividade agrícola considerada ‘menos impactante’ [...], como uma organização socioambientalista com interesses claros de promover a agrofloresta, que pode oferecer benefícios socioeconômicos às comunidades quilombolas e desenvolve um processo de vínculo dos associados com um propósito ecológico-espiritualista.

Sob tal perspectiva, se por um lado a Cooperafloresta promoveu a possibilidade de a comunidade continuar produzindo e permanecer no território, por outro, trouxe novas visões e compreensões de mundo que ainda hoje conflituam com algumas questões da cultura quilombola, como o caso da roça de coivara. Mesmo que reconhecida pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) como Patrimônio Cultural e do Brasil, não se tem um consenso entre os membros das comunidades sobre a questão do manejo desse tipo de roça no território. Uma antiga associada relatou que:

depois que entrou essa Cooperafloresta, foi bom por um ponto, foi bom pra turma. Eles traziam muda de graça pra turma plantar, só que não podia roçá, queimar. Porque a implicância que a turma tinha era que não podia queimar, não podia fazer roça de feijão, não podia nada. O jeito que nós sempre fazemos, era assim pra gente, mas aí tinha que fazer a roça e plantar sem queimar. E essa roça sem queimar é muito capinhento, não dá. Nessa capoeira bem queimada ela dá, mas nessa capoeira cheio de capim não dá.⁶⁰

É interessante notarmos como a forma de atuação da associação foi ambígua para as comunidades, “*foi bom pra turma*”, mas também muito restritiva, com muitas imposições, regras, metas a serem atendidas e, principalmente, uma sobreposição de conhecimento e visão de mundo. Ao longo de décadas, a prática de queimar a roça se consolidou como um conhecimento crucial para a agricultura quilombola: “*roça sem queimar é muito capinhento, não dá. Nessa capoeira bem queimada ela dá, mas nessa capoeira cheio de capim não dá*”. No entanto, agentes externos têm interferido na forma como a agricultura é feita nas comunidades.

⁶⁰ Conversa com uma das mulheres da geração mais velha da comunidade Terra Seca, uma das primeiras a participarem do grupo de comercialização, em janeiro de 2020.

Para além de uma questão cultural, a cooperativa promoveu mudanças de ordem prática. Além de uma nova forma de produzir, trouxe para a região novas espécies que alteraram a dinâmica local. Muitas das mudas fornecidas aos agricultores eram frutíferas e além, de atrair novos animais, muitos produtores começaram a deixar de plantar o básico para seu consumo para se dedicar às novas culturas, como podemos verificar na fala de uma antiga associada:

*Como tinha muitas regras severas, muitas das nossas produção não poderia ser feito, por exemplo plantio de feijão, plantio de arroz e plantio de milho, se quisesse plantar você ia plantar mas pouco, no meio da outra produção, só que como nós sempre tivemos cavalo, galinha e porco né, isso começou meio que, ao invés de nos ajudar tava nos deixando numa situação crítica, que invés de... **Você tinha que plantá coisinha que não era da região, vende, pra depois compra tudo de fora**, isso também foi uma outra leitura que a gente fez, né? Você tava plantando coisa na comunidade, vendia pra comercialização, **pegava o dinheiro, depois ia comprar arroz, feijão, o pouquinho que comia. Aí a gente fez uma avaliação. Não... isso não tá certo, eu tô deixando de produzir meu alimento, meu sustento, pra comprar coisa de fora.**⁶¹*

A produção para o autoconsumo cumpre uma função extremamente importante ao pensarmos que garante o sustento das unidades familiares, garantindo sua autonomia e reprodução. O relato anterior ilustra a percepção histórica que os moradores das comunidades quilombolas possuem da inserção de uma lógica externa na comunidade: “*pegava o dinheiro, depois ia comprar arroz, feijão*”, diferentemente de um tempo em que se produzia para o autoconsumo e se vendia o excedente, seja via atravessadores ou de porta em porta.

Nos tempos de antigamente, a renda disponível provinha principalmente da comercialização de feijão e outros produtos, feita em geral por atravessadores e a um preço geralmente baixo. Por ser uma cultura rápida, o feijão era importante não somente para o autoconsumo da comunidade, mas também enquanto cultura comercial até meados dos anos 1990, quando houve o aumento da fiscalização e a coibição das roças de coivara. Essa inversão da lógica da comunidade, que historicamente se estruturou a partir da produção para o autoconsumo, traz-nos indícios da percepção levantada por alguns de seus integrantes sobre a influência advinda da (possível) lógica empresarial disseminada pela Cooperafloresta, a partir da constatação de que alguns dos cooperados têm deixado de produzir para o seu autoconsumo a fim de conseguir vender para a cooperativa, de modo a atingir as metas que lhes são constantemente solicitadas.

Ao pensarmos sobre segurança e soberania alimentar, a produção para o autoconsumo nas comunidades tradicionais ocupa um papel estratégico, no qual a maior parte das sementes

⁶¹ Dona Aqualtune (nome fictício), liderança quilombola, em entrevista para a dissertação de Telles (2018, p. 89).

cultivadas são sementes crioulas, gestadas e manejadas no interior das unidades de produção, contrapondo-se à subordinação da agricultura capitalista, na qual está ausente qualquer preocupação com a qualidade e origem das sementes. Muitas das plantas são utilizadas como alimento e remédio; os roçados e quintais, além de propiciarem uma grande oferta de alimentos, reduzem a dependência de compra e promovem uma diversa dieta alimentar e nutricional para as famílias. A nova cooperativa na região passou a promover alternativas para geração de renda às comunidades em um período de fragilidade, mas o fez em contradição à identidade sociocultural do modo de vida tradicional quilombola.

Como importante alternativa econômica, a Cooperafloresta é entendida por uma antiga associada como uma “*forma de se libertá, sabe*”⁶², uma alternativa econômica que possibilitou o investimento de trabalho na sua propriedade e ter a autonomia da sua força de trabalho em oposição à exploração por fazendeiros. Pudemos constatar muito dessa fala em nossas visitas de campos às propriedades, quando as mulheres iam nos mostrando sua produção e aquelas que eram associadas à Cooperafloresta faziam a associação desse período como o momento de poderem voltar a trabalhar para si mesmas.

Em sua pesquisa, Telles (2018, p. 115) identificou que o fogo é pouco utilizado como prática de manejo nas áreas sob responsabilidade das mulheres e, segundo a autora, “através dos depoimentos, foi possível perceber a desaprovação das mulheres em relação à prática de uso do fogo realizada pelos maridos em algumas áreas mais distantes que são de responsabilidade deles”.

A divisão dos espaços segundo a categoria de gênero é uma questão relevante em nossa análise e será mais aprofundada no próximo capítulo. Por ora, concordamos com a autora no ponto em que as mulheres não fazem o uso do fogo nos espaços tradicionalmente considerados como de sua responsabilidade, que seriam aqueles próximos às casas, nos quais normalmente ficam as pequenas criações, os pomares e as hortas. Entretanto, não identificamos em nossos campos a desaprovação por parte das mulheres em relação ao uso do fogo por seus maridos nas roças de coivara, realizadas em áreas mais distantes das residências, conforme identificado por Arruti (2003), nas regiões conhecidas como sertão.

Como já buscamos apontar, notamos a existência de conflitos acerca da roça de coivara, principalmente entre aqueles que seguiram na associação e os que defendem o uso do fogo para além da reprodução material do quilombo.

⁶² Dona Aqualtune (nome fictício), liderança quilombola, em entrevista para a dissertação de Telles (2018, p. 79).

Sob essa perspectiva, identificamos também que as mulheres foram quem permaneceu na Cooperafloresta. Segundo uma antiga associada, “os *homens desistem pela impossibilidade de fazer a roça com fogo*”⁶³. Os homens, tradicionalmente encarregados dos espaços da roça, eram também os responsáveis pelo manejo do fogo e foram aos poucos saindo da associação, que se tornou uma importante entrada de recursos financeiros para as mulheres.

Diferentemente de hoje, que conta com uma maior equidade de gênero em sua participação, as mulheres relatam que no início de sua constituição “[...] *só chamavam os homens para participar da Coopera, ficava no nome dele*”, “*porque a venda da Coopera aqui começou com o grupo dos homens. Os homens que quando vieram procurar assim, foi só com os homens né. Aí agora os homens largaram mão, as muié que tomaram conta*”⁶⁴. Importante destacar, mais uma vez, como a masculinização do campo se materializa, seja na inserção inicial apenas dos homens na cooperativa ou com o reconhecimento de que apenas eles seriam os produtores/responsáveis pela produção.

Braga e Silva (2013) ressaltaram o protagonismo desempenhado pelas mulheres ao longo da história da Cooperafloresta. Segundo os autores, em várias famílias foram elas que começaram a participar das primeiras reuniões, assim como iniciaram os plantios nas propriedades, muitas vezes enfrentando “resistência por parte de maridos e filhos que as taxavam de loucas por fazerem essas ‘plantações bagunçadas’, com tudo misturado” (BRAGA; SILVA, 2013, p. 177)⁶⁵. A experiência da Cooperafloresta segue ao encontro dos dados de outras experiências de transição agroecológicas no Brasil, em que as mulheres estão à frente desse processo, atuando como agentes de transformação no campo agroecológico.

Somente com “as primeiras colheitas, o aumento de alimentos para a própria família e a garantia da comercialização dos produtos começaram a mudar a visão das famílias sobre a atividade” (BRAGA; SILVA, 2013, p. 177). Por meio da Coopera, além da divisão de custos da produção, alcançou-se um aumento da possibilidade de escoamento por meio dos diferentes canais de comercialização da cooperativa, como as feiras, os programas e as políticas públicas de abastecimento.

⁶³ Conversa com uma das mulheres da geração mais velha da comunidade Terra Seca, uma das primeiras a participarem do grupo de comercialização, em janeiro de 2020.

⁶⁴ Conversa com uma das mulheres da geração mais velha da comunidade Terra Seca, uma das primeiras a participarem do grupo de comercialização, em janeiro de 2020.

⁶⁵ Na Cooperafloresta, as famílias produzem no sistema agroflorestal sucessional, no qual há uma sucessão entre espécies em áreas de Mata Atlântica, coexistindo árvores e outras plantas alimentícias; o plantio dessas várias espécies é realizado de forma muito próxima umas das outras, cada qual com uma função e atuação sobre o sistema (FONINI; LIMA, 2013).

Ao analisar as mudanças nas famílias associadas à Cooperafloresta, Fonini e Lima (2013) evidenciaram o aumento da renda e a diversidade da produção também para o autoconsumo, ambas favorecendo a segurança alimentar e nutricional das famílias e contribuindo para o acesso regular e permanente aos alimentos.

Através da agrofloresta a gente conseguiu plantá tudo essas árvores de frutas e comer tudo essas frutas, fazer horta, plantar verdura, come sempre com salada que antes a gente não plantava, não ligava pra isso, o mais que a gente comia era só arroz e feijão... come mais essas coisas da terra, legumes, come mais mandioca, inhame, taiá, taioba, chuchu, abacate [...].⁶⁶

A partir das vivências em campo, as autoras registraram que alguns dos alimentos produzidos eram usados para o consumo, sendo comercializado somente o excedente, enquanto outros eram mais vendidos do que consumidos. Os alimentos poucos produzidos podiam ou não ser vendidos, considerando-se a lógica da rentabilidade – por exemplo, o palmito-pupunha é vendido em quase sua totalidade –, mas também o fator cultural, como no caso do feijão e da mandioca, que quase não são comercializados. Dessa forma, de um lado a cooperativa possibilitou o escoamento da produção, garantindo renda às famílias, e diversificou a produção alimentar, mas, de outro, como vimos, interferiu sobremaneira na relação das famílias com a roça de coivara, reduzindo o plantio de alimentos básicos como o arroz e o feijão.

[...] aí a vó falou assume, né? ‘ah antigamente a gente produzia muito produção, tinha muito alimento, tinha fartura, né? De alimento e a gente vivia bem! Não tinha dinheiro, mas tinha o que comer! Ah! Hoje a gente produz o que a gente planta’ e citou o nome da Coopera, né? ‘Essa nova técnica de produção, é trazer a semente de fora, traz lesma...’ Na simplicidade, né? Eles falaram assim que esse modelo da agrofloresta hoje não deixa cê produzir alimento de quantidade, primeiro que não tinha área memo pra fazer roça mais, né? Segundo, porque o parque não permitia se abrir áreas para a produção e o caminho era só comprar mesmo, porque quem dizia o que podia e o que não podia fazer aqui nas comunidade era a Coopera. Aí ela falou isso, reforçada por mim, ou seja nós estávamos no grupo, então foi todos nós que falamos né, embora tenha saído da boca de uma pessoa, nós tava junto nós concordamo. Aí saiu que ela tinha falado...aí depois que a Coopera chegou o nosso modo de vida mudou, nós tinha que trabalhá dentro da regra do meio ambiente, precisava de autorização pra tudo, vinha sementes pra recuperar área que nós nunca tinha visto, tipo mucuna, tipo feijão porco, feijão guandu, um monte de coisas que não eram típicos da nossa região, e com isso veio também os bichinhos que como não mexia mais com a cinza, com o fogo, então era um prato cheio pra lesma, caramujo, né?⁶⁷

Para parte das comunidades, as regras estipuladas na cooperativa eram severas e inflexíveis (TELLES, 2018) e tinha-se a percepção de um excesso de imposição e autoritarismo

⁶⁶ Depoimento de Dona Dirce para pesquisa de campo realizada em 2011 por Fonini (2012, p. 194).

⁶⁷ Dona Aqualtune (nome fictício), liderança quilombola, em entrevista para a dissertação de Telles (2018, p. 79).

(DE BIASE, 2016), indo na contramão de organização da reprodução da vida na forma de organização comunitária presente no território. Como pôde ser observado, a relação estabelecida com as comunidades era ambivalente. O estabelecimento da cooperativa na região promoveu a inserção de novas espécies, possibilitando uma diversificação na dieta alimentar, mas também provocando alterações nas espécies de flora e fauna. A cooperativa foi uma importante fonte de geração de renda, num contexto complexo de proibições ambientais; no entanto, o fez em contraposição à identidade cultural quilombola.

Dessa forma, conseguimos perceber que a chegada da Coopera nas comunidades promoveu alterações na vida das famílias quilombolas. Ainda que a visão sobre essas mudanças possa variar entre os membros das comunidades, mas não o suficiente para haver qualquer cisão, podemos inferir que a cooperativa influenciou sobre a permanência no território.

No que tange às mulheres, Fonini e Lima (2013) destacaram o papel fundamental por elas desempenhado na manutenção das áreas das agroflorestas, de forma que sua entrada na cooperativa significou assumir a responsabilidade pela manutenção da produção, enquanto os homens saíam para trabalhar em outros setores ou até em outros municípios. Dessa forma, a Cooperafloresta foi um fator de contribuição na construção da autonomia dessas mulheres, que passaram a desenvolver habilidades e ter liberdade de tomar frente em processos decisivos, como também a se autoafirmar enquanto produtoras e responsáveis por essa produção.

Nóis temo reunida assim, nóis tudo mulherada tá trabalhando, eles ficam meio rebaixado, meio sem graça, mas foram eles que deram a chance. A chance era pra eles, mas num quiseram, aí nóis ficuemo. Agora nóis trabalhamo direto, graças a Deus. Agora já tenho minha continha na poupança, o dinheirinho que faço na agrofloresta já cá lá pra mim. Só pego lá e acerto mercado. Pra mim, tá um mar de rosa. [risada] Não é bastante, mas pra gente passá em casa já tá dando, tranquilo.⁶⁸

O depoimento registrado anteriormente, assim como o relato de Fonini e Lima (2013), destaca que o recuo dos homens abriu oportunidade para o início da autonomia das mulheres.

É interessante notar que em ambos os relatos a afirmação de que elas assumiram o controle das atividades, como mencionado nas frases “*aí agora os homens largaram mão, as muié que tomaram conta*” e “*nóis tudo mulherada tá trabalhando, eles ficam meio rebaixado [...] aí nóis ficuemo. Agora nóis trabalhamo direto*”. Essas declarações evidenciam o processo de apropriação das mulheres em relação à produção e à cooperativa, no sentido de se fortalecerem por meio de um processo que elas mesmas impulsionam com o protagonismo agrofloreteiro. Essa dinâmica pode ser também observada no relato a seguir.

⁶⁸ Depoimento de Dona Paulina para pesquisa de campo realizada em 2011 por Fonini (2012, p. 186).

Daí nessa época a minha vida foi só mudando, né? Mas eu esperava o marido pra resolver as coisas, ele saiu pra trabalhar fora. Eu construí essa casa. Ai fui me esforçando assim, mais que eu era uma pessoa livre para mim cuidar dos meus filhos, eu que não tinha uma pessoa comigo, né? Daí pra frente eu me soltei. A COOPERA me ajudou muito e também eu tive necessidade de me virar né, eu tinha que dar roupa, dar calçado e escola. Eu tinha mais saúde, mais força. Enfrentei e hoje eu só tenho que agradecer a Deus, né? Porque enquanto minhas plantas tá no mato, eu to não to dando conta de limpar, Deus tá tomando conta a natureza tá tomando conta.⁶⁹

O acesso e a escolha no uso do recurso financeiro também indicam maior autonomia financeira dessa mulher. Podemos observar em sua fala o direcionamento desse recurso, “*dar roupa, dar calçado e escola*”, que corrobora a argumentação apresentada inicialmente neste trabalho, a de que quando a mulher possui mais influência sobre as decisões econômicas, os recursos são destinados à alimentação, saúde, educação, cuidados com as crianças e bens para a família no geral (FAO, 2011). O maior grau de independência econômica da mulher permite que ela direcione os recursos, “*eu era uma pessoa livre para mim cuidar dos meus filho*”, ilustrando como a renda sob controle feminino tem probabilidade maior de contribuir com o bem-estar da família (FAO, 2011; PACHECO, 2009).

O depoimento anterior nos traz indícios de uma transformação também no âmbito da vida pessoal da agricultora. “*Daí pra frente eu me soltei*” revela um universo de transformações que vão sendo experienciadas em seu cotidiano e que levam as mulheres a expandirem o círculo social de relações, experimentando vivências para além das relações familiares/comunidade.

Aqui antes era todo mundo meio arredio. Depois com as reuniões isso mudou, todo mundo interage mais. As mulheres viajaram. Antes a gente tinha vergonha de conversar com os outros, hoje não. Na reunião do conselho têm várias mulheres hoje como representantes dos grupos. Antes era só homem. Hoje é quase a metade.⁷⁰

De Biase (2016), ao tratar das relações dos camponeses envolvidos com a Cooperafloresta com *os que vem de fora*, ressalta também a importância da transformação provocada na vida das mulheres no âmbito social. Segundo a autora, a experiência da Cooperafloresta é um ambiente rico em vivências com instituições técnicas e de ensino e pesquisa que possibilitaram aos associados vivenciar situações com o público externo até então inéditas: viagens de formação, visitação, participação em feiras e congressos, que permitiram, principalmente às mulheres, o contato com o universo público – o “de fora”, o exterior, o desconhecido.

⁶⁹ Depoimento de uma agricultora da comunidade quilombola Terra Seca para a pesquisa de campo de Braga e Silva (2013, p. 177).

⁷⁰ Depoimento de Dona Jorlene em entrevista realizada por Rodrigues e Ferreira (2013, p. 141).

Sob essa perspectiva, a autora registra que em entrevistas realizadas ao longo de sua pesquisa de campo foram mencionadas diversas situações de resistência dos maridos “com relação ao envolvimento das esposas nesse processo de conquista de um universo exterior representado pela Agrofloresta” (DE BIASE, 2016, p. 199). Para a pesquisadora, o fazer agroecológico e as relações externas demandadas pelo processo de construção da Cooperafloresta podem ser representados como parte da vida pública, compreendida como exterior ao universo socialmente construído como feminino.

Conforme assinalado por Pacheco (2009), a participação nas experiências agroecológicas que estimulam as práticas de intercâmbio possibilita a ampliação do espaço de atuação das mulheres, e além de colocá-las em contato com outras redes de sociabilidade, legitima suas participações. Dessa forma, o processo de “empoderamento vem junto com a participação política individual e coletiva na construção de redes de integração e coesão social” (PACHECO, 2009, p. 6). A participação na Cooperafloresta constitui-se como parte da trajetória da construção da autonomia das mulheres quilombolas, tanto pela geração de renda que proporcionou quanto pela possibilidade de construção de sua trajetória política, mesmo para aquelas que não seguiram na cooperativa.

Atualmente, uma parcela significativa dos integrantes das comunidades ainda segue trabalhando na Cooperafloresta. Apesar de quase todos os quilombolas não fazerem uso de agrotóxicos, são principalmente as mulheres que participam dos grupos de comercialização daquelas que se sentem mais incomodadas com os que ainda usam.

Mas aqui no quilombo tem gente que passa. Tem vizinha minha que saiu do grupo por causa disso, ela usa e passa veneno no terreiro, que pra carpi o terreiro, ela não pode carpi com enxada. Mas foi uma briga por causa disso... Ela passa na estrada ali também, ela sabe que não pode passar e não quer entrar no grupo por causa disso. Fala que é porque vende muito pouco, mas não é nada, é porque mexe com isso. Mas a maioria não é assim não, a maioria trabalha aqui pra Coopera.⁷¹

Para além da produção voltada à comercialização para a Cooperafloresta, a escolha de não utilizar agrotóxicos está imbuída de valores e motivações que fazem parte da identidade das mulheres quilombolas. Mais do que uma possibilidade de escoamento da produção – seja para a cooperativa agrofloresteira ou para o grupo de mulheres –, não consumir veneno na sua alimentação é uma escolha política que faz parte de uma prática ancestral da comunidade. O cuidado com o meio e com o outro está imbuído nas relações que tecem o território.

⁷¹ Conversa com uma das mulheres da geração mais velha da comunidade Terra Seca, uma das primeiras a participarem do grupo de comercialização, em janeiro de 2020.

3.4 “AÍ FOI A TAL DE RDS...”

Como pudemos ver, as comunidades de Barra do Turvo estavam inseridas em um contexto de proibição da roça de coivara, situação que é alterada com o processo de recategorização do PEJ para o MOJAC. A recategorização, como dito anteriormente, atribuiu grande parte dos territórios das comunidades à categoria de RDS, permitindo a elas “fazê roça” por meio de autorização via Conselho Gestor da RDS.

*As mudas serviam, era grande variedade de fruta. A gente tinha que plantar aquilo, mas a gente tinha que plantar arroz, feijão. Agora o arroz o passarinho atacou muito e a turma deu uma desanimada depois, ele comia tudo. Depois do trabalho da Coopera, encheu de pássaro, aí parou de plantar arroz [...], **mas aí entrou o quilombo** e a turma entrou todo mundo, aí foi a tal de RDS entrou em cima do parque, aí deixavam a gente a fazê roça né. Aí quem não tava na Cooperafloresta, podia fazer roça, podia fazer a rocinha deles. Eu tava na Coopera, aí eu saí, pra poder fazer a roça. Que esse homem [apontando para o marido], pouca coisa, mas ele sempre fazia. Gostava de fazer uma rocinha, gostava de queimar, gostava era de fazer queimada, daí nesse capinzal não dava, não podia fazer roça.⁷²*

O relato ilustra a conquista política do reconhecimento das comunidades enquanto remanescentes de quilombo. “*Mas aí entrou o quilombo*” evidencia o contexto histórico em que elas passaram a ter acesso a políticas públicas específicas, garantindo, de fato, o seu direito ancestral de permanência no território e a sua reprodução material e imaterial. Conseguimos apreender no depoimento o reconhecimento da diversificação alimentar oferecida pela cooperativa, mas também a necessidade em se plantar o alimento básico para a sua reprodução – o arroz e feijão. No registro, identificamos também as consequências da introdução de novas espécies, “*encheu de pássaro*”, e como isso afetou o cultivo dos alimentos base da dieta, como o arroz.

Na sequência de sua fala, nossa interlocutora narrou o movimento de processos que ocorreram no território: “*aí entrou o quilombo e a turma entrou todo mundo, aí foi a tal de RDS entrou em cima do parque, aí deixavam a gente a fazê roça*”. Concomitantemente ao processo de recategorização do parque, as comunidades também estavam articuladas e discutindo o reconhecimento do território quilombola (BIM, 2012; SILVA, 2008; TELLES, 2018). Com a possibilidade de organização da associação quilombola, muitas famílias se desvincularam da cooperativa e saíram “*pra poder fazer a roça*”.

A consciência de mobilização interna nas comunidades é fruto de um largo trabalho

⁷² Conversa com uma das mulheres da geração mais velha da comunidade Terra Seca, uma das primeiras a participarem do grupo de comercialização, em janeiro de 2020.

realizado por agentes pastorais ligados à Igreja Católica, entidades não governamentais de proteção às populações tradicionais e agentes do movimento negro (SILVA, 2008). Segundo Giacomini (2010), algumas comunidades do Vale do Ribeira estavam organizadas politicamente já havia algum tempo, com o apoio da Comissão Pastoral da Terra (CPT), das Irmãs Pastorinhas da Mitra Diocesana de Registro e de movimentos sociais da região, como o Movimento dos Ameaçados por Barragens, e vinham debatendo sobre o direito de legalização de suas terras, enquanto outras ainda estavam começando a se engajar na luta e entender a representação política da identidade que estava sendo construída.

[...] a gente só queria permanecer no espaço, a gente só queria produzir, não tinha... a gente entendeu até aquele momento que nós não tínhamos mais direito, então a luta era como que nós ficávamos como que a gente ficava dentro do parque, como que a gente sobrevivia lá dentro! E não existia nada na legislação que dissesse que ‘vocês podem ficar dentro’ entendeu? Aí, quando foi 2003, saiu um decreto do presidente Lula, já existia a luta das comunidades pela demarcação das terras, comunidades negras e tudo mais, mas nós não fazíamos parte desse movimento entendeu? Era nós aqui na Barra do Turvo isolado do Vale do Ribeira, né? Eldorado fazendo a luta pela demarcação de terra, mas nós... Quando foi em 2003 saiu o decreto, né? Aí, eu lembro que eu acabei... já tava mais engajada na luta, daí eu comecei a compreender o que era e a importância disso, aí começamos a nos organizar enquanto comunidade quilombola! Não!! Vamo prá esse espaço enquanto comunidade quilombola, não como morador do parque do Jacupiranga! Agora nós entendemos que nós éramos os donos da terra, então nós tínhamos o direito a lutar por ele, e começamos a fazer esse entrosamento enquanto território, não mais enquanto comunidade só, aí começamos a discutir a organização de uma instituição quilombola.⁷³

A expressão *remanescente de quilombo* é uma categoria política construída historicamente e o relato anterior ilustra o processo de mudança na autoidentificação, pelo qual de camponeses habitantes dos bairros rurais negros passaram a se autorreconhecer como quilombolas descendentes de antigos escravizados (GIACOMINI, 2010). Segundo De Biase (2016), ainda que houvesse um movimento de mobilização no território e a Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras do Vale do Ribeira SP/PR (EEACONE) estivesse presente na região assessorando as comunidades, o movimento de organização comunitária, iniciado com o apoio da Igreja Católica, encontrava-se desarticulado.

A organização das comunidades de Barra do Turvo fortaleceu-se a partir da interação com a trajetória de outras comunidades no Vale do Ribeira que, articuladas, apoiavam umas às outras. Em 1998, já havia cinco comunidades reconhecidas como remanescentes de quilombo, sendo duas no município de Eldorado (Ivaporunduva e Pedro Cubas), duas em Iporanga (Maria

⁷³ Dona Aqualtune (nome fictício), liderança quilombola, em entrevista para a dissertação de Telles (2018, p. 77).

Rosa e Pilões) e a comunidade de São Pedro, que atravessa os dois municípios (DE BIASE, 2016).

No seu trabalho, Carvalho (2008) destacou a dificuldade inicial de envolver a comunidade no movimento de criação de uma associação. No entanto, após várias reuniões de esclarecimento sobre o significado e a importância desse tipo de associativismo, quase todos acabaram se integrando à associação. Dessa forma, por meio do fortalecimento da capacidade de mobilização das comunidades e expandindo sua apropriação sobre os significados das novas conquistas legais, a luta pelo território quilombola em Barra do Turvo passou a ser articulada junto com o processo de autorreconhecimento das comunidades: “*vamo prá esse espaço enquanto comunidade quilombola, não como morador do parque do Jacupiranga*”.

Por meio das associações e da RDS Quilombos de Barra do Turvo, as comunidades seguem se organizando para o reconhecimento de seu território. O reconhecimento da territorialidade quilombola pelo Estado é fundamental no caminho para garantia de sua autonomia. Todavia, ao se colocar o Estado como gestor da área – com a transformação de seus territórios em UC –, fere-se a autonomia comunitária sobre o território, uma vez que, como aqui já exposto, o enquadramento às normas de regulamentação ambiental provocou sérias consequências no modo de vida e reprodução das comunidades, que até então foram justamente as responsáveis pela conservação do ecossistema em que estão inseridas.

Todo esse processo faz parte de uma racionalidade que compreende as formas de apropriação das comunidades, assim como as práticas tradicionais ali presentes, como resíduos a serem superados pela modernidade. Apesar do avanço obtido por meio da recategorização do PEJ e sua transformação em MOJAC, as comunidades ainda sofrem com restrições que são impostas segundo uma lógica que abarca uma concepção de natureza que fortalece somente uma minoria dominante.

Ainda hoje, é crescente o número de ameaças e criminalizações contra as comunidades⁷⁴ e, diante dessa conjuntura, é de extrema relevância a reflexão acerca do mito de uma natureza intocada, que tem como resultado o esvaziamento de espaços historicamente ocupados. Essa lógica de separação sociedade natureza é fruto de uma racionalidade que em nada dialoga com as outras lógicas de reprodução da vida, como a presente nas comunidades quilombolas do município de Barra do Turvo.

A conceituação de florestas sociais ou culturais feita por Furlan (2006, p. 4) também corrobora a compreensão da importância ambiental, social e cultural da prática agrícola

⁷⁴ Vide a ocorrência de um incêndio criminoso em áreas da comunidade do Cedro. O caso teve uma repercussão maior ao ser investigado pelo jornal *The Intercept* (LAZZERI, 2019).

quilombola ao dar destaque para a relação entre o conhecimento sobre o funcionamento dos ecossistemas e o papel das comunidades tradicionais que “desenvolveram práticas sociais adequadas e conhecimentos sobre o funcionamento destes ecossistemas e utilização de seus recursos numa ampla gama de forma de manejo que garantam a sustentabilidade”.

Nessa perspectiva, o sistema de coivara é não somente Patrimônio Cultural e do Brasil – reconhecido em 2018 pelo IPHAN –, mas também parte fundamental do sistema de reprodução e regeneração da Mata Atlântica, não sendo, portanto, acaso a região ter a maior área remanescente do bioma. Esse reconhecimento foi um importante apoio político para demonstrar a importância da roça não somente na reprodução das comunidades, mas na própria dinâmica de regeneração da biodiversidade. Sendo assim, conseguimos desconstruir o mito da natureza intocada, pois é justamente em áreas historicamente ocupadas por comunidades com um modo de vida baseado nas formas comunais de propriedade das terras e de apropriação dos recursos naturais que há os maiores remanescentes de mata.

As comunidades quilombolas constituem um modo de vida específico, uma territorialidade e um regime de usos e apropriações não capitalistas da natureza que *se contrapõem* a outras formas de uso que com elas estão em conflito, como a especulação imobiliária, a presença dos latifúndios e o ambientalismo. Nessa perspectiva, é de suma importância a compreensão do território para além do espaço físico, como também espaço de identidade do grupo e de pertencimento, por meio de uma apropriação simbólica. A territorialidade quilombola é espaço de luta e de organização política, não somente pela demarcação de terra, mas também pelo reconhecimento dos seus direitos e modo de vida. A sobreposição do território à qual vêm sendo subordinados implica necessariamente uma disputa de poder. Contudo, ainda que os conflitos ambientais sobre a terra permaneçam até hoje, a possibilidade de obtenção do título de propriedade coletiva da terra em nome da comunidade quilombola contribuiu em muito para sua autonomia e emancipação.

A luta pela agricultura tradicional é também uma luta pelo reconhecimento e valorização de sua cultura, pela possibilidade de permanência em seu território. Plantando *no tempo certo*, os produtos cultivados crescem com a *ajuda da natureza*. Essa relação desmercantilizada e íntima com o meio tem como base a lógica da reprodução da vida. As colheitas são muitas vezes realizadas em mutirões, com partilha dos produtos colhidos e muitas comemorações com celebrações religiosas. Esse patrimônio imaterial faz parte da cultura quilombola das comunidades de Barra do Turvo e continua sendo ameaçado por uma racionalidade que fortalece uma minoria dominante.

A luta pelo reconhecimento do território quilombola e a apropriação política da agricultura tradicional têm sido os caminhos escolhidos para defenderem seu território, sua cultura e suas vidas. É uma luta que compreende uma outra relação com a natureza e uma forma diferente de vida social. Para além de outra concepção de desenvolvimento, uma luta pela reprodução da vida. A recategorização do PEJ e o reconhecimento da comunidade como quilombola foram grandes avanços na luta pela permanência no território, assim como para reprodução material e imaterial das comunidades. Nessa trajetória, conseguimos identificar como os processos atingiram de diferentes formas homens e mulheres, que a partir de suas especificidades vão transformando-se em novos sujeitos políticos.

As comunidades quilombolas de Barra do Turvo, com um forte protagonismo das mulheres, têm lutado pelos recursos naturais, pela sua cultura, pelos seus direitos, pela sua autonomia e pela sua soberania alimentar. No próximo capítulo, adentramos esse tempo mais recente, quando o *quilombo*, enquanto política pública específica, passou de fato a constituir-se nas comunidades.

4 CAPÍTULO III – MAS AÍ ENTROU O QUILOMBO...

[...] *Aí foi quando em 2000... 2003 foi que saiu o decreto do Lula né, que a gente poderia se auto declarar comunidade quilombola. Foi aí que eu me envolvi de fato na luta. Quando falaram que nós tínhamos direito, né, que os quilombolas tavam lá na constituição, que o governo federal tinha dito isso, lá... até então num tinha muito claro né. Então, pera aí, se o branco tem direito... aí aquela dorzinha que tava láaaaa no passado... falou assim: “oh... você tem direito também, então vai ver o que é isso” e foi o que fiz.*⁷⁵

O Decreto nº 4.887/2003, que regulamenta o art. 68 da Constituição sobre o direito às terras dos remanescentes de quilombo, determina como início do processo de titulação das terras a autoidentificação das comunidades enquanto tal. O caminho percorrido para o reconhecimento enquanto comunidade quilombola não é algo simples, da mesma forma, não é linear para todos nas comunidades.

Giacomini (2010) chamou atenção para a dificuldade de assimilação da identidade quilombola nas comunidades, em que muitos afirmavam ser donos das terras e descendentes dos antigos donos, e não de negros ex-escravizados (fugidos). Apesar de haver o entendimento de que essa identidade estava envolvida por direitos, ela estava abarcada também pela carga de estereótipos construídos sobre a população negra escravizada no passado, que ainda hoje sofre preconceito e discriminação.

No relato de Dona Nilce sobre seu tempo de infância, ela registrou que “*você sabia que você tinha descendência de escravo, mas você não sabia que tinha direito. Você só tinha vergonha da sua história né. Eu, como diz, eu sou negra, mas... pera aí, ser negro é só pra apanhar... só o que a escola mostra né. A gente sentia vergonha*”⁷⁶. A realidade discorrida por Dona Nilce não é pontual e ilustra como muitas vezes o estudo do negro no Brasil é comumente reduzido nas salas de aulas e materiais didáticos apenas à escravidão, sem contemplar sua história de lutas e resistências no processo de formação histórica de nosso país.

A História do Brasil... Eu gostaria de dizer aqui que uma frase de José Honório Rodrigues, que se tornou quase que uma frase, uma afirmação assim geral, que é a “*História do Brasil foi uma história escrita por mãos brancas*”. Tanto o negro quanto o índio, quer dizer, os povos que viveram aqui, juntamente com os brancos, não têm suas histórias escritas, ainda. E isso é um problema muito sério porque a gente frequenta universidades, frequenta

⁷⁵ Dona Nilce, liderança quilombola da comunidade Ribeirão Grande, em entrevista para a tese de doutorado de De Biase (2016, p. 109).

⁷⁶ Dona Nilce, liderança quilombola da comunidade Ribeirão Grande, em entrevista para a tese de doutorado de De Biase (2016, p. 80).

escolas e não se tem uma visão correta do passado, da gente, do passado do negro. Então ela não foi somente omissa, mas foi mais terrível ainda na parte que ela não foi omissa. Ela negligencia fatos muito importantes e deforma muito a história do negro. Quer dizer, tratando basicamente da escravidão e deixando de lado outras, outras formas do negro viver no Brasil como todo o processo de alforria que houve durante todos os quatro séculos de escravidão e principalmente com relação ao quilombo. (NASCIMENTO, 1977)⁷⁷

Tem-se uma simplificação e um apagamento sobre a história do negro e do processo de escravização. Ao longo de sua obra, Nascimento (1974, p. 101) alerta para a necessidade em se falar dos negros não como “contribuintes, nem vítimas de uma formação histórico-social, mas como participantes” desse processo. É contada uma história como se não houvesse um passado na África, como se nesse passado escravocrata não houvesse existido movimentos de lutas e resistência. A população negra trazida como mão de obra escravizada é parte constituinte da sociedade brasileira e, em especial, a mulher negra ocupa um lugar fundamental nesse processo de formação social (GONZALEZ, 1979, 1984).

Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento nos convidam a refletir sobre o lugar da mulher nessa sociedade escravocrata, hierarquizada e patriarcal. De um lado, tinha-se a esposa, *mulher branca*, “mãe de seus filhos e dedicada a eles [...] papel definido pelo ócio”; de outro, estava a *mulher negra*, “considerada uma mulher essencialmente produtora” (NASCIMENTO, 1976, p. 103), não somente enquanto trabalhadora ativa, assumindo diferentes funções tanto na casa grande quanto nas lavouras, como também pela sua própria condição de ser mulher, “portanto, mãe em potencial de novos escravos, [...] função reprodutora de nova mercadoria” (NASCIMENTO, 1976, p. 103).

É necessário que busquemos compreender as especificidades dessa história da mulher negra atrelada à história do tráfico negreiro, que impacta de diferentes e profundas maneiras a vida dessas mulheres. Carneiro (2003) é assertiva em relação à violação colonial contra mulheres negras e indígenas. As hierarquias de gênero e raça, que poderiam ser consideradas história ou reminiscências do período colonial, ainda permanecem vivas no imaginário social, adquirindo “novos contornos e funções em uma ordem social supostamente democrática, que mantém intacta as relações de gênero segundo a cor ou a raça, instituídas no período da escravidão” (CARNEIRO, 2003, p. 313).

O discurso clássico sobre a opressão da mulher não dá conta da opressão sofrida, e ainda hoje vivenciada, por essas mulheres que não tiveram o “privilégio” da “fragilidade feminina” ou do movimento pelo “direito de trabalhar”. Quando falamos de mulheres negras, estamos

⁷⁷ Entrevista concedida por Beatriz Nascimento para o documentário *O negro, da senzala ao soul*, da TV Cultura (NA COMPANHIA..., 2020).

falando de mulheres que sempre estiveram ativas, seja em casa, na comunidade, na lavoura, nas ruas ou nas casas dos senhores.

Carneiro (2003, p. 2) evidenciou o fato de o movimento feminista brasileiro, assim como muitos outros movimentos sociais, ter ignorado, por muito tempo, a questão de raça na construção de seu debate e de sua prática, estando por muito tempo “prisioneiro da visão eurocêntrica e universalizada das mulheres”. Da mesma forma, Gonzalez (1979, p. 52) também chamou atenção para essa exclusão da mulher negra em textos e discursos do movimento feminista que, “apesar de tratarem das relações de dominação sexual, social e econômica a que a mulher está submetida, assim como da situação das mulheres das camadas mais pobres etc., etc., não atentam para o fato da opressão racial”.

Para romper com tal limitação, Carneiro (2003) propôs o que denominou de *enegrecer o feminismo*, reconhecendo no debate de gênero o peso da questão racial, assim como assinalou a identidade branca e ocidental da formulação clássica feminista, revelando sua insuficiência teórica e prática. A afirmação de uma identidade única de mulher ignora a complexidade das relações sociais e apaga as especificidades e as necessidades de mulheres não brancas.

Ainda que tenhamos superado o período colonial em termos de organização econômica, vivemos sob uma herança escravocrata, em que o “critério racial constitui-se num desses mecanismos de seleção” (NASCIMENTO, 1976, p. 104), em que a mulher negra se encontra na mais baixa posição na hierarquia social.

A mulher negra, elemento no qual se cristaliza mais a estrutura de dominação, como negra e como mulher, se vê deste modo, ocupando os espaços e papéis que lhe foram atribuídos desde a escravidão. A “herança escravocrata” sofre uma continuidade no que diz respeito à mulher negra. Seu papel como trabalhadora, grosso modo, não muda muito. As sobrevivências patriarcais na sociedade brasileira fazem com que ela seja recrutada e assuma empregos domésticos [...] [e] a estas sobrevivências ou resíduos do escravagismo, se superpõe os mecanismos atuais de manutenção de privilégios por parte do grupo dominante. (NASCIMENTO, 1976, p. 104)

Conforme apontado por Gonzalez (1979, p. 50), “ser negra e mulher no Brasil, repetimos, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no nível mais alto de opressão”. Essas diferenças são sentidas ainda cedo nas hierarquias e discriminações vivenciadas cotidianamente pela população negra.

Na análise realizada por De Biase (2016), a pesquisadora abordou com a liderança quilombola as vivências no seu tempo de infância, em que a interlocutora discorreu sobre a violência racial sofrida pelas crianças negras.

Na escola, na escola era pior. Eu lembro quando nós estudava, nós éramos

divididos. Eu lembro de um episódio que aconteceu comigo. Somos parente da mesma.... Como se diz... irmão do... a minha prima, né. Isso aconteceu comigo, semana passada eu tava lembrando até né. Nós tínhamos o grupo de apoio. Sabe aquele grupo de apoio... aquela criançada eu estuda mas num tem... exame... um reforço. Aí era eu, a Cida, a Tereza, a Jane, a Arlete, a Alessandra... e a Dalva. E nós tínhamos um professor, que ele era muito bonzinho. Bonzinho (“risos”). Aí nós ía pra escola, nós brigávamos... nós sempre, como se diz, nós a negada, nós sempre ficava de castigo. E as branquinha da turma sempre iam dormir na cama do professor... dava dorzinha de barriga o professor... O professor ele sempre dava um cuidado diferenciado. E isso vai... criança né. Você num esquece. Você pode até... ficar escondido lá na memória, mas... essa coisas num esquece. Aí eu lembro um dia que nós tava na escola, no grupo de apoio fazendo um... é leitura. Aí tinha uns livros de... daquela época de Rapunzel... Branca de Neve... Aí eu cismeï que eu queria ser a princesa (“risos”). Aí a Cida falou “não... você num pode, você num pode”. Só sei que nós brigamos tanto que eu acabei... acabamos puxando... rasgando o livro. Nesse dia, menina, como se diz... a gente... mas olha... foi o dia mais difícil da escola.”⁷⁸

Relatos como esse não são pontuais. No caso citado, Dona Nilce compartilhou um registro de sua infância que ficou marcado em sua memória como “o dia mais difícil da escola”. Processos como esses foram interpretados por Gonzalez (1977, p. 145) como os “efeitos da rejeição, da vergonha, da perda da identidade às quais nossas crianças são submetidas, especialmente as meninas negras”. Ainda cedo, as crianças vão sendo expostas às crenças limitantes da estrutura racista de nossa sociedade.

Segundo Gonzalez (1984), mulheres negras estão sempre associadas a determinados estereótipos que as objetificam. A autora identificou três modelos de representação das mulheres negras na sociedade brasileira: a doméstica, a mulata e a mãe preta. Originadas da figura da *mucama*, continuam referenciando como as mulheres negras são vistas em nossa sociedade, independentemente de classe social ou profissão.

Fazendo contraponto à narrativa utópica da mãe preta, Gonzalez (1979, 1984) mostrou que, ao contrário da passividade e da resignação que se apresentavam como características dessa mãe preta – bondosa e acolhedora –, ela foi um importante sujeito político na transmissão de expressões culturais e linguísticas africanas. Enquanto mãe, real responsável de fato pelas funções maternas, a mãe preta

teve importância fundamental na formação de valores e crenças do povo [...] [e] conscientemente ou não, passaram para o povo brasileiro “branco” as categorias das culturas africanas de que eram representantes. Mais precisamente, coube à mãe preta, enquanto sujeito suposto saber, a africanização do português falado no Brasil (o “pretuguês”, como dizem os

⁷⁸ Dona Nilce, liderança quilombola da comunidade Ribeirão Grande, em entrevista para a tese de doutorado de De Biase (2016, p. 81).

africanos lusófonos) e, conseqüentemente, a própria africanização da cultura brasileira. (GONZALEZ, 1979, p. 47)

A função materna da qual trata a autora faz referência a desde os cuidados básicos com a criança, como amamentação, alimentação, necessidades básicas de saúde e higiene para sua sobrevivência, até a internalização de valores, o ensino da língua e diversos outros fatores que vão constituir a cultura brasileira e fazer parte do imaginário social. Estamos imersos na cultura, na crença, nas tradições de matriz africana: é a fita vermelha, é a folhinha de arruda e, ainda que não se queira assumir, “a cultura brasileira é iminentemente negra. E isso apesar do racismo e de suas práticas contra a população negra enquanto setor concretamente presente na formação social brasileira” (GONZALEZ, 1979, p. 47).

Todavia tem-se a manutenção do racismo enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas como forma estrutural de opressão. A situação de inferiorização dos negros é sentida pelas comunidades nas mais diversas situações cotidianas: na história ensinada na sala de aula, nas barreiras no espaço da educação, nos entraves do processo de regularização dos territórios, no próprio desconhecimento das tradições e da presença das comunidades quilombolas no município.

Em nossas idas a campo, principalmente no acompanhamento do projeto inter e transdisciplinar Saberes em Diálogo, coordenado pela Prof.^a Dra. Valeria de Marcos, pudemos constatar o distanciamento entre comunidades e município e nos aproximar de uma realidade escolar que nem sempre alcança as especificidades necessárias para a formação de crianças e jovens desses territórios. As comunidades de Barra do Turvo estão distribuídas ao longo da estrada que conecta a Rodovia Régis Bittencourt à sede do município, mas só realmente “*vê a comunidade quem quer*”⁷⁹. Não são poucos os relatos dos moradores quilombolas de que suas vivências comunitárias e seus modos de vida são invisíveis aos olhos da população de Barra do Turvo.

São várias as situações vividas pelas comunidades que reforçam o preconceito gerado pelo desconhecimento sobre sua cultura e tradição: a falta de integração à realidade local, a ausência de diálogo com as comunidades, o alto valor da passagem de ônibus para chegar à cidade, assim como a baixa disponibilidade de horários de ônibus, a tentativa de fechamento da única escola em território quilombola e a conseqüente proposta de realocação dos estudantes para atravessar a BR-116 diariamente para frequentar as aulas, a falta de material de cunho

⁷⁹ Informação informal coletada em diferentes trabalhos de campo realizados pela autora em 2019.

étnico-racial e até mesmo o total desconhecimento por parte de alguns docentes sobre a existência de comunidades quilombolas no município.

As práticas culturais das comunidades não se valoriza, você quer falar de capoeira, de dança, qualquer coisa você faz. Mas vamos falar sobre religiosidade, por exemplo, é Macumbeiro, né? A minha mãe tem uma prática lá com a comunidade de Cantoria das Almas, né? O que esse povo vai fazer no mato durante a noite? Macumba, né? Povo vai fazer uma dança diferente que é uma prática da comunidade, isso é coisa do Diabo! Não se respeitam os costumes, as práticas, os direitos da comunidade Quilombola de fato.⁸⁰

A ignorância e o preconceito acerca da devoção, do sentido do sagrado e das práticas religiosas nas comunidades são muito grandes. Assim como o significado da relação com a terra, as dificuldades do trabalho na roça, os entraves no processo de reconhecimento enquanto comunidade quilombola, além do próprio significado de se pertencer a uma comunidade quilombola.

No percurso do projeto Saberes em Diálogo, deparamos com resistência por parte de alguns professores em atuar no projeto, assim como situações de desinformação e preconceitos sobre as vivências das comunidades, algumas vezes acompanhadas por falas e ações carregadas de julgamento. O desconhecimento sobre o que significa de fato ser comunidade quilombola, assim como designar que tal explicação nos encontros do projeto fosse conduzida pela equipe técnica da universidade, e não por quem de fato pertence à comunidade, ilumina a hierarquização dos saberes que buscamos desconstruir ao longo do projeto e a negligência desse modelo de educação que desqualifica o histórico e o saber das comunidades.

A abolição da escravatura não desnaturalizou os pensamentos forjados no ideário escravocrata. Uma “visão depreciativa dos negros é transmitida nos textos escolares e perpetuada em uma estética racista constantemente transmitida pela mídia de massa” (GONZALEZ, 1973, p. 145), que corrobora a construção de uma imagem negativa sobre o negro e as comunidades quilombolas, conforme as situações narradas por Dona Nilce, nas quais se tem apagado o seu histórico de luta, de encontro, de vivências e permanências.

É a falta de clareza do que é ser quilombola hoje. Que a sociedade já ensinou todo mundo que quilombola é descendente de escravo que vivia uma vida escravizada. Mas num contava também no livro que dentro da escravidão, o que que tinha? A música... a gente tinha a dança, a alimentação, tinha nossa espiritualidade... todo mundo passou por cima, tratorando isso, e isso resistiu, [...] disfarçado, de forma velada, mas... mas resistiu ao tempo. Tai

⁸⁰ Dona Nilce, liderança quilombola da comunidade Ribeirão Grande, em entrevista para o trabalho de conclusão de curso de Aline Santos (2016, p. 88).

*dentro dos quilombos ainda hoje. Tanto é que você vê lá no nosso... no nosso dia-a-dia.*⁸¹

Romper com esse preconceito construído em relação ao desconhecido e com um ensino distante da realidade local tem sido objeto de luta nas comunidades. A demanda por um projeto de educação diferenciada, que pudesse aproximar o núcleo escolar ao cotidiano das comunidades, assim como valorizasse os conhecimentos tradicionais nos aspectos culturais, territoriais e simbólicos, surgiu para buscar suprir as carências dessa dinâmica escolar que não contempla as especificidades necessárias para a formação das crianças quilombolas (GONÇALVES *et al.*, 2020).

Sob essa perspectiva, o projeto Saber em Diálogo, além de contribuir para a construção de um ensino diferenciado, tem promovido a valorização da identidade cultural dos alunos quilombolas e dos saberes das comunidades. Por meio de oficinas práticas e encontros realizados no território (Figura 14 e Figura 15), além de conhecerem o espaço físico – dimensão material –, alunos e professores da rede municipal tiveram a oportunidade de se debruçarem sobre as diversas dimensões presentes no universo cultural quilombola, como culinária tradicional, infância quilombola remetendo aos tempos de antigamente, produção artesanal e instrumentos de trabalho, agricultura e devoção. Nas oficinas práticas, os alunos participantes tiveram a oportunidade de atuar com os representantes de cada comunidade, que apresentaram o saber-fazer referente a cada eixo temático da atividade.



Figura 14 – Oficina infância quilombola, crianças atentas à confecção da peteca artesanal
Fonte: Arquivo pessoal, agosto de 2019

⁸¹ Dona Nilce, liderança quilombola da comunidade Ribeirão Grande, em entrevista para a tese de doutorado de De Biase (2016, p. 129).



Figura 15 – Oficina infância quilombola, membros das comunidades organizam brincadeiras com alunos
Fonte: Foto de Igor Gonçalves, agosto de 2019

Nas atividades realizadas no território (Figura 16), os membros das comunidades estiveram à frente dos processos e recepcionavam alunos e professores contextualizando sobre “o que é ser quilombola, como é viver em comunidade, quais histórias e vínculos possuem com os territórios, além de outras questões levantadas pelos próprios alunos, levando-os a refletirem sobre os diversos sentidos presentes nos quilombos” (GONÇALVES *et al.*, 2020, p. 638).

A leitura que conseguimos fazer enquanto equipe é que impactos positivos têm sido alcançados nas diferentes esferas envolvidas. Para as comunidades, as atividades visibilizaram no município suas histórias, sua cultura e seu saberes. Da mesma forma, para os alunos quilombolas, promoveu efeitos positivos na sua autoestima e na afirmação de sua identidade; para os alunos não quilombolas, proporcionou conhecimento de saberes não difundidos na escola. Aos professores, propiciou conhecer sobre a história, o modo de vida e o universo de referência de muitos de seus alunos, possibilitando romper com barreiras preconizadas pelo desconhecimento e preconceito.



Figura 16 – Registros das oficinas de agricultura, culinária tradicional, e artesanato e materiais de trabalho

Fonte: Equipe Projeto Saberes em Diálogo⁸², segundo semestre de 2019

⁸² Disponível em Gonçalves *et al.* (2020).

As ações do projeto têm corroborado o fortalecimento da identidade quilombola, tanto externamente, rompendo com a barreira do desconhecimento presente no cotidiano da comunidade escolar, quanto internamente, nos momentos de reflexão sobre o que a comunidade gostaria de informar e como gostaria de ser reconhecida, assim como inserindo os membros das comunidades como protagonistas desse processo e das atividades realizadas no território. Foi interessante perceber o envolvimento principalmente das crianças quilombolas no desenrolar das atividades; elas, como conhecedoras do processo, se tornavam protagonistas nas oficinas, compartilhando com os demais envolvidos os saberes de seu território. Nesse contexto de valorização da identidade, as crianças quilombolas constroem referências positivas em relação à sua história e sua origem.

A mudança de olhar sobre si próprias e sobre a comunidade também faz parte de um processo de construção. Recorremos ao fenômeno do *aquilombamento*, proposto por Beatriz Nascimento (1985), para descrever o caminho percorrido de reconexão com os laços que foram negativados pelo processo histórico da diáspora negra. Nessa trajetória, a comunidade, aos poucos, vai “encontrando o seu lugar de *comunidade quilombola*. Colocar-se neste lugar significa não apenas um posicionamento estratégico do ponto de vista socioeconômico, como também a aquisição de um ‘conforto existencial’ obtidos por aqueles que historicamente esconderam-se dos outros e de si mesmos” (DE BIASE, 2016, p. 126).

Gonzalez (1988) alerta para as especificidades da mulher negra nesse processo de construção da identidade. À luz de Beauvoir, “quando esta afirma que a gente não nasce mulher, mas se torna (costumo retomar essa linha de pensamento no sentido da questão racial: a gente nasce preta, mulata, parda marrom, roxinha, etc. mas tornar-se negra é uma conquista)” (GONZALES, 1988, p. 3). Da mesma forma, para Cardoso (2014, p. 973), o *tornar-se negra*:

anuncia um processo social de construção de identidades, de resistência política, pois reside na recusa de se deixar definir pelo olhar do outro e no rompimento com o embranquecimento; significa a autodefinição, a valorização e a recuperação da história e do legado cultural negro, traduzindo um posicionamento político de estar no mundo para exercer o papel de protagonista de um dever histórico comprometido com o enfrentamento do racismo.

A trajetória de organização política das comunidades faz parte desse processo em que o autorreconhecimento enquanto remanescentes de quilombos é o primeiro passo para a titulação do território. Voltar o olhar para a história de seus ancestrais como grandes aventureiros e desbravadores remonta à construção do território de liberdade, o qual Nascimento (1974, 1977) argumenta como sendo parte constituinte da história do povo negro. O quilombo, segundo a

autora, representou um marco na capacidade de resistência e organização da população negra e entendê-lo como parte dessa história abre novas perspectivas que não estão contempladas pela história oficial.

*Você vê que a nossa vida é espinhoso né... todos os lados a gente tá cercado, a gente tá num... só que assim, a gente tem algumas coisas boas né, aliás tem muitas coisas que são importantes né, tipo a fé, a crença no ser humano né, a **crença de que o mundo pode ser melhor**, e isso tudo pra nós é rosas, apesar desses espinhos que estão a nossa volta, que é o **preconceito, que é o racismo, que são os desafios do dia a dia**. Então a frase ali “No solo do quilombo também nascem rosas, apesar dos espinhos” simboliza isso, que a nossa **resistência, que a nossa sobrevivência** é uma rosa, muitas vezes começando a desabrochar ou desabrochada, mas é, a gente consegue visualizar, como uma coisa boa, apesar de toda negatividade a nossa volta. Aí ser quilombola eu respondo minha parte [...] Ser quilombola pra mim é vida. Poque cê sabe, trazendo reflexão do porquê da vida, porque nossos descendentes, quando tirados de nossos espaços de vida né, como coisa né, como objetos, e esses objetos **criaram vida própria**. Então pra mim ser quilombola é vida né, a **gente renasceu das dificuldades**.⁸³*

*Ser quilombo, assim, considerando o histórico né dos nossos antepassados que foram escravos que viveram toda a situação de desprezo de uma certa forma, então **hoje eu acho que a gente é vitorioso** né, é símbolo de perseverança, de luta né, então a gente num, eu, às vezes eu posso até dizer que eu, eu acho, eu sei que sou um pouco orgulhosa demais que eu acabo dizendo que nós somos fortes mesmo. Né. Porque nossa história, hoje a gente num passa, nem imagina a dificuldade que passaram lá nossos bisavós, então ao passar do tempo as coisas foram, foram melhorando né. Então **hoje não é tempo de baixar a cabeça pra ninguém** né, se lá trás há quantos anos eles foram capazes de enfrentar e mostrar para que vieram né, então não dá pra gente baixar cabeça hoje, porque a realidade também é outra né. Então às vezes tem um dizer que **o negro é metido, mas eu acho que a gente tem que ser um pouco mesmo**... né? Se não, se a gente... se abaixa um pouco a cabeça né, a gente fica por baixo né. Então quem muito abaixa diz que mostra a bunda né, então não vamos fazer isso não [risos]. Não vamos fazer isso não, se em outra vida, **nossos antepassados lutaram tanto, nos deram essa força**. Então somos fortes, vamos ser fortes. É isso aí.⁸⁴*

Ambos os depoimentos denotam a força da luta da comunidade, referindo-se a uma trajetória que não se iniciou no tempo de agora. Essa caminhada é uma continuidade histórica daqueles que há tempos abriram o caminho.

[...] as políticas públicas só vieram de 2003 para cá. Antes disso, presenciei sempre as mulheres no serviço da roça junto com seus maridos. Não poderia ser diferente. Na minha família, na família da minha mãe e de tantas outras

⁸³ Dona Nilce, liderança quilombola, em fala no acantonamento do projeto de extensão Saberes em Diálogo: Comunidade, Escola e Universidade na Construção da Educação Quilombola em Barra do Turvo-SP, em maio de 2019.

⁸⁴ Dona Marizaura, professora quilombola, em fala no acantonamento do projeto de extensão Saberes em Diálogo: Comunidade, Escola e Universidade na Construção da Educação Quilombola em Barra do Turvo-SP, em maio de 2019.

mulheres dentro dos quilombos, o nosso trabalho é o trabalho da roça, o trabalho da horta e de tantas outras coisas. (FRANÇA, 2020, p. 19)

As políticas públicas chegaram no ano de 2003, mas o movimento de mobilização e organização antecede essa data e se faz presente continuamente nas comunidades. As mulheres, responsáveis pela esfera de trabalho do *cuidado*, assim como pela articulação dos diferentes espaços comunitários, foram estruturantes para que a trajetória fosse e pudesse continuar sendo percorrida.

4.1 OS ESPAÇOS DE ATUAÇÃO DA MULHER – A CASA, OS QUINTAIS E A ROÇA

Como já apontamos, as relações de produção na organização do trabalho familiar estão ligadas às necessidades socialmente construídas pela família, tendo como base de organização as diferenças hierárquicas e de gênero no seio familiar. Sendo assim, homens e mulheres assumem diferentes funções como responsáveis pela manutenção da unidade familiar. Tais diferenciações na organização do trabalho se iniciam ainda na juventude, acarretando um descompasso futuro na inserção da mulher no trabalho agrícola.

Os espaços tradicionalmente considerados femininos na produção familiar – os quintais, os pomares, as pequenas criações e as hortas nos arredores das casas – são fundamentais para a reprodução e manutenção das famílias. As atividades que tradicionalmente são exercidas pelas mulheres são importantíssimas para a segurança alimentar e nutricional, para a geração de renda e economia de recursos – já que produzindo não ficam dependentes de comprar de terceiros – e para a conservação da biodiversidade.

Essa produção voltada para o autoconsumo é fundamental para a segurança alimentar e nutricional das famílias, assim como para a sociabilidade e transmissão de conhecimentos. Todavia tem-se uma crescente distorção em torno dessa produção, que desloca o lugar e o sentido da produção para o autoconsumo, com as transformações na agricultura sob os moldes da Revolução Verde, não somente com a especialização e a artificialização da agricultura, mas com um crescimento exponencial da sobrevalorização da produção para comercialização. Sob essa lógica mercantilista, as hortas, os quintais ao redor das casas e os pomares têm sido compreendidos, muitas vezes, como espaços não produtivos. Contudo é justamente nessas áreas que são garantidas a segurança alimentar, a autonomia e a reprodução familiar.

Nesses espaços tradicionalmente entendidos como femininos, estão presentes criações de pequenos animais, hortas com uma extensa diversidade de espécies e pomares, que além de proverem importante parcela da alimentação das famílias das comunidades quilombolas, são

também espaços essenciais para a conservação da agrossociobiodiversidade. Ali estão presentes inúmeras ervas, flores, frutas, legumes e verduras, uma infinidade de espécies que, além de garantirem às famílias uma alimentação saudável, considerando que não são utilizados agrotóxicos nesses plantios, são também espaços de cuidado, de produção e resgate de plantas medicinais e remédios caseiros. Os quintais das casas são também espaços de lazer, do brincar, do descobrir, nos quais as crianças experienciam a infância em contato pleno com a natureza, inicializando também a socialização camponesa por meio da colaboração e responsabilização dos pequenos afazeres domésticos (Figura 17 e Figura 18).



Figura 17 – Diversidade produção de um quintal; de um lado da criação de galinhas, tem-se a horta, e de outro, o pomar

Fonte: Arquivo pessoal, janeiro de 2020



Figura 18 – Diversidade produtiva presente no quintal
Fonte: Arquivo pessoal, janeiro de 2020



Figura 19 – Liz brincando nos quintais da pesquisa
Fonte: Arquivo pessoal, janeiro de 2020

Os arredores da casa são também espaços de encontro, de troca, de um universo que, como registrado por Pacheco (2009, p. 6), “cumpre função essencial de natureza social, ambiental, cultural e econômica”. Como apresentamos mais adiante, a partir da expansão e

maior apropriação do que se produz nesses espaços, as mulheres quilombolas das comunidades de Barra do Turvo têm conseguido aumentar as atividades geradoras de renda e, principalmente, se (re)afirmar enquanto agricultoras.

Entretanto, como mais uma das contradições inerentes à tradicional divisão sexual do trabalho, em que as atividades das mulheres muitas vezes são reconhecidas apenas no âmbito privado, é importante destacar a atuação significativa das quilombolas nesses espaços de representação masculina. Além de desempenharem o trabalho doméstico e de cuidados no seio das famílias, as mulheres quilombolas estão ativamente envolvidas também nos espaços tradicionalmente considerados masculinos – como é o caso das roças, em que participam de todo processo produtivo. Elas atuam na preparação para a coivara, no encoivramento, no plantio, na capina e na colheita, bem como desempenham um papel importante no trabalho pós-colheita, como no preparo da farinha.

Embora historicamente esse espaço, a roça, seja considerado de responsabilidade masculina, especialmente nos tempos de antigamente, quando a figura masculina se ausentava do espaço doméstico por semanas para adentrar a mata na coleta de palmito, são espaços contemplados também pelo trabalho das mulheres.

A mulher plantava arroz, plantava milho, plantava feijão, carpia, quebrava milho, colhia arroz. O serviço do homem era roçar: fazia a roça e então, depois que queimava, a mulher ia trabalhar. A mulher plantava a roça, se era para carpir, carpia; se era milho para quebrar, quebrava. Na casa a mulher trabalhava também: serviço de lavar a roupa, costurar, cozinhar... Esse era o serviço da mulher em casa. (QUEIROZ, 2006, p. 44)

Da mesma forma, como veremos adiante, existe nos espaços tradicionalmente considerados femininos a colaboração do homem para determinadas atividades, como o carpir, por exemplo. Ou seja, tem-se uma construção de relação no espaço de atividades de colaboração: espaços de trabalho tradicionalmente considerados das mulheres que contam com a atuação do homem e vice-versa, conforme o exemplo do registro anterior. Ainda que o espaço físico pudesse ser pensado como de domínio de um gênero específico, está pautado por uma relação de complementariedade, em que a *ajuda* de um viabilizará o trabalho do outro (WOORTMANN, E., 1992).

Quando visitamos as propriedades, muito ouvimos sobre o *ciúme*⁸⁵ que as mulheres demonstram por suas hortas. Em cinco das casas que visitamos para conversar e conhecer a propriedade, as cinco mulheres responsáveis pela família apontaram uma questão que viam

⁸⁵ Palavra utilizada pelo marido de uma de nossas interlocutoras ao referir-se à horta da propriedade do casal.

como um *problema* presente no seu cotidiano: os maridos “*roçarem e acabar com suas plantas*”. Enquanto as mulheres iam apresentando sua produção, contando sobre as hortas, o que cultivavam, para o que cada espécie servia, elas também relatavam que os maridos, por diversas vezes, iam roçar as hortas e acabavam matando suas mudinhas por não conhecerem nada das espécies ali presentes.

Chama nossa atenção a potência presente nesses espaços, com a mulher enquanto protagonista e detentora de conhecimentos desse universo feminino, mas também em que o homem não está excluído, em que estão contidas muitas das plantas que são utilizadas como remédio para as mais diversas doenças e no cuidado cotidiano com a família. Uma esfera contemplada por um vasto acervo de saberes e conhecimentos que são transmitidos de uma geração para outra, que promovem trocas entre os grupos de mulheres, relacionados com o trabalho de cuidado que elas assumem na família, e em que, quando o homem chega, acontece, por vezes, de “*estragá as coisas, não conhecem as ervas e roçam tudo*”.



Figura 20 – Dona Nilce, Dona Izaldite e Liz. Nesse momento, Dona Nilce estava escolhendo mudas da horta de Dona Izaldite para replantar em sua casa depois que seu marido capinou e *matou* suas ervas

Fonte: Arquivo pessoal, janeiro de 2020

Esses espaços representam a afirmação do conhecimento feminino; neles as mulheres são as principais detentoras do saber sobre o que fazer, onde intervir e como manejar. Em uma de nossas visitas, estávamos acompanhadas de nossa interlocutora e de seu marido, ambos nos apresentando a propriedade. Ao nos mostrar a horta, ela relata que “*é mais é eu que cuido aí*”. Quando perguntamos se o marido não gostava muito de mexer na horta, ele mesmo nos respondeu “*aí eu não mexo não*”, “*que ela tem ciúmes da horta*”, em meio a muitas gargalhadas dos dois. Continuando nossa visita, ela nos relatou que:

*ele não gosta de carpir em chão baixo, que diz que fica com dor nas costas, dor não sei aonde aí. E então ele gosta de carpir em lugar onde é meio empinadinho [...]. É, a gente planta as coisas e a pessoa que não é bem prática na carpida aí vai lá e corta, então é isso. Aí a horta é mais é eu.*⁸⁶

A relação de intimidade e afeto que a palavra ciúme revela junto à afirmação de que “*horta é mais é eu*” nos instiga a pensar na relação que é estabelecida nessa esfera. “*É mais eu*” aponta, novamente, para a presença de atuação masculina no espaço de domínio feminino, podendo ser sugerida uma espécie de “inversão de poder”, ou seja, nesse espaço é a mulher quem exerce sua autoridade.

Esse casal nos relatou que é costume irem juntos para as roças, nas quais também existe uma divisão do que cada um faz. Enquanto o marido tem o costume de preparar o roçado e as queimadas, ela se dedica a outras partes. “*Ele que roça, que fazia a roça de queimada. Eu ajudava a plantar, a dar palpite depois, mas quem fazia era ele*”⁸⁷. Novamente notamos uma divisão das tarefas e responsabilidades a serem realizadas por cada membro. Buscando tentar compreender melhor o significado do trabalho que ela realizava nesse espaço considerado tradicionalmente masculino, questionamos se ali ela ajudava seu marido ou trabalhava. Respondeu-nos rindo, contando que *trabalhava* mais no bananal, nas roças *ajudava*, “*roça é trabalho do homem, não participo, não roço capoeira, aí não ajudo*”.

Como já argumentamos, muito do trabalho que a mulher realiza é considerado ajuda, todavia não podemos restringir a análise com categorias pré-definidas, ainda que não possamos negar que ouvir a palavra *ajuda*, em um primeiro momento, nos provocou certo desconforto, reconhecido posteriormente como um incômodo baseado num sentimento carregado por pressuposições das quais, enquanto investigadoras, era mais do que necessário que nos despíssemos. Durante as visitas de campo, também nas análises posteriores, fizemos um grande

⁸⁶ Conversa com uma das mulheres da geração mais velha da comunidade Terra Seca, uma das primeiras a participarem do grupo de comercialização, em janeiro de 2020.

⁸⁷ Conversa com uma das mulheres da geração mais velha da comunidade Terra Seca, uma das primeiras a participarem do grupo de comercialização, em janeiro de 2020.

esforço para ter esse cuidado, uma vez que a proposta de trabalho era justamente buscar compreender quais eram as percepções sobre o ser mulher quilombola, e estava aí incluído nos debruçarmos sobre o significado dessa relação de divisão das tarefas no seio familiar.

No espaço da roça, tradicionalmente masculino, sua atuação era de *ajuda* – uma espécie de segundo plano, já que ali o seu marido era o protagonista da história. Em nossa conversa, nossa interlocutora nos relatou que a localização de sua roça era próxima, entretanto, quando observamos da estrada de sua propriedade, percebemos que não era tão perto como descrito. Lá cultivam-se mandioca, banana, cana e batata, e ela nos contou que não vai todo dia. Continuando a visita para o quintal de sua casa, relatou que “*aqui é mais limpeza porque é só fruteira, mais a parte que tem aqui, café*”. Interessante percebermos o advérbio utilizado, *só*, parecendo que seria algo muito simples: “*aqui é só fruteira e café, então, é só dar uma roçadinha por baixo e tá bom né. Agora lá pra cima já é mais difícil, tem que carpir de enxada*”.

Em sua pesquisa, Telles (2018, p. 119) registrou um relato semelhante ao perguntar sobre o trabalho de sua interlocutora na roça do marido, “*Não [...] que nem esse alface, essas coisa, eu fui ajudá plantá né? (...) alface, pimenta Cambuci [...] Eu vô... tem que ajuda a limpá, né? Carpi... né? Daí essas coisa quase eu nem marco na caderneta*”⁸⁸. Por meio do registro, podemos perceber que a mulher trabalha na área, contudo, novamente, como o espaço em questão é considerado de responsabilidade do marido, ela se refere à sua atuação como *ajuda*. É importante notarmos nesse caso que a interlocutora indicou que não anotava em sua CA o trabalho realizado na produção de responsabilidade do marido. Tal fato nos revela como a percepção de *ajuda*, nesse caso, pode ocultar o trabalho realizado. Ela não anota na CA por este não constar necessariamente como um trabalho que poderá ser contabilizado financeiramente depois. Todavia, ainda que não entre no cálculo monetário, horas e esforços de trabalho foram despendidos para sua realização.

Em uma de nossas visitas de campo, no dia de nossa chegada, resolvemos passar na casa de uma de nossas interlocutoras – a que nos relatou sobre o *ciúme* – para fazer uma visita e combinar um dia para nossa conversa. Já eram quase cinco da tarde quando chegamos e ela estava com uma enxada na mão carpindo ao redor de casa, segundo ela, para evitar a chegada das cobras. Como era de costume, ela queria nos receber com café, mas como estava ocupada, seguimos a conversa ali mesmo no seu quintal, em pé. Contou-nos que passou o dia carpindo aquele espaço, que não é pequeno, como se não houvesse um enorme dispêndio de energia para

⁸⁸ A interlocutora se refere ao instrumento da Caderneta Agroecológica (CA), metodologia desenvolvida pelo Centro de Tecnologias Alternativas da Zona da Mata (CTA-ZM) com a proposta de visibilizar o trabalho da produção agroecológica das mulheres agricultoras.

realizar tal tarefa.

Quando retornamos ao seu relato anterior, temos que a sua percepção acerca do trabalho necessário na roça “*já é mais difícil, tem que carpir de enxada*”. Essa correlação do trabalho na roça ser *mais difícil*, enquanto o realizado nos espaços próximos da casa, sob sua responsabilidade, serem *só* mais algumas tarefas, nos traz alguns indícios sobre a compreensão do trabalho feito pela mulher. Por mais que exista a questão da declividade presente nos morros, que eleva o nível de dificuldade das tarefas, devemos estar atentos para não nos contentarmos somente com essa explanação, uma vez que existem também espaços próximos às casas, tradicionalmente sob responsabilidade da mulher, também com essas características.

Essa leitura nos remete aos estudos de Paulilo (1987) sobre a caracterização do trabalho desempenhado pela mulher, que independentemente da tarefa realizada ou da força despendida possuía um significado inferior. Em seu artigo “O peso do trabalho leve”, a autora argumenta sobre a designação de um trabalho ser caracterizado como “leve” ou não em função de quem o realiza. “Como se vê, ‘trabalho leve’ não significa trabalho agradável, desnecessário ou pouco exigente em termos de tempo ou esforço. Pode ser estafante, moroso, ou mesmo nocivo à saúde – mas é ‘leve’ se pode ser realizado por mulheres e crianças” (PAULILO, 1987, p. 70). Partilha-se, então, de uma percepção de que as tarefas realizadas nos espaços tradicionalmente femininos são mais *fáceis*, ainda que algumas sejam as mesmas realizadas nos espaços mais distantes da casa, como a produção de alface e pimenta, por exemplo. Em contrapartida, *pesado* é o trabalho da roça, masculino, mas não o feminino, que ajuda a carpir, a plantar e na colheita. Para Paulilo (1987, p. 70), esse valor diferenciado conferido ao trabalho feminino na agricultura decorre da “valorização social do homem enquanto ‘chefe de família’, responsável pela reprodução de seus ‘dependentes’”, que tem como base a naturalização dos papéis de gênero.

Ainda em relação ao *peso* do trabalho, já presenciamos outra situação em que a mulher afirmou não trabalhar, enquanto de fato era ela a responsável por esses espaços. Nesse caso, uma das integrantes da comunidade era a responsável pelo cuidado com os filhos, o trabalho doméstico e o espaço ao redor de sua casa, no qual havia horta, galinheiro e criação de bovinos. Em nossos diálogos, sempre acompanhados por seus filhos pequenos, ela nos relatou sua rotina exaustiva, que demandava diferentes estratégias e funções para gerir as distintas esferas da unidade familiar. Seu marido, entretanto, atuava no mercado de trabalho formal, no posto de combustível na rodovia. Pudemos inferir em nossas análises que ainda que ela fosse a responsável pelo trabalho anteriormente descrito, na sua percepção, a atividade considerada como trabalho era somente a de seu marido.

Em registro realizado por Telles (2018, p. 116), uma integrante da comunidade Terra Seca relatou que seu marido também atuava no mercado formal, podendo, na agricultura, “‘ajudar’ mais no final de semana, pois trabalha numa loja de móveis na cidade”.

É mais é eu também. Eu cuido das duas hortas. Cuido prá lá... aqui! Aqui! Daí ele fala que é a horta é dele, né? Só que daí como ele trabaia na cidade, né? Ele não tem muito tempo de mexê. Quem cuida, aí, é sempre eu que mexo [...] sempre é eu que mexo! [...] Aqui é.. diz que é... que é a minha horta, né? (risos) A lá é a dele... daí a minha horta é aqui (risos) [...] quase não dá muito certo, porque tudo é eu que mexo... tudo é igual!

Segundo a pesquisadora, na percepção da mulher, a principal fonte de renda da casa é a remuneração de seu marido. Em ambos os casos, a compreensão de trabalho concebida por elas é aquele que pode ser remunerado. Essa perspectiva revela uma visão restrita do valor laboral, baseada unicamente na sua capacidade de gerar renda. Dessa forma, o trabalho não remunerado realizado pelas mulheres, como as tarefas domésticas e de cuidados, deixa de ser reconhecido como legítimo e, ainda que elas sejam as responsáveis pelas demandas da unidade familiar, é considerado trabalho somente aquele que é remunerado.

Existe em nossa sociedade uma separação entre as esferas da produção e *reprodução* que, segundo Faria (2014), organiza a economia hegemônica capitalista e patriarcal por meio da hierarquização dos trabalhos. A Economia Feminista vem não somente para questionar essa hierarquização dos trabalhos, mas também dar visibilidade a toda uma área de exploração que é entendida, no pensamento econômico hegemônico, como de fora das relações econômicas. O trabalho que a mulher desenvolve no espaço doméstico é fundamental para que ocorra o bom funcionamento da dinâmica de reprodução da unidade familiar. Portanto, a Economia Feminista busca desvendar a relação que a economia capitalista possui com os trabalhos que são compreendidos como externos à esfera econômica – o doméstico e o de cuidados –, ou seja, do trabalhador estar em plenas condições de sair para atuar no mercado formal, uma vez que a produção capitalista sempre tem se apresentado como um processo autossuficiente. Isso significa que, mais do que invisibilizar aquela esfera de trabalho, a economia capitalista encobre a relação que com ela possui. Sob tal perspectiva, Carrasco Bengoa (2003, p. 12) defende que:

a centralidade da produção mercantil como objetivo econômico básico, a dependência do salário [...] e a cultura masculina do trabalho têm contribuído para obscurecer a relevância dos processos de sustentabilidade social e humana, tornando difícil a compreensão das interconexões e interdependências que mantém com a produção capitalista.

Em vista disso, existe também no pensamento econômico atualmente hegemônico certo *silêncio conceitual* sobre o sentido e o valor econômico do trabalho feito pelas mulheres e sua

articulação com os processos de geração da riqueza, tanto na escala familiar quanto no conjunto da sociedade (ARTICULAÇÃO NACIONAL DE AGROECOLOGIA [ANA], 2017), o que colabora com a compreensão do trabalho doméstico e de cuidados como alheios à esfera econômica. Como argumenta Pacheco (2009), para a economia dominante, a reprodução humana como processo social nunca foi considerada, aparecendo sempre como uma externalidade do sistema econômico.

O capitalismo separou o espaço reprodutivo da produção e passou a designar somente as atividades geradoras de valor econômico como trabalho, engendrando a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo (FEDERICI, 2019). Todavia pensar a divisão do trabalho nas comunidades sem relativizar ou considerar as características histórico-culturais e sua organização social levaria-nos a cair em armadilhas contraditórias.

Buscar separar o trabalho doméstico do trabalho produtivo no cotidiano das mulheres nas comunidades não é algo simples, tampouco com sentido de ser feito em nosso entendimento. No contexto do trabalho familiar, os espaços e tempos são muito próximos, quando não são os mesmos. O exemplo de Paulilo (2004) ilustra muito bem a não separação desses espaços, “quando a mulher faz o queijo, por exemplo, pode fazê-lo para comer ou vender”. Isso também é válido para nossas interlocutoras, que criam galinhas em seus quintais e possuem uma imensa variedade de produção de hortaliças, e o fazem para consumo de sua família, mas também para comercializar. Sendo assim, não poderíamos restringir o espaço estritamente como doméstico ou reprodutivo, pois ambos estão intimamente inter-relacionados na unidade familiar, funcionando de forma dialética e interdependente.

Entretanto, outro importante ponto observado é o fato de que, assim como as mulheres não estão restritas à esfera doméstica, os homens também atuam nesse espaço da casa e do quintal, embora com designações diferentes para as atividades que ambos realizam. Quando o homem atua consertando uma cerca ou capinando o pomar – mas não na horta, por exemplo –, o nome designado é trabalho. Por outro lado, quando a mulher realiza a colheita da horta ou cuida dos filhos, não é trabalho, mas sim ajuda.

Em conversas com uma de nossas interlocutoras, integrante da RAMA, ela reconhece a conquista das mulheres na construção do espaço do grupo exclusivamente feminino. Entretanto, é interessante notar, como ela nos afirma, diferentemente de outras integrantes do grupo, que *“o grupo das mulher que ta aí, é só o nome que é grupo de mulher, mas os homens trabalham a mesma coisa pra ajudar as mulher. Ninguém que é mulher faz as coisas sozinha, os homens tão ajudando, porque as mulher só não dão conta”*. Comentamos sobre sua fala, dizendo que outras mulheres afirmavam ser possível *“a mulher dar conta”*, quando me respondeu, sorrindo,

“*não dá, boba. Tem vez que tem que ir buscar banana no mato, pra carregar, é muito serviço [...] agora pra reunião é só as mulher*”⁸⁹.

Diferente é o depoimento de outras mulheres que contam que vão sozinhas para as roças, seja por motivos de doença do marido, seja porque este afirma “*não saber*” – em tom irônico. Neste último caso, estávamos conversando com uma mulher, mãe de dois filhos, que realiza o serviço na propriedade ao lado dos filhos. Conta que hoje ela tira apenas leite, que comercializa para um atravessador, por não ter força de trabalho para a roça e não ter onde comercializar. Em suas palavras: “*antes ainda vendia coisa de lá, que hoje é só pro sustento*”. Ela apresentou o desejo de poder voltar a vender as coisas que hoje produz apenas para o consumo e finalizar a produção leiteira, que exige acompanhamento constante e considera muito trabalhosa. Atualmente, trabalha na pecuária leiteira junto com os filhos, os quais têm planos de deixar a área rural, preocupação maior da mãe.

Nas diferentes comunidades, algumas das famílias são chefiadas por mulheres⁹⁰ e, nesses casos, são elas as principais responsáveis por todo o trabalho, tanto na esfera produtiva quanto na reprodutiva – pensando a lógica da divisão sexual do trabalho. Em visita de campo a uma dessas propriedades em que a matriarca é a responsável pela família, a senhora nos apresentou o local com toda sua extensão coberta por alguma produção – uma diversidade de árvores frutíferas, criação de porcos e galinhas, plantação de arroz, feijão, mostarda, mandioca, taioba, cana e mais uma variedade de cultivos. Ela tem orgulho em se afirmar como agricultora responsável por toda a propriedade, assim como pelo fato de que quase tudo que consome vem de sua produção.

Na pesquisa-ação realizada com os jovens das comunidades de Barra do Turvo, Hillenkamp e Lobo (2019) identificaram uma maior inserção masculina na atividade agrícola, principalmente quando se trata de trabalho remunerado. Enquanto de um lado, desde mais novos, os meninos “participam das atividades de suas famílias, às vezes recebem um pedaço de terra ou animais, e são contratados por vizinhos ou fazendeiros para fazer trabalhos que podem se tornar regulares” (HILLENKAMP; LOBO, 2019, p. 13), de outro, as meninas, quando envolvidas no trabalho agrícola, ficam junto de suas mães no trabalho tipicamente feminino.

No que se refere à reprodução da divisão sexual do trabalho, a mulher arca com a responsabilidade do trabalho doméstico e de cuidado desde jovem, o que também afeta sua inserção na atividade agrícola, enquanto os homens ficam “*liberados*” de tais responsabilidades.

⁸⁹ Conversa com uma das mulheres da geração mais velha da comunidade Terra Seca, uma das primeiras a participarem do grupo de comercialização, em janeiro de 2020.

⁹⁰ Com ausência da figura do patriarca.

Mesmo quando trabalham faxinando residências na própria comunidade, é comum que as meninas não recebam o valor inteiro da diária, uma vez que esse trabalho é compreendido como uma “ajuda”. As autoras identificaram também a inatividade entre algumas garotas, “alguns casos em que elas simplesmente não fazem nada: dormem à tarde”, no contraturno escolar, em função da “falta de oportunidade”, conforme relatado pelas próprias jovens. Ainda que essas jovens não tenham oportunidades de vínculo empregatício, não é por tal razão que, a nosso ver, estariam *inativas*, uma vez que estão atuantes no trabalho doméstico e de cuidados, e ainda que não seja constantemente, muitas delas apoiam suas mães no trabalho agrícola e/ou prestam serviços fazendo *bicos*.

As diferenças entre homens e mulheres construídas desde cedo no seio da organização familiar e das comunidades, segundo as autoras, resultam “numa menor participação das mulheres no trabalho agrícola remunerado e, em alguns casos, num menor domínio de técnicas e conhecimentos específicos e menor legitimidade para ter acesso à terra” (HILLENKAMP; LOBO, 2019, p. 13). A nosso ver, ainda que desde cedo exista uma menor tendência de inserção das mulheres no trabalho agrícola remunerado, principalmente em função de estarem em posição de assumir as responsabilidades das esferas doméstica e de cuidados, nem por isso as mulheres deixaram de assumir importantes funções na atividade agrícola, a exemplo do protagonismo feminino na associação agrofloresteira, assim como a organização da rede de grupo de comercialização, que segue em vias de expansão.

Construído no imaginário social como o verdadeiro produtor rural, o homem é frequentemente retratado como o protagonista da vida rural e para ele parece existir uma trajetória natural no campo, apesar das dificuldades do setor agrícola. Por outro lado, para as mulheres, o espaço no campo ainda está sendo conquistado. No próximo capítulo aprofundamos um pouco mais a inserção da mulher no mercado agrícola e como essas conquistas vêm sendo percebidas pelas mulheres quilombolas de Barra do Turvo.

Telles (2018) analisou o reflexo da divisão sexual do trabalho na divisão das tarefas na unidade familiar a partir do exemplo da dificuldade das mulheres no uso da motosserra, uma vez que esse tipo de habilidade, de modo geral, é desenvolvida pelos homens, ficando então sob responsabilidade deles a poda das espécies arbóreas. Contudo as mulheres também são detentoras de técnicas e conhecimentos específicos, tais como a diversidade e múltiplos usos das plantas medicinais, o cultivo de diferentes espécies combinadas e o plantio em pequenos espaços, entre tantos outros que podem, por vezes, acabar sendo subvalorizados em detrimento de outros conhecimentos considerados mais “técnicos” ou socialmente mais valorizados. No que se refere à organização da produção familiar, é possível dizer que muitas vezes é

reproduzida a lógica patriarcal da sociedade capitalista. A contribuição financeira das mulheres muitas vezes é ocultada em relações que não necessariamente são pautadas pelo dinheiro, como as trocas, as doações e a produção para o autoconsumo.

Nessa perspectiva, poder retirar praticamente toda a alimentação para o consumo da família do seu quintal, sem depender de relações monetárias para alimentar-se adequadamente, é uma autonomia que transcende o aspecto financeiro. Permite também a reprodução das trocas e a dimensão que isso significa na comunidade, assim como o uso de plantas medicinais que, em muitos casos, têm mais validade para as comunidades do que a medicina convencional. Esses aspectos fazem parte de uma dimensão simbólica que não é passível de ser mensurada financeiramente, tampouco necessária de se monetizar. As trocas e a produção para o autoconsumo são atividades realizadas pelas mulheres que propiciam uma maior autonomia às comunidades, mas que muitas vezes não têm o significado econômico reconhecido.

Segundo Pacheco (2002), historicamente as mulheres adquiriram um vasto saber dos sistemas agroecológicos, assegurando por meio de sua atividade produtiva as bases para a segurança alimentar. Sendo assim, para a autora, o tema da alimentação, sob diferentes denominações como segurança alimentar, alimentação saudável e diversificação da produção, “figura nas distintas estratégias das mulheres e se relaciona à saúde humana e do meio ambiente” (PACHECO, 2002, p. 20).

A mulher, ao cuidar da horta, dos animais, do pomar, da casa, da alimentação, da família, tem uma relação cotidiana muito mais estreita com a natureza. Ela possui a consciência da necessidade daquele meio, de aquele espaço continuar proporcionando a reprodução de sua família e da comunidade. Nesse sentido, é importante ressaltar que tais preocupações são fruto também de uma construção social, para que não nos limitemos a uma perspectiva essencialista, uma vez que as mulheres se tornam mulheres por meio de um processo de construção social. Sendo assim, cabe salientar que a atuação feminina na preservação ambiental não pode ser reduzida a estereótipos ou ideias simplistas sobre uma conexão inata entre feminilidade e natureza. Ao contrário, as mulheres têm um conhecimento profundo e prático sobre as interações entre as pessoas e o ambiente ao seu redor, resultado de sua experiência cotidiana e de suas responsabilidades específicas dentro das comunidades. Portanto, sua consciência sobre o meio e a necessidade de cuidar e preservar o ambiente está mais relacionada com as suas condições de sobrevivência do que com a suposta ligação essencialista da feminilidade com a natureza.

É justamente essa desvalorização histórica das mulheres na agricultura voltada para a alimentação da família, em contraste à ênfase dada às culturas comerciais, que vem se transformando e ganhando estatuto político. Por meio da rede do grupo de mulheres de Barra do Turvo – importante ferramenta de transformação política e social não somente para as mulheres, mas para as comunidades como um todo –, as mulheres têm reivindicado o estatuto político do papel que ocupam nas famílias e nas comunidades, desafiando concepções tradicionais e reafirmando sua importância na segurança alimentar, na preservação de saberes e na manutenção do modo de vida tradicional.

4.2 ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIAS E RESILIÊNCIAS

A partir de 2011, por meio das associações, as famílias quilombolas passaram a acessar o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) do governo federal. Criado em 2003 como uma das políticas estruturantes do Programa Fome Zero, por meio do PAA os alimentos podem ser adquiridos diretamente dos produtores, com dispensa de licitação, para serem doados a instituições e pessoas em situações de insegurança alimentar e nutricional ou destinados a estoques públicos (SILIPRANDI; CINTRÃO, 2011). A inserção das famílias quilombolas no PAA desempenha um papel significativo não somente para a permanência de muitas famílias na comunidade, mas também para o fortalecimento da identidade quilombola.

No levantamento de campo realizado em sua pesquisa, Katia Santos (2015) identificou o PAA como uma das principais fontes de renda das famílias quilombolas. A oportunidade de escoamento da produção de forma mais segura e estável estimulou homens e mulheres a voltarem para a produção agrícola e aumentarem o cultivo dos produtos a serem comercializados. A venda da produção agrícola de hortas e roças tradicionais – com o uso da roça de coivara – corroborou o fortalecimento da identidade quilombola, assim como contribuiu para a diversificação da produção alimentar, melhorando a renda e o consumo das famílias. Segundo Telles (2018), no PAA as famílias conseguiam oferecer quase tudo que produziam, sem limitações de quantidade, apenas com exceção da banana.

*Ah, vai tudo! PAA não perde nada [...] Abóbora, banana, daí pra cima tudo vai. Sem quantia, né? Abóbora e banana agora diminuiu, o máximo é três caixa, quatro por semana [...] por pessoa. Mas as outras coisa cê pode encher mesmo a beira da estrada.*⁹¹

⁹¹ Dona Marielle (nome fictício), liderança quilombola, em entrevista para a dissertação de Telles (2018, p. 155).

Eu vendo po PA. Po PA⁹² eu vendo tudo, né? Mandioca, vendo taiá, banana, se a gente tivé verdura ele... até cebolinha se a gente tive ele vende... de tudo... o PA pega de tudo. A pena que tão falano que ano que vem num vai tê PA.⁹³

As políticas de incentivo à agricultura familiar fomentam a produção para o autoconsumo, além de importante fonte de renda, favorecendo a segurança alimentar não somente entre as famílias quilombolas, mas garantindo alimentos de qualidade a pessoas em situações de vulnerabilidade. A oportunidade de se tornar fornecedora de alimentos saudáveis para as compras governamentais é compreendida pelas comunidades como uma grande contribuição – aquilo que já praticam em seu território – e uma possibilidade de visibilidade desse trabalho feito pelas famílias.

Para nós enquanto comunidade, esse foi o primeiro programa que veio dar dignidade às comunidades, nos colocou no processo da produção do alimento e da comercialização e nos deu visibilidade. [...] Nós produzimos o nosso alimento para nossa autossustentação e tendo certeza de que ele está fortalecendo também instituições públicas e não públicas que dependem de assistência. Para nós, é um orgulho imenso saber que o nosso alimento está ajudando a salvar vidas. Não adianta produzir o alimento e colocá-lo no mercado se ele não tiver saúde. Os produtos da agricultura familiar têm esse sentido, porque nós produzimos saúde. Nas comunidades quilombolas, toda a nossa produção é agroecológica. É comida de verdade que vai para a mesa das pessoas que consomem esse alimento. (PONTES, 2020, p. 30)

O programa teve fundamental importância econômica e social para as famílias quilombolas e é ainda maior quando pensamos na autonomia das mulheres, uma vez que estimula a produção diversificada por elas já protagonizada. Para Nilce Pontes (2020), liderança quilombola de Barra do Turvo, foram as mulheres que ajudaram a fortalecer o PAA com a produção, no entorno das casas, de hortaliças e verduras.

Telles (2018) destacou o fato de que o PAA não impõe restrições quanto ao modelo de plantio, podendo ser orgânico ou convencional, fortalecendo todo tipo de produção na comunidade por ela estudada, inclusive aquelas com agrotóxicos. Dessa forma, a autora indicou que, apesar de o PAA ter sido um instrumento para construção de maior autonomia no âmbito familiar, também reforçou tensionamentos existentes nas relações intrafamiliares acerca dos modelos de produção praticados pelos diferentes membros. Embora os homens tenham tido alternativa de escoamento da produção da roça de coivara, a autora citou o caso de uma agricultora que sofreu restrição com a regra da Cooperafloresta acerca do uso do fogo pela família, em função de o marido ter usado a roça de coivara para o plantio a ser

⁹² PA é forma como as mulheres se referem ao PAA.

⁹³ Dona Vanda (nome fictício), liderança quilombola, em entrevista para a dissertação de Telles (2018, p. 155).

comercializado para o PAA.

A produção voltada para o autoconsumo, no geral, como dito anteriormente, está identificada como sendo de responsabilidade da mulher e costuma ter “pouco ou nenhum acesso ao mercado, sendo o excedente trocado ou oferecido a vizinhos e parentes, ou simplesmente ‘perdido’” (SILIPRANDI; CINTRÃO, 2011, p. 20). Dessa forma, por meio do PAA é viabilizada a criação de um mercado institucional desses produtos tradicionalmente vinculados à esfera feminina. Embora alguns já fossem comercializados, como hortaliças, aves, ovos e frutas, essas vendas eram realizadas em menor escala e com maior dificuldade. Além disso, o programa permitiu que as mulheres identificassem novos produtos passíveis de venda e resgatassem produções que vinham sendo deixadas de ser cultivadas (SILIPRANDI; CINTRÃO, 2011).

Vanessa de França, da comunidade quilombola de São Pedro, também no Vale do Ribeira, ao refletir sobre as políticas acessadas pelas comunidades quilombolas, pontua a forte presença da mulher no trabalho agrícola e o retorno financeiro desse trabalho, que possibilita uma maior autonomia financeira à mulher ao acessar os recursos oriundos do programa.

A participação nas políticas públicas, como o PAA e o PNAE, nos dá uma liberdade. A gente faz todo o serviço: serviço da horta, tirar nossas verduras da horta, nosso trabalho com nossos maridos, ajudar nossos maridos a cortar banana. A gente também está lá no trabalho pesado junto com nossos maridos. Isso reverte na questão do que nos dá autonomia. Quando aquele dinheiro chega dentro de casa, não vai só para mão do homem, vai também para a mão da mulher. E isso gera o quê? Gera mais autonomia para a mulher, porque a gente fala, a gente tem o nosso dinheirinho, o nosso ganho. A gente não precisa ficar pedindo nada para o nosso marido. A gente vive dentro das comunidades e vê ainda a dificuldade de as mulheres terem seu próprio ganho. Então, essas políticas públicas nos ajudam muito a nossa autonomia financeira. Quando não tem autonomia financeira, a gente se vê parada, não vai para frente. Querendo ou não, muitas e muitas se sentem envergonhadas de ficar toda hora tendo que ficar pedindo dinheiro para o esposo. A política pública ajudou muito as mulheres, e estaria ajudando mais se não tivesse diminuído drasticamente. (FRANÇA, 2020, p. 17)

O corte do PAA, ocorrido há cerca de cinco anos, fez com que muitos agricultores e agricultoras buscassem outras fontes de geração de renda, indo a maior parte buscar empregos na cidade, nas redes de postos da rodovia, assim como no órgão responsável pela concessão da Rodovia Régis Bittencourt. Por serem empregos relativamente próximos às comunidades, continuaram morando em suas casas, mas tal mudança ocasionou um forte declínio na produção das roças. Quando conversamos com as famílias, os homens são a maioria das pessoas que saíram para trabalhar fora, e externalizaram o desejo de voltar a mexer com a terra e plantar suas roças, na esperança e aguardo de retorno do programa.

As mulheres, principalmente aquelas que não estavam associadas à Cooperafloresta e ao grupo de comercialização, relataram que, com o corte do PAA, estavam se organizando a partir de outras estratégias para a geração de renda, como o retorno da venda porta a porta, prestação de serviços e algumas até mesmo reduzindo o investimento nas hortas para o desenvolvimento de outras atividades, conforme identificado por Telles (2018). Sob esse viés, a autora chamou atenção para a flexibilidade e o dinamismo das mulheres para se ajustarem à conjuntura e às dificuldades econômicas na medida em que o contexto vai sofrendo alterações.

[...] Só ter uma venda boa... igual, por exemplo, quando chegou o grupo das mulher eu tinha parado de ir pra roça. Eu tava só no salgado, aí só colhia assim pro PAA. Chegou laranja, colhia laranja, limão, é... banana, só colhia assim. Daí, quando chegou o projeto das mulher que deu pra vender, daí eu fui pra roça de novo, foi a época que plantei o repolho, plantei, plantei repolho, plantei couve, plantei mandiocal enorme, plantamo feijão. Depois que chegou o projeto das mulher, a colheita de feijão meu do ano passado deu... colhi... saco de feijão. Saco de 60 kg. Aí vendi, vendi toda parte por aí, daí foi fraqueano o negócio das mulher, daí fomo fraqueano o negócio também na roça, porque... mas, é assim, se a gente vê que vai, vai sair venda boa, que tem projeto, a gente... desmancha praquela lado. Daí eu parei de vender salgado nessa época. [...] Porque daí compensa, né? Ocê vai pra roça, ocê trabalha o dia inteiro, ce não tá gastando nada de mercado, né? O salgado dá dinheiro, mas ocê tem que investir, pra tirar aquilo ali, pra pagar aquilo lá de volta, né? Daí... sem projeto pra vender ocê...⁹⁴

O relato da agricultora ilustra esse dinamismo presente na vida das quilombolas, “quando chegou o projeto das mulher que deu pra vender, daí eu fui pra roça de novo”. O grupo de comercialização foi uma nova alternativa de escoamento da produção que possibilitou o retorno feminino para o trabalho agrícola. Por meio do depoimento anterior, visualizamos que a interlocutora atuava até então na produção de salgados, quando vislumbrou a oportunidade de retorno à atividade agrícola, diversificando sua produção. Da mesma forma, conseguimos apreender como cada uma das atividades demanda determinado tempo, esforço e recurso, “ocê vai pra roça, ocê trabalha o dia inteiro”, mas não demanda determinado investimento financeiro inicial, “não tá gastando nada de mercado”, diferentemente da outra atividade, que até “dá dinheiro, mas ocê tem que investir”.

Às vezes mesclando as atividades, outros momentos se dedicando ao que conseguem projetar como maior possibilidade de estabilidade financeira, as mulheres sempre estão inserindo nesse “cálculo” a possibilidade de prover alimentação de qualidade e bem-estar para sua família. Dessa forma, estão presentes na vida delas um dinamismo e uma constante

⁹⁴ Dona Marielle (nome fictício), liderança quilombola, em entrevista para a dissertação de Telles (2018, p. 143).

flexibilidade para se ajustarem às situações da rotina e da conjuntura econômica do momento.

Em algumas situações, quando o mercado não está bom, se concentram na produção para o autoconsumo, pois, assim, deixam de gastar com alimentação. Podem lançar mão de estratégias de venda direta de porta em porta, troca com vizinhos e familiares ou outras formas que lhes seja possível naquele dado momento. No entanto, é importante enfatizar que essa capacidade adaptativa também implica em sacrifícios para as agricultoras e, especialmente, para as famílias que dispõem de menos recursos financeiros. (TELLES, 2018, p. 144)

A *capacidade adaptativa* da qual a autora fala também demanda tempo e esforços das mulheres. Nos tempos de escassez, elas são as mais afetadas. São o tempo e o trabalho delas que são flexibilizados conforme a necessidade familiar. É o caso, por exemplo, como citado por Telles (2018), da substituição do gás pela lenha nos momentos de escassez de recursos. No adoecimento de um familiar, é a rotina de trabalho da mulher que é alterada. Nesse exemplo, ela, ainda que tivesse a oportunidade de escoar seus produtos da roça, enquanto tivesse em casa algum ente que demandasse maior tempo de cuidado no ambiente doméstico, não teria a mesma disponibilidade de tempo para atuar no espaço agrícola.

Conseguiremos visualizar melhor essas nuances presentes no cotidiano da mulher, muitas vezes invisibilizadas no dia a dia da família, no próximo capítulo, quando nos aprofundamos no cotidiano comunitário mais recente. Em “Caminhos da autonomia”, buscamos nos aproximar mais das dinâmicas e relações cotidianas das mulheres das comunidades quilombolas estudadas para compreender suas estratégias de organização, assim como as transformações mais recentes, a exemplo da chegada de uma organização feminista no território, e as transformações que uma instituição externa com viés de gênero pode promover.

5 CAPÍTULO IV – CAMINHOS DA AUTONOMIA

A organização das comunidades quilombolas de Barra do Turvo em busca de reconhecimento não apenas impacta o processo de reconhecimento em si, mas também fortalece a organização e mobilização interna das comunidades. Com as conquistas alcançadas e o acesso a novas políticas públicas, as comunidades passam por uma reestruturação do território, impulsionada pelo processo de autorreconhecimento. Esse processo permite que elas se fortaleçam e reafirmem sua identidade, promovendo uma maior autonomia e capacidade de ação no contexto sociopolítico.

Neste capítulo, avançamos para um período *mais recente*, em que as “interferências externas” começam a atuar de forma a fortalecer a identidade quilombola e promover maior autonomia das comunidades.

Com as novas conquistas nos campos social e político, passa a ser engendrado um novo engajamento das mulheres em diferentes questões. Essas transformações no território foram também corroborando o fortalecimento de um novo sujeito político no campo, capaz de alcançar espaços além daqueles tradicionalmente associados à esfera doméstica e de cuidados, trazendo à tona novas reflexões acerca do trabalho e das atividades que desempenham essas mulheres.

Nessa conjuntura, a atuação da SOF tem sido de grande destaque nas comunidades quilombolas de Barra do Turvo. Por meio de uma abordagem feminista, a organização vem combinando mudanças técnicas na agricultura e provocando transformações nas relações de gênero e de poder locais (HILLENKAMP; LOBO, 2019). Inserida nesse contexto mais amplo de conquistas políticas para as mulheres rurais, a intervenção da SOF nas comunidades de Barra do Turvo chega para apoiar e fortalecer as mulheres por meio da valorização do seu trabalho e da sua identidade.

A SOF é uma organização não governamental com sede em São Paulo e com um largo histórico de atuação no Vale do Ribeira. Suas primeiras ações na região começaram em 2009, mas foi em 2015 que o coletivo chegou ao território com a proposta da agroecologia feminista, por meio de uma chamada pública para a Assistência Técnica e Extensão Rural (ATER) em agroecologia para mulheres, realizada pela Diretoria de Políticas para as Mulheres Rurais do extinto Ministério do Desenvolvimento Agrário (DPMR/MDA) (SOF, 2018).

Em sua atuação, a SOF engajou a organização dos grupos de mulheres nas comunidades quilombolas de Barra do Turvo a partir de relações já estabelecidas, como os laços de parentesco, os grupos de trabalho da Cooperafloresta e a mobilização na luta contra o parque, entre outras. Por meio de reuniões, visitas técnicas, organização de feiras, promoção de

seminários, cursos, intercâmbios, ações e mutirões, a SOF engendrou uma relação sólida com as mulheres e, desde então, segue apoiando-as no fortalecimento de sua autonomia.

Nessa trajetória, foi construída uma rede direta de comercialização do grupo de mulheres de Barra do Turvo com grupos de consumo responsável na região metropolitana de São Paulo. Mensalmente, as mulheres realizam um levantamento de sua produção e disponibilizam uma lista com os produtos disponíveis – uma farta lista composta por legumes, verduras, frutas, alimentos processados, remédios caseiros e mudas de plantas – para a SOF, que se responsabiliza em contabilizar os pedidos dos grupos de consumo para encaminhar a demanda para as agricultoras. Toda essa transação é feita por aplicativos de mensagens instantâneas e telefone.

Para viabilizar o transporte dos produtos, a instituição mobilizou o apoio da prefeitura, que se comprometeu com a disponibilização do veículo de transporte – caminhão ou camionete – com motorista para realizar a entrega em São Paulo a cada mês (Figura 21). As solicitações são entregues às mulheres referências de cada comunidade, que repassam às outras produtoras. Na distribuição dos pedidos, é considerado não somente o que cada mulher pode ofertar, como também a situação econômica daquele momento. O aspecto financeiro é apreendido por elas como apenas um dos retornos que a rede do grupo de mulheres pode oferecer. Além do ganho por meio da comercialização da produção, essas mulheres desejam que suas companheiras estejam bem em termos estruturais e emocionais. Nesse sentido, podemos verificar como a cultura do cuidado desempenha um papel importante na construção dessa rede, assim como na organização do território, como veremos neste capítulo.



Figura 21 – Chegada da produção agroecológica dos grupos de mulheres de Barra do Turvo à cidade de São Paulo, antes de sua distribuição para os grupos de consumo

Fonte: Acervo SOF⁹⁵

A criação dessa rede visou organizar um mercado que estivesse sob o controle das agricultoras (SOF, 2018), no sentido que elas tivessem o poder de decisão sobre os tipos e quantidades de produtos a serem oferecidos, levando em consideração tanto o consumo familiar quanto as trocas e doações, que também desempenham um papel fundamental na economia doméstica. Dessa forma, a rede possibilitou que elas pudessem determinar suas estratégias de venda, considerando as necessidades de suas famílias e as dinâmicas econômicas locais. Essa abordagem insere as mulheres como protagonistas na definição dos rumos desse mercado, ampliando sua autonomia.

A escuta das demandas e o reconhecimento da atuação da mulher no trabalho agrícola, com propostas e ações que de fato buscavam atender às solicitações das comunidades, foram grandes diferenciais da ação da SOF em relação a outros programas que já estiveram em curso no município.

Segundo Telles (2018), a principal demanda das comunidades na reunião de apresentação de assessoria da SOF era por canais de comercialização com melhor preço e mais agilidade no pagamento, pois boa parte das mulheres já possuíam DAP e/ou nota da produtora pela comercialização do PAA. Dessa forma, o maior interesse das agricultoras era ampliar as estratégias de comercialização de seus produtos, como pode ser observado no relato apresentado a seguir.

⁹⁵ Cf. RAMA... (2021).

Ah, a gente se envolveu no grupo pra vender, né? E quando chegou a, elas aqui falando, que, que, sobre o projeto e, das mulher. Como que as mulher, com a ajuda das mulher, pra fazer notas da produtora, pra essas coisa toda. A gente já tinha as coisa meio assim, toda a mulherada já tinha o... notas das produtoras, já tinha a DAP, a maioria das mulher. No nosso grupo já tinha. E, sobre assim, marido que... essas coisa de violência, essas coisa que tem. Tem coisa que aconteceu que não tem como, não foi falta de sabedoria. [...] Falamos pra elas lá que nós interessa sim, mas é pra vender, porque as outras coisa nós já tá tudo meio, meio ligadona, já! Aí entenderam, mais ou menos. Bem, foi isso. Nós tinha muito na época, nós tinha muita, eu por exemplo, tava com muito... graviola pra vender, desperdiçando. Foi isso, o interesse nosso mais de entrar foi, sobre comercialização.⁹⁶

Entretanto, ainda que parte das mulheres já tivesse acessado o programa, muitas ainda desconheciam os procedimentos de emissão de nota e entrega, e muitas vezes ficavam em dúvida a respeito das informações repassadas. Muito disso ocorria em função de os homens ainda ocuparem os momentos e espaços de decisão sobre gestão nas associações (SOF, 2018).

Dessa forma, a atuação da organização vem envolvendo as mulheres no sentido de gerar autonomia e se apropriar de novos conteúdos. Não somente construindo uma rede de comercialização, mas também fortalecendo uma rede de apoio, a atuação da SOF consiste no fortalecimento do grupo de mulheres do município por meio da promoção da agroecologia, abarcando diferentes preocupações que elas elencam como prioritárias no seu cotidiano, como:

cultivar diferentes plantas, como fazer fertilizantes naturais para manter a qualidade do solo, como tratar as águas de esgoto, como aumentar as vendas, como conseguir acesso à terra, como processar os alimentos para evitar perdas, como utilizar a balança, como usar a Internet para se comunicar com os grupos de consumo, como fazer o passo a passo para emitir notas fiscais, [até] como convencer os homens a contribuir em certas tarefas, como organizar o trabalho com crianças pequenas, como permitir que mulheres controladas por seus maridos participem, etc. (HILLENKAMP; NOBRE, 2018, p. 184)

Superando somente o aspecto técnico ou produtivo da produção agroecológica e envolvendo as mais diversas questões do cotidiano feminino, a organização vem contribuindo para que as mulheres quilombolas fortaleçam sua identidade, assim como sua autonomia. A comercialização de sua produção em uma escala maior e a organização dos grupos e reuniões de mulheres proporcionaram a elas uma maior confiança em si mesmas e em seu trabalho. As mulheres têm identificado uma mudança de comportamento consigo mesmas, com seus companheiros e familiares, e com a sociedade no geral. Elas têm afirmado se sentir mais confiantes e reconhecido o valor das atividades que realizam, dos seus produtos e de seu trabalho. Dialeticamente, esse movimento interno é externalizado por meio de novas demandas

⁹⁶ Dona Marielle (nome fictício), liderança quilombola, em entrevista para a dissertação de Telles (2018, p. 145).

das mulheres e novas formas de colocar em pauta suas preocupações. Da mesma forma, vêm assumindo o protagonismo em muitas lutas relacionadas à saúde e alimentação. As mulheres vêm se fortalecendo enquanto mulheres, agricultoras e quilombolas e aprofundamos essas análises neste capítulo.

5.1 GRUPO DE MULHERES: FORTALECIMENTO E AUTONOMIA FEMININA

A organização do grupo de mulheres de Barra do Turvo surgiu como fruto da intervenção da SOF por meio do projeto ATER para mulheres, e colaborou com a afirmação das mulheres como agricultoras em seu próprio nome (HILLENKAMP; NOBRE, 2018), em um contexto de dominância masculina. Justamente pelo reconhecimento das mulheres como agricultoras, o projeto abriu possibilidades de mudanças nas relações de gênero, encorajando-as “a formar grupos em seus bairros, considerados espaços de auto-organização, e a formular demandas e propostas específicas que refletissem sua situação local” (HILLENKAMP; NOBRE, 2018, p. 182).

A atuação da SOF na criação de oportunidades de encontros regulares, no encorajamento das mulheres a se reunirem e na identificação de questões comuns em conjunto com respostas coletivas (HILLENKAMP; NOBRE, 2018), somada à criação de uma rede direta de comercialização com os grupos de consumo em São Paulo, foi de extrema importância para a construção da rede dos grupos de mulheres, que hoje se reflete em um espaço importante de pertencimento e de ação coletiva que fortalece os laços entre as participantes. A auto-organização em Barra do Turvo foi um instrumento central na construção da emancipação feminina política e financeira. Em espaços como esse, de presença exclusiva feminina, torna-se ainda mais evidente como as mesmas experiências são sentidas de formas diferentes por homens e mulheres.

Nesses espaços, questões imediatas do cotidiano, que são frequentemente consideradas sem importância ou de segundo plano em outros ambientes, são acolhidas e recebem destaque. Esses espaços proporcionam um ambiente seguro, permitindo que as mulheres se sintam mais seguras e à vontade para compartilhar suas inquietações, desejos, demandas e perspectivas. A diferença entre os espaços mistos, nos quais homens e mulheres estão presentes, e os espaços unicamente femininos é bastante perceptível. Nas reuniões mistas, como as da RDS Quilombos de Barra do Turvo (Figura 22), a presença masculina muitas vezes pode ser inibidora para as mulheres. Em contrapartida, nas reuniões exclusivas, como as do grupo de comercialização (Figura 23), elas se sentem mais confortáveis e encorajadas a se expressar.



Figura 22 – Reunião da RDS Quilombos de Barra do Turvo na comunidade Cedro em fevereiro de 2019.

Foto considerada simbólica, em que há claramente uma diferenciação do espaço – com presença majoritária masculina –, com as mulheres sentadas juntas à esquerda da sala

Fonte: Foto de Igor Gonçalves, fevereiro de 2019



Figura 23 – Reunião do grupo de mulheres na comunidade Ribeirão Grande em maio de 2019

Foto: Arquivo pessoal, maio de 2019

Paulilo (2004), ao pesquisar as organizações de mulheres rurais, identificou nos movimentos femininos autônomos uma insignificante participação masculina. Os motivos identificados pela autora foram bastante semelhantes aos que encontramos nos nossos diálogos com as mulheres em Barra do Turvo. Segundo Paulilo (2004, p. 13), as mulheres se queixam:

que nas reuniões mistas, quando podem falar, nem sempre são ouvidas, e que um certo menosprezo muitas vezes carregado de ironia as constrange. No espaço que é só delas podem falar livremente das desigualdades que lhes são mais cotidianas, as que se reproduzem dentro do grupo familiar, sem que isso seja considerado ‘bobagem’, ‘falta de assunto sério’ ou ‘choradeira geral’, porque é comum as mulheres se emocionarem ao exporem, quase sempre pela primeira vez, suas angústias e vê-las compartilhadas.

Paulino e Boni (2017, p. 400) argumentam que “educação e saúde sempre foram problemas de mulheres”. São principalmente as mães que se preocupam com o fechamento da escola do território quilombola, com o transporte diário das crianças para as aulas, e até mesmo com o uniforme que vão utilizar no dia seguinte. São elas que também se preocupam com a saúde e que cuidam de crianças, idosos e doentes. Assim, é pertinente pensar quais são os espaços em que essas questões, consideradas *de mulher*, surgem com a mesma importância que outras, como a autorização da roça de coivara ou um novo projeto de geração de renda, para serem debatidas. Muitas vezes, o que é percebido como “bobagem” ou como não sendo “assunto sério” ou prioritário em alguns espaços, nos encontros exclusivos de presença feminina, tem sua relevância reconhecida.

O que eu tenho pra passar para os outros grupos, para mulher [...] é muito essa organização. Se reuni entre mulher. E muitas vezes né, a mulher não tem coragem de falar, às vezes, assim né, com outros, e aí, entre as mulheres elas conseguem... A gente consegue dividir o sentimento de uma com a outra. É muito bom assim, essa união entre nós. A gente passa a ser, não é só como, como irmão mesmo, como uma família, uma cuidando da outra. E assim, eu fico pensando assim, que nem nós aqui, mesmo na pandemia o nosso continua junto, porque sabe... Nós montamos até o grupo de WhatsApp e conforme, uma tá se comunicando com a outra no grupo, uma tá acolhendo a outra, uma tá sentindo a dor da outra. Mesmo assim, distante.⁹⁷

Compartilhar as experiências vivenciadas como mulheres nos espaços de encontro, reunião, debate ou formação é uma maneira importante de reconhecer a própria identidade como mulher e como sujeito político. Embora possa parecer simples ou óbvio, esse processo é

⁹⁷ Dona Jane, liderança quilombola da comunidade Terra Seca, representante da RAMA, na apresentação para o webinar Novas Teorias, Práticas e Resistências das Mulheres do Campo, das Florestas e das Águas frente às Transformações dos Sistemas Agroalimentares (II WEBINÁRIO..., 2021).

fundamental para seu fortalecimento e autonomia, pois permite que elas transformem em questões políticas aquilo que muitas vezes enfrentam de forma isolada (SOF, 2018).

Esses espaços exclusivos para mulheres desempenham um papel importante na construção de uma identidade coletiva. Ao compartilharem suas vivências, percebem que não estão sozinhas em suas lutas e desafios. Elas encontram semelhanças e padrões em suas experiências, o que possibilita uma compreensão coletiva das desigualdades enfrentadas. Esse reconhecimento grupal fortalece a solidariedade e o sentimento de pertencimento, permitindo que elas se fortaleçam e ajam politicamente. Dessa forma, esses *espaços de mulheres* têm sido fundamentais para a construção dessa identidade coletiva que, como no caso das mulheres de Barra do Turvo, tem se apropriado politicamente das *questões de mulheres*.

A princípio, os grupos femininos foram se organizando com o acompanhamento da organização feminista com o propósito de implementar e compartilhar práticas agroecológicas e construir canais de venda direta de seus produtos. Esses grupos, para além do viés econômico, tornaram-se também espaços de acolhimento e fortalecimento das mulheres. Esses locais de reflexão desempenham papel fundamental na conscientização delas sobre suas atividades e experiências, permitindo o reconhecimento de que sua contribuição não é só uma ajuda. Nesse contexto, a CA foi uma ferramenta importante para dar visibilidade ao trabalho realizado nas roças e quintais. Por meio da contabilidade registrada na caderneta, foi possível visualizar o potencial produtivo dessas áreas, bem como o impacto econômico gerado por suas atividades. Além de ajudar a identificar a economia de recursos e proporcionar maior autonomia para as mulheres, a CA possibilitou iluminar para as práticas econômicas que vão além do aspecto monetário, como as trocas, as doações, o cuidado, a alimentação e a soberania da comunidade.

A participação em atividades organizadas pela SOF (como as reuniões dos grupos de mulheres), em seminários e feiras fora do município e as formações, assim como os intercâmbios promovidos, contribuíram para que as mulheres construíssem reflexões acerca das suas próprias vivências. Essas atividades proporcionaram um espaço de diálogo e troca de experiências entre elas, permitindo que se conectem com outras mulheres que enfrentam situações similares em diferentes contextos, possibilitando ampliarem sua visão e percepção das próprias vivências. A utilização de ferramentas e metodologias feministas colaborou para iluminar junto às mulheres as experiências *femininas*, possibilitando engendramos novos olhares para as atividades que realizam, assim como para as relações na dinâmica familiar.



Figura 24 – Roda de conversa do curso de formação em Economia Feminista e Solidária realizado pela SOF
Fonte: Acervo SOF⁹⁸

Nesse contexto, uma das questões cada vez mais presentes e amplamente discutidas nos encontros desses grupos diz respeito à invisibilidade do trabalho reprodutivo que elas realizam. Em nossos diálogos, nossas interlocutoras compartilharam suas percepções de que, ao analisarem como utilizam seu tempo, sentem-se sobrecarregadas em relação aos homens. No entanto, nem sempre reconhecem essa situação como uma injustiça.

As mulheres apontaram para uma sobrecarga que é vivenciada por muitas delas em função da ausência de uma divisão do trabalho doméstico e de cuidados com a família, o que acaba comprometendo sua participação nos eventos, nos encontros das associações, nas viagens, nos coletivos, em movimentos sociais e em outras formas de organização. Elas também registraram não ter tempo para o autocuidado, para olhar para a própria saúde, para o seu lazer, para seus estudos. Ou seja, as mulheres, no geral, em função dessa sobrecarga de trabalho, acabam tendo menos oportunidades de se aprimorar, de se cuidar, de conhecer novas pessoas e trocar conhecimentos e experiências.

Tais questões, presentes no seu cotidiano, vêm sendo transformadas em questões políticas por meio da organização e fortalecimento dessas mulheres. A proposta agroecológica, cada vez mais fortalecida por elas, vem sendo também uma importante ferramenta de transformação social e política no município por meio da construção de espaços que corroboram o questionamento das desigualdades de poder existentes, movimento crescente na luta das

⁹⁸ Cf. Paixão (2018).

mulheres quilombolas de Barra do Turvo. Se antes a mulher muitas vezes solicitava autorização do marido para realizar determinadas atividades, atualmente, há muitos casos em que ela deixa os filhos sob a responsabilidade do companheiro para que possa comparecer a uma reunião do grupo *das mulher*. Da mesma forma, elas têm sido as protagonistas na promoção e no fortalecimento da produção agroecológica em Barra do Turvo.

E no caso dos quilombos, a produção de alimentos sem venenos, as mulheres sempre à frente desse processo de plantar diversas coisas no mesmo lugar. A gente fala que pensar nas roças do marido e nas roças da mulher, tem uma diferença... as roça das mulher tem tudo misturado, muita comida junta, tudo no mesmo lugar, junto com flor, junto com chá... e a roça dos marido acaba sendo banana e pupunha plantado em linha, às vezes eles gostam de passar um veneno para matar um mato, gostar de colocar um adubo químico... e a roça das mulheres é resistência desde o início, porque, às vezes, ela não tem, por sorte né, o acesso à essa tecnologia do mercado que é, que traz essa lógica do agronegócio para os pequenos agricultores, então a produção agroecológica é feminista. As mulheres estão sempre protagonizando isso, porém, invisíveis. Elas não aparecem, porque a produção tem o costume lá na roça né, de chamar de produção o que sai de caixa, sai de caminhão... Como se a produção das mulheres fosse sempre invisível.⁹⁹

Mais uma vez esbarramos no debate do que é designado como produtivo e o significado desse nome para a comunidade. Caracterizar de produção o que “*sai de caixa, sai de caminhão*”, invisibiliza uma esfera de trabalho, sob responsabilidade da mulher, fundamental à reprodução da família e da comunidade. Entretanto, são as mulheres que estão sempre à frente da “*produção de alimentos sem venenos, [...] desse processo de plantar diversas coisas no mesmo lugar*”.

Quando adentramos esses espaços tradicionalmente femininos, conseguimos visualizar essa integração relatada: “*tem tudo misturado, muita comida junta, tudo no mesmo lugar, junto com flor, junto com chá*”. Como numa perspectiva mais sistêmica da unidade de produção, em que a dimensão da produção e a da reprodução se emaranham, a mulher, enquanto olha a criança que a acompanha no espaço, coleta os ovos que servirão tanto para a venda da semana quanto para a produção de bolos, pães e biscoitos que serão comercializados, como também serão consumidos por sua família. Da mesma forma, colhe legumes e verduras em sua horta que serão separados para a venda, mas também utilizados no almoço. Nesse meio tempo, se alguma comadre, compadre ou mesmo apenas um conhecido mais distante passar por perto, nem que seja apenas para um aceno, as chances são grandes de sair com as mãos ocupadas por algum produto colhido ou coletado no seu quintal.

⁹⁹ Glaucia Marques, assessora técnica da SOF, em apresentação para o webinar Novas Teorias, Práticas e Resistências das Mulheres do Campo, das Florestas e das Águas frente às Transformações dos Sistemas Agroalimentares (II WEBINÁRIO..., 2021).

O território está tecido pela lógica do cuidado com o outro. Existe uma grande preocupação, principalmente por parte das mulheres, com a qualidade da alimentação, tanto delas mesmas quanto de suas famílias e das pessoas com quem convivem. É essa perspectiva do bem-viver, da responsabilidade com a natureza e a comunidade, que como postura política vem provendo alterações nas relações comunitárias. Não são todos os membros das comunidades que não utilizam agrotóxicos, mas é crescente o número de pessoas que vêm deixando de usar esses insumos por influência das mulheres. As quilombolas ainda enfrentam o conflito de conseguir produzir em determinados espaços sem deixar contaminar sua produção por agrotóxicos oriundos de propriedades vizinhas, mas têm conseguido provocar mudanças de comportamento que têm contribuído com a transição agroecológica nos espaços comunitários.

Com uma grande diversidade de produção, as famílias quilombolas se alimentam majoritariamente a partir do que produzem. Nas visitas às propriedades, é com muita satisfação que, ao apresentarem sua produção, ressaltam dois aspectos centrais de suas vidas: os fatos de poderem voltar a trabalhar para elas mesmas por meio da produção agroecológica e de que quase tudo que consomem vêm do que produzem.

A intenção da produção agroecológica, para muito além da comercialização, tem como objetivo principal garantir a segurança alimentar e nutricional com alimentos cheios de vida e saúde. É claro que a possibilidade de comercializar o excedente não pode ser ignorada, uma vez que proporciona às mulheres uma maior autonomia financeira, mas o principal é não terem de se subordinar à exploração do trabalho por terceiros, terem uma autonomia do seu tempo e garantirem o sustento – com qualidade – para suas famílias. Está incluso nas práticas econômicas das mulheres um cálculo econômico que contempla uma mesa diversa e cheia de alimentos isentos de veneno. Para elas, cuidar da família e da produção é muito satisfatório, porém, em uma sociedade capitalista e patriarcal, na qual a exploração e a expropriação estão acima do valor da vida, é fundamental que se reafirme que tais atividades são também trabalho, sendo ainda o pilar para a reprodução desse mesmo sistema. Como já apontado por Saffioti (2013), embora a emancipação econômica da mulher seja condição *sine qua non* de sua total libertação, não constitui em si mesma essa libertação integral. É preciso que a sociedade se empenhe na eliminação de uma mentalidade habituada a promover a inferiorização feminina.



Figura 25 – Dona Claesdina preparando os alimentos para entrega em São Paulo
Fonte: Acervo SOF¹⁰⁰

Chama atenção nas falas das mulheres que participam do grupo o fato de a geração de renda ser apenas um dos benefícios que o grupo trouxe para suas vidas. Além de promover certa autonomia financeira, o grupo provocou transformações no sentido de mudar “*até no valor como mulher, porque antes se um maltratasse outro, ficava uma coisa, hoje não é mais assim... Só mais a igreja pra defender, agora qualquer coisinha, uma mulher que salva a outra*”¹⁰¹. Para além da comercialização, a rede de mulheres também propiciou uma maior convivência entre os grupos, colaborando para que muitas saíssem mais de casa e se sentissem menos presas, assim como pudessem compartilhar questões mais íntimas do ambiente doméstico.

As mulheres relataram que por meio dos encontros dos grupos, seja em reuniões ou nos mutirões, foi possível também uma maior troca de conhecimentos em torno do manejo das espécies e da forma de beneficiar os alimentos, assim como mais trocas e doações de mudas e outros produtos entre elas. Esses momentos de encontro nas reuniões e nos mutirões (Figura 26), as trocas de experiências e as visitas às roças umas das outras vêm promovendo uma extensão da rede de cuidados dentro e fora da comunidade, fortalecendo a rede de mulheres: “*uma na área da outra, visitando a área da outra, ajuda a outra. Aquelas que achava que não*

¹⁰⁰ Cf. Paixão (2018).

¹⁰¹ Conversa com uma das integrantes da comunidade Terra Seca que participa do grupo de comercialização, em janeiro de 2020.

conseguia, daí através do esforço de uma da outra, acabava conseguindo. E aí hoje já tem, já tá comercializando também”¹⁰².



Figura 26 – Mutirão realizado pelos grupos de mulheres de Barra do Turvo em fevereiro de 2019
Fonte: Acervo SOF¹⁰³

“A coletividade também as ajuda a conhecer mais sobre os direitos das mulheres, a valorizar a produção da roça para o consumo e comercialização, a aproveitar produtos que antes perdiam na roça. Os mutirões sempre trazem aprendizados e trocas de saberes e também aumentam a confiança” (SOF, 2019, n.p.)¹⁰⁴. Com encontros mensais, os assuntos das reuniões variam conforme as demandas surgem. Estão sempre presentes questões acerca da comercialização e da produção, assim como temas do cotidiano das mulheres, o que elas chamam de *despertar das mulheres*, suas necessidades e desafios.

Em algumas de nossas idas a campo, pudemos acompanhar a roda de conversa das mulheres que guardam para si próprias muitas angústias em torno do que significa ser mulher, da sobrecarga de trabalho que vivenciam e da invisibilidade das funções que executam no seu cotidiano. Muitas vezes, ouvir é o que prevalece tanto no momento da reunião quanto nas pequenas rodas que são feitas nas pausas, no início ou no fim dos encontros. Nesses momentos,

¹⁰² Dona Jane, liderança quilombola da comunidade Terra Seca, representante da RAMA, na apresentação para o webinar Novas Teorias, Práticas e Resistências das Mulheres do Campo, das Florestas e das Águas frente às Transformações dos Sistemas Agroalimentares (II WEBINÁRIO..., 2021).

¹⁰³ Cf. Pereira (2019).

¹⁰⁴ Veja mais informações em SOF (2019).

são externalizadas questões que em tantos outros lugares poderiam ser vistas como superficiais ou sem importância, mas a construção de um espaço de acolhimento como esse tem permitido cada vez mais a formação de um espaço de escuta, de desabafo, no qual tem crescido o interesse de outras mulheres em participar.

Ao relatar sobre a experiência com o grupo de mulheres, uma das integrantes nos contou que antes, por razões distintas, muitas mulheres se sentiam deprimidas:

antes tinha muitas mulheres com depressão, que nem eu mesmo... Esse trabalho que nós fazia andava vendendo pra baixo e pra cima vendendo pra ajudar, pra não faltar comida dentro de casa. Muito sofrimento, a gente ver os filhos da gente pedindo as coisa e a gente não ter crédito nem no mercado porque tá devendo né. E daí vendia pra lá e pra cá, e aí, que nem essa casa que tamo morando aqui agora, foi o povo que ajudou aqui.¹⁰⁵

O trabalho de andar “vendendo pra baixo e pra cima” é referente à estratégia de venda de porta em porta, em que as mulheres vendem seus produtos percorrendo as casas das comunidades, podendo começar na comunidade Pedra Preta, próximo à Rodovia Régis Bittencourt, e indo até a comunidade Reginaldo, chegando a percorrer cerca de 20 km ao longo da rodovia que liga a BR-116 à sede do município, trabalho extenuante e incerto para elas.

Ainda sobre as angústias vivenciadas, nossa interlocutora compartilha sobre essa época em que se experienciava relativo isolamento em comparação aos tempos atuais, caracterizados pelo fortalecimento da rede de mulheres.

Eu mesmo era uma que vivia chorando. Pior que quando a gente fica nervosa por causa de uma coisa, por causa de outra, a gente não consegue nem conversar com os filhos. A gente gritava, eu gritava com os filhos a gente batia, vivia chorando... Nervosa, chorando assim sabe.¹⁰⁶

A ausência de uma rede de apoio mais extensa tem reflexos nas relações intrafamiliares. Não estamos negando a presença de uma rede de apoio, uma vez que nas comunidades quilombolas de Barra do Turvo existem laços de parentesco e uma cultura de solidariedade e reciprocidade. No entanto, é possível observar um processo de transformação que está causando perturbações nas dinâmicas comunitárias e nas relações familiares, resultando em maior vulnerabilidade na comunidade. Sob essa perspectiva, o fortalecimento da rede do grupo de mulheres, na visão de nossa interlocutora, “não é só por causa do dinheiro não. A gente

¹⁰⁵ Conversa com uma das integrantes da comunidade Terra Seca que participa do grupo de comercialização, em janeiro de 2020.

¹⁰⁶ Conversa com uma das integrantes da comunidade Terra Seca que participa do grupo de comercialização, em janeiro de 2020.

*conversa, o diálogo, a reunião, companheirismo, né. A igreja também ajuda muito, a gente vai muito pra igreja. Mas nessas épocas nem pra igreja a gente tava indo*¹⁰⁷.

O reconhecimento e a valoração da organização das mulheres não foram de fácil compreensão. Nossas interlocutoras compartilharam conosco que, no início da formação do grupo, houve certa resistência e estranhamento por parte de alguns maridos. No entanto, atualmente, muitos deles apoiam e reconhecem a importância desse coletivo, principalmente devido à renda que as mulheres têm gerado por meio da comercialização de sua produção.

Segundo o relato de uma das integrantes mais velhas do grupo, “*agora pararam, né. Tem homem aí que ainda é meio machista ainda. Tem. Esse João*¹⁰⁸ *que tava aí, nossa, ele deu trabalho pro grupo*”¹⁰⁹. No início da formação da rede de mulheres, muitos dos homens das comunidades não compreendiam a necessidade nem as razões pelas quais estava sendo construído um grupo exclusivo delas. Em uma de nossas vistas de campo, foi-nos contado por nossa interlocutora que um de seus vizinhos não aceitava de maneira alguma que pudesse haver uma reunião *apenas* com mulheres. Insistindo em estar presente no momento de uma das reuniões, tal vizinho provocou um mal-estar, perturbando a dinâmica do encontro ao atravessar com a fala “*tem que fazer dos homens também*”; contudo obteve das mulheres como resposta: “*pode fazer*”. Nossa interlocutora relatou sobre a existência de um grupo exclusivo de homens nas comunidades, o terço dos homens, e que, sob o seu ponto de vista, seria então o caso de “*só eles fazerem a reunião deles, todo dia tem o terço deles, então eles podia fazer o grupo deles né. Mas os homens num..., se eles fazer o grupo deles, eles não garantem o grupo deles*”¹¹⁰.

Nesse momento de nossa interação, ela questionou “*você acha que tinha que colocar o nome dos homi lá junto com a mulherada? No grupo das mulher nós conversa, conversa bastante. Elas falam, tudo que quiser de falar, elas falam*”. Mais uma vez, a possibilidade de poder falar “*tudo que quiser de falar*” é destacada como uma grande conquista da rede do grupo feminino. Essa rede de acolhimento, de escuta e de compartilhamento de questões que em outros ambientes não teriam espaço vem fortalecendo as mulheres e colaborando para ressignificarem as práticas cotidianas. Nossa interlocutora relatou se sentir muito satisfeita em poder participar do grupo, tanto pela geração de renda quanto pelas trocas de aprendizados, mas

¹⁰⁷ Conversa com uma das integrantes da comunidade Terra Seca que participa do grupo de comercialização, em janeiro de 2020.

¹⁰⁸ Nome fictício para que não haja exposição.

¹⁰⁹ Conversa com uma das mulheres da geração mais velha da comunidade Terra Seca, uma das primeiras a participarem do grupo de comercialização, em janeiro de 2020.

¹¹⁰ Conversa com uma das mulheres da geração mais velha da comunidade Terra Seca, uma das primeiras a participarem do grupo de comercialização, em janeiro de 2020.

principalmente pela oportunidade de poder transitar para outros lugares e ter uma maior aproximação com outras mulheres.

Depois que nós entrou pro grupo das mulher eu senti bastante diferença. Depois que entrei nesse grupo das mulher aí, bastante coisa que eu arrumei que não falta, que nem a turma tava falando, aí. Daí com algumas coisas pra vender é pouco, as coisas pra vender não é muito né, porque lá é pouco comprador, então não é muito as coisas, então eu inventei.¹¹¹

Esse *inventar* ao qual ela se referiu no depoimento é acerca dos produtos que beneficia para comercializar nos grupos de consumo. A técnica responsável pela comercialização sugeriu que as mulheres que se interessassem, passassem a transformar alguns dos alimentos disponíveis na propriedade, como banana, mandioca e inhame, por exemplo, em “*tipo chips*”. Em nossos diálogos, nossa interlocutora compartilhou como foi a inserção desse beneficiamento dos alimentos, processo até então não utilizado pelas mulheres das comunidades e que hoje é um dos principais produtos comercializados por muitas. Ela relatou que, na época, a técnica:

trouxe um pacote de banana, mandioca, trouxe inhame pra ver se eu conseguia fazer também. Aí eu peguei a banana, peguei o pacote e já fiz a banana. Daí já gostaram da banana. Depois fiz o inhame, aí gostaram também, já ficaram pedindo. Aí a mandioca. Tudo eles gostaram. A turma pede bastante lá. Aí eu não tava dando conta de fazer tudo sozinha e chamei outra muié pra ajuda eu... Pra dividir, eu faço um pouco e ela faz um pouco. A gente é do mesmo grupo né.¹¹²

Esses produtos beneficiados pelas mulheres podem ser vendidos a preços mais altos do que os produtos *in natura*. Nesse sentido, uma das integrantes do grupo relatou que decidiu deixar de vender os produtos não beneficiados para que as outras integrantes pudessem vender “*as coisas de comer, as coisas da roça*”, garantindo assim que todas conseguissem gerar alguma renda¹¹³. É importante destacar que outras mulheres podem não realizar o processamento devido ao desconhecimento das técnicas e habilidades necessárias, bem como à falta de tempo para realizá-lo. Além disso, considerando que produtos processados tendem a gerar uma renda maior do que alimentos não processados, a escolha dessa integrante foi compartilhar a capacidade de renda que poderia ser gerada. Nesse contexto, não se busca apenas a maximização do lucro da produção, mas sim o compartilhamento da capacidade de renda entre

¹¹¹ Conversa com uma das mulheres da geração mais velha da comunidade Terra Seca, uma das primeiras a participarem do grupo de comercialização, em janeiro de 2020.

¹¹² Conversa com uma das mulheres da geração mais velha da comunidade Terra Seca, uma das primeiras a participarem do grupo de comercialização, em janeiro de 2020.

¹¹³ No caso, nossa interlocutora poderia vender tanto o produto beneficiado quanto o produto *in natura*.

as mulheres. Como veremos a seguir, a produção feminina é nutrida pelo *cuidado* que tece essa rede de relações.

5.2 QUINTAIS PRODUTIVOS – SEMENTES DA SOBERANIA ALIMENTAR

A dimensão identitária das comunidades, em especial a relação das mulheres, está pautada por essa forma solidária de se relacionar, na qual se busca fortalecer os laços do cuidado com o outro. Sob essa perspectiva, a organização comunitária das mulheres vai na contramão da lógica individualista do capitalismo, em que se tem a ideia de cada um por si e uma sobrevalorização do consumo e da maximização do lucro.

São nas reuniões dos grupos de mulheres que elas decidem coletivamente o que cada uma pode oferecer para vender, segundo o que possuem nas suas roças e/ou o que sabem fazer. “*Quem tem ovo, vende ovo; quem sabe fazer tintura, vende a tintura; quem não tem galinha, vende verdura...*”¹¹⁴. Dessa forma, a venda ocorre conforme as possibilidades de cada mulher, impulsionando a habilidade e o saber de cada uma. Da mesma forma, são também consideradas as condições e necessidades econômicas das mulheres daquele momento, conforme já pontuado neste trabalho.

Sendo assim, em relação às quantidades dos pedidos feitos pelos grupos de consumo, quando algum produto que várias mulheres possuem é solicitado, é realizada uma divisão do total pedido entre aquelas que produzem/têm tal produto. Essa distribuição ocorre justamente com o intuito de que todas consigam ter a oportunidade de comercializar algo e, dessa forma, gerar renda, “*exemplo né, pede 22 ovos, aí quatro mulheres têm, aí divide o total por quantas mulheres têm*”¹¹⁵. Não se centraliza a produção apenas em uma ou outra pessoa; ao contrário, tem-se um esforço coletivo em compreender as possibilidades e necessidades de cada integrante do grupo para que, também de forma coletiva, elas possam se organizar e distribuir as solicitações, assim como distribuir a renda gerada a cada pedido.

Os preços são também definidos coletivamente, construído para que sejam *justos*, com o intuito que sejam também acessíveis para o consumidor final. Novamente, a produção alimentar das mulheres quilombolas extrapola a esfera familiar e comunitária. Busca-se

¹¹⁴ Conversa com dona Izaldite, camponesa moradora do bairro rural Bela Vista, no município de Barra do Turvo, e integrante do grupo de comercialização, em janeiro de 2020.

¹¹⁵ Conversa com dona Izaldite, camponesa moradora do bairro rural Bela Vista, no município de Barra do Turvo, e integrante do grupo de comercialização, em janeiro de 2020.

oferecer uma produção de alimentos saudáveis, com preços acessíveis e que possam contribuir com a alimentação de famílias para além do território comunitário.

Essa preocupação com a produção de alimentos saudáveis, com preços acessíveis e que possam contribuir para a alimentação de famílias vai ao encontro de uma série de discussões atuais sobre segurança alimentar, sustentabilidade e saúde pública. Na sociedade contemporânea, é comum observar a prevalência de alimentos *in natura* contaminados por agrotóxicos e o elevado consumo de produtos industrializados e ultraprocessados. Em contrapartida, temos relações como as tecidas pelas mulheres quilombolas, que têm buscado promover uma produção de alimentos mais saudáveis e acessíveis por meio de iniciativas que envolvem práticas agroecológicas.

A capacidade de acesso à alimentação é questão crucial para a segurança alimentar, e tão importante quanto é a qualidade dos alimentos ofertados. Importante ressaltar que a busca por uma produção de alimentos mais saudáveis e acessíveis não é exclusiva das comunidades quilombolas, mas sim uma preocupação global. Diversas organizações e movimentos sociais têm se mobilizado em prol de uma agricultura sustentável e de sistemas alimentares mais justos, buscando promover a segurança alimentar e a saúde da população.

Estamos diante de uma conjuntura de problemas de saúde relacionados a uma alimentação de baixa qualidade, “que favorece o desbalanceamento nutricional das dietas alimentares, bem como o envenenamento dos alimentos, em nome de uma maior produtividade agrícola ou com a utilização de tecnologias cujos efeitos sobre a saúde humana permanecem desconhecidos” (MALUF; MENEZES, 2000, p. 2).

Para as mulheres quilombolas mais velhas, a comparação entre os *tempos de antigamente* e o presente revela uma percepção de que as doenças eram menos prevalentes no passado, relacionando isso à forma de produção e consumo dos alimentos.

Os alimentos era mais saudáveis, comia tudo que tinha, mas não comprava nada.

Os animais também eram mais saudáveis, tinha menos doença que hoje. Agora a pessoa ficou grávida fica com esse negócio de vitamina, vitamina em cima da pessoa, e a pessoa também não sabe e daí começa com frescura. Não sei se é as comida que a pessoa come que fica dando, atacando essas doenças. As crianças hoje em dia, menininha com 10 anos já tá formadinha. Repara pra você ver, menininha com 10, 9 anos, já tá tudo criando peito. Eles falam que é a comida que eles comem. Tem menina que vira mocinha com 10 anos e de primeiro não tinha nada disso.

*Tem galinha e porco, aqui não tem mas pra fora tem, que com 40 dias já dá pra comer. Essas galinhas nossa aí, pra ter um frango bom de comer tem que tá com 6 meses.*¹¹⁶

As alterações provocadas pela *modernidade*, em alguns casos, como nos exemplos citados, chegam a ser relatadas como um pouco de aversão por algumas de nossas interlocutoras. Sob esse viés, as mulheres trazem o tempo dos antigos e o espaço da comunidade como referências. O fato de a comunidade ainda não ter porcos e frangos que tenham tido o ciclo de produção reduzido, ou seja, o abate em menor tempo, é apropriado e exaltado pelas pessoas, assim como o uso reduzido de agrotóxicos. Apesar de quase todos das comunidades não fazerem o uso de insumos químicos, são principalmente as mulheres que participam dos grupos femininos de comercialização que se sentem mais incomodadas com aqueles que ainda usam.

*O veneno que passa lá, chove, vai pra água e ali vai tá contaminando aquela água, contaminando o solo, então não vai tá prejudicando ele só, vai tá prejudicando o bairro inteiro. Então eles tão criando consciência disso, do que eles tão fazendo... E isso é muito bom, é o viver bem né, é um pensando no outro, acho que é um modo de todo mundo viver bem.*¹¹⁷

Por meio do trabalho realizado pelas mulheres, estão sendo geradas mudanças no uso desses insumos na produção agrícola, não somente com a possibilidade de escoamento da produção e conseqüente geração de renda, mas também por meio de reflexões que vão sendo provocadas nas relações comunitárias e intrafamiliares, como a do registro anterior.

A produção que as mulheres quilombolas realizam tem como prioridade o bem-estar de sua família, de seus vizinhos e de pessoas próximas. Sob essa perspectiva, o cuidado e a preocupação presentes nessa produção, na forma como produzem e para quem são aliados na luta pela soberania alimentar. No depoimento a seguir, temos o registro do afligimento acerca do fim do PAA, que coloca não somente as comunidades quilombolas em situação de maior vulnerabilidade, mas aqueles que também eram beneficiados com a aquisição de alimentos.

Nós, os pobres, que já vivemos em condições de fragilidade econômica e social, voltamos a consumir e a ser aniquilados com o agrotóxico no dia-a-dia. Essas cestas de alimentos que o governo compra das empresas privadas nada mais são do que um pacote de agrotóxico. As pessoas já estão com a imunidade baixa e ainda têm que consumir esse tipo de alimento. (PONTES, 2020, p. 30)

¹¹⁶ Conversa com uma das integrantes da comunidade Terra Seca que participa do grupo de comercialização, em janeiro de 2020.

¹¹⁷ Integrante da RAMA, para o vídeo *Economia feminista: aprendendo com as agricultoras* (2020), da SOF.

Estamos diante de uma falsa noção de livre escolha no campo alimentar. Inseridos na lógica maior de reprodução do capital, o acesso a uma alimentação de qualidade está sujeito a diversos fatores, como físicos – proximidade e disponibilidade –, nutricionais e, principalmente, financeiros. Se por um lado temos graves problemas de insegurança alimentar, em grande parte devido às restrições de renda, por outro, aumentam os problemas de saúde relacionados a uma alimentação inadequada, causada pelo consumo excessivo de produtos industrializados e ultraprocessados.

Maluf *et al.* (2001) denunciaram a relação de heterogeneidade quanto à possibilidade de consumo de alimentos, destacando o fato de que enquanto uma parcela da população tem um acesso restrito aos mercados, outra parte tem um padrão de consumo muito elevado. Além da discrepância em relação ao acesso a alimentos, é importante verificar que as mudanças político-econômicas colaboraram também com um novo padrão alimentar, caracterizado pelo aumento do consumo de itens com baixa qualidade nutricional por meio da demanda por produtos cada vez mais processados e industrializados. Sobre essa tendência, Maluf (2007a, p. 145) destaca que a “determinação geográfica e temporal, que acarretava a predominância no consumo de alimentos regionais, foi fortemente afetada pela busca da praticidade. Ampliou-se o processamento industrial dos alimentos e o afastamento progressivo de sua origem, da terra e do território”. A consolidação de um padrão de consumo e regime alimentar, aliada às circunstâncias da vida contemporânea, e os impactos de poderosos instrumentos de propaganda têm alterado a forma de aquisição e de consumo dos alimentos (MALUF, 2001). Nas últimas décadas, tem ocorrido uma forte tendência de padronização dos hábitos alimentares, promovida pelo processo de globalização.

Nesse sentido, a produção das mulheres contribui para ampliar o acesso da população a uma alimentação saudável e de qualidade, a preços acessíveis, seja via rede de comercialização com grupos de consumo, compras institucionais ou doações realizadas, ofertando uma variedade e uma qualidade de produção que não são possíveis de serem encontradas nos mercados convencionais.

Em pesquisa realizada a partir do levantamento das anotações das mulheres nas CA durante os meses entre abril de 2017 e fevereiro de 2018, feito com as participantes do grupo de comercialização de Barra do Turvo, Telles *et al.* (2019) conseguiram identificar uma imensa diversidade na produção feminina. Foi identificado um total de 243 tipos de produtos, classificados em quatro grandes grupos, conforme a Figura 27.



Figura 27 – Classificação dos produtos anotados na CA pelas agricultoras do Vale do Ribeira (SP)
Fonte: Telles *et al.*, 2019, p. 90

Pelo gráfico, conseguimos visualizar que 83% dos produtos classificados correspondem à produção alimentar. Segundo as autoras, foram 202 variedades alimentícias, entre elas, temperos, legumes, verduras, hortaliças, raízes e tubérculos, além de alimentos beneficiados, tais como bolos, pães, biscoitos, sucos, doces e compotas. Contabilizaram-se também alimentos de origem animal, como suínos, pescados, leites e derivados, com destaque para os ovos e as aves. A seguir, na Figura 28 e na Figura 29, pode ser visualizada essa diversidade produtiva presente nos quintais das mulheres.



Figura 28 – Diversidade produtiva no quintal de Dona Aparecida, do quilombo Terra Seca
Fonte: Arquivo pessoal, fevereiro 2019



Figura 29 – Viveiro de mudas e, ao fundo, a horta e o pomar no quintal de Dona Izaldite
Fonte: Arquivo pessoal, janeiro 2020

Essa diversidade produtiva vai na contramão do cenário homogeneizador da agricultura capitalista, caracterizado pelos avanços do monocultivo e pela padronização dos cultivares, que por sua vez resultam em hábitos alimentares padronizados. Nesse sentido, conforme destacado por Telles *et al.* (2020), as mulheres desempenham um papel crucial como potencializadoras da biodiversidade e da diversidade alimentar. Guardiãs de um patrimônio alimentar, elas compartilham sua produção não somente com familiares e comunidade, mas também, por meio de novas relações de mercado, pautadas pelos princípios da economia solidária, com os grupos de consumo da região metropolitana de São Paulo.

Ao cultivar uma variedade de alimentos e preservar sementes crioulas e tradicionais, as mulheres contribuem para a manutenção da diversidade genética e para a disponibilidade de alimentos nutritivos e culturalmente significativos. Além disso, ao estabelecerem vínculos com os grupos de consumo da região metropolitana, elas fortalecem a economia local, promovendo trocas comerciais baseadas em princípios de cooperação e sustentabilidade. Essa iniciativa, construída na relação direta produtor-consumidor, tem como base a construção de um espaço de diálogo e uma relação de confiança entre ambos. As mulheres conseguem operar sobre regras conhecidas, da mesma forma, os consumidores têm conhecimento da origem e da qualidade dos produtos. São ofertados produtos regionais e considerada a sazonalidade da produção, buscando reforçar outros padrões de consumo.

No que diz respeito aos hábitos e à cultura alimentar, Maluf e Menezes (2000) chamam atenção ao fato de que esse tipo de relação de compra e venda está contemplado na alimentação como uma dimensão simbólica e cultural do patrimônio imaterial presente tanto nos hábitos alimentares quanto no preparo e consumo dos alimentos, os quais são muitas vezes ignorados ou desvalorizados pela sociedade moderna e seus padrões de consumo alimentar.

Para Schottz (2019), a cozinha se constitui também em um importante espaço de resistência diante das iniciativas de mercantilização, padronização e desterritorialização da comida. Acrescentamos ainda os próprios quintais produtivos enquanto *locus* de resistência perante a lógica do agronegócio e a expansão dos monocultivos.



Figura 30 – Fármacos caseiros manipulados e comercializados pelo grupo de mulheres a partir das plantas medicinais de seus quintais
Fonte: Arquivo pessoal, maio de 2019

O alimento, elemento básico para a reprodução da vida, está repleto de dimensões simbólicas e valor cultural para as comunidades. Dessa forma, a precificação da produção que vai para comercialização do grupo de mulheres, além de considerar o consumidor no valor final, depende de vários outros fatores, que vão envolver desde a disponibilidade do produto até questões subjetivas, conforme pode ser observado no depoimento da assessora técnica da SOF.

Tem muita banana, ah mas a banana está muito longe para ir buscar, mas várias coisas assim. Entra também na nossa construção de preço, ou então, o exemplo que eu gosto muito de contar né, que era a abóbora-gontijo que a avó da Vanilda tomava de café da manhã com melado. É uma abóbora muito importante, então a gente tem que pensar que se tem pouco, a gente tem que guardar para comer, a gente não vai sair vendendo tudo. Ou o feijão também, a Rosi fala que ela gosta de comer feijão-pardinho, que é um feijão que a gente não acha mais na cidade, mas ela tem vários tipos de feijão, vários tipos de raízes, vários tipos de frutas né, então elas fazem aquele estoque de feijão-crioulo em casa e vendem o que elas estão pensando ou planejando para vender.¹¹⁸

Ainda que a renda seja chave na construção da autonomia feminina, não está presente no território a lógica mercantilista de “vender a galinha para comprar o frango”. Soma-se ao

¹¹⁸ Glaucia Marques, assessora técnica da SOF, em apresentação para o webinar Novas Teorias, Práticas e Resistências das Mulheres do Campo, das Florestas e das Águas frente às Transformações dos Sistemas Agroalimentares (II WEBINÁRIO..., 2021).

valor nutricional o valor simbólico, afetivo e identitário da produção alimentar. As mulheres seguem com a perspicácia de que o foco de sua produção não é a venda em si, mas ter a garantia do que consumir e saborear. Dessa forma, ainda que tenham uma produção que poderá seguir para a comercialização, a prioridade continua sendo a alimentação e o bem-estar de sua família. Sendo assim, um aspecto importante na produção das mulheres é que nem tudo é vendido, como no exemplo citado no registro anterior acerca da abóbora que a avó gostava de consumir no café da manhã ou o tipo específico de feijão consumido pelas quilombolas.

Com o declínio do acesso ao PAA, a comercialização para os grupos de consumo passou a ocupar lugar estratégico para a manutenção de renda das mulheres (TELLES, 2018). Com o fortalecimento cada vez maior da rede do grupo de mulheres, em outubro de 2019, ocorreu a Assembleia Geral das Mulheres de Barra do Turvo. Nesse momento, em que se comemoravam os três anos de existência da rede de grupos, foi definido um nome para o coletivo, sendo então denominado RAMA.

No início, a rede era formada por grupos de mulheres dos diferentes bairros e comunidades de Barra do Turvo, cada grupo com o seu nome particular. Dona Jane, uma das integrantes, compôs uma cantoria para homenagear a ocasião. Cantoria que, após ser belamente declamada, tornou-se oficialmente o hino do grupo de mulheres. Segundo ela, “*ainda falta arrumar alguns versos*”, mas ainda assim tivemos a oportunidade de ouvi-la declamando e apresentamos a seguir sua composição.

RAMA – Rede de Agricultoras Mulheres e Agroecologia
 Campo e cidade, no Vale do Ribeira as mulheres se uniram
 Com o trabalho da agroecologia, as portas se abriram
 A saúde melhorou e o clima agradou
 Em 2015 a SOF apareceu
 Foi aí que conhecemos o São Paulo Brasil povo meu
 Campo e cidade
 O nosso grupo com todo carinho e muita união resgatou muitas mulheres que estavam em depressão
 Com a companheirada sair dessa situação
 Somos todas agricultoras e fazemos mutirão
 E plantamos de tudo para aumentar a produção
 O trabalho é agradável aqui nós se anima
 Temos tudo anotado na caderneta nós assina
 Muitas mulheres que nos viram para o grupo vêm chegando
 Sabendo que aqui ninguém tá se enganando
 Aqui no grupo nós já temos mulheres se aposentando
 Com o trabalho que vem feito, o documento se ajeitando
 Saímos cedo da cama porque o trabalho nos chama
 Fazemos a nossa feira que é muito bacana
 Já plantamos, já vendemos
 Agora o nosso grupo leva o nome da RAMA

Essa rede corroborou o fortalecimento das mulheres das comunidades enquanto sujeitos de direito e de escolhas, promovendo uma maior visibilização do trabalho feminino, não somente no âmbito de uma contabilização monetária, mas também por meio de um maior reconhecimento e valorização do seu trabalho e do tempo despendido no seu dia a dia, tanto na esfera intrafamiliar como na esfera pública. Essa é uma percepção que está mais enraizada principalmente naquelas que participam do grupo de mulheres há mais tempo, mas também está presente nas recém-chegadas, que têm acompanhado e vivenciado a trajetória daquelas mulheres nas comunidades. No depoimento de uma integrante que acompanhou o grupo desde sua origem, conseguimos observar a potencialidade dessa transformação:

*[...] que antes parece que num, que a gente era é, invisível né, que a gente sempre tinha que colocar alguém, o outro na frente né. Parece que nós que somos mulheres, não aparece né. E hoje não, **hoje se apresenta nós, como pessoa mesmo**, não se apresenta invisível. Que muitas vezes a maioria das vezes a gente é invisível, né? A mulher.¹¹⁹*

A resignificação de práticas do seu dia a dia e das relações que são construídas no interior da família e na comunidade permitiu que as mulheres construíssem novos olhares acerca de si mesmas e de seu trabalho. A constituição desse reconhecimento, com a valorização como responsável por realizar o trabalho e contribuir com a produção e reprodução da família, é uma trajetória que as mulheres quilombolas vem percorrendo, cada vez mais se enxergando e se apresentando enquanto pessoas, sujeitos de direito, traçando os caminhos futuros.

5.3 TRABALHO DOMÉSTICO E DE CUIDADOS, INVISÍVEL PARA QUEM?

As mulheres são as responsáveis pelo trabalho doméstico e de cuidados, considerados tarefas eminentemente femininas. A divisão sexual do trabalho manifesta-se também na relação com os filhos, quando, desde pequenas, às filhas são delegadas as tarefas domésticas, como arrumar a casa, lavar a louça, fazer comida e cuidar dos irmãos, entre tantas outras, enquanto tais atividades não são delegadas para os meninos. Somente quando as mulheres precisam se ausentar, por qualquer que seja o motivo, o marido e/ou os filhos assumem a frente da função. É importante destacar que essa responsabilidade assumida, nesses casos, é temporária e ocasional, sendo, portanto, gerada pela necessidade.

¹¹⁹ Dona Jane, liderança quilombola da comunidade Terra Seca, representante da RAMA, na apresentação para o webinar Novas Teorias, Práticas e Resistências das Mulheres do Campo, das Florestas e das Águas frente às Transformações dos Sistemas Agroalimentares (II WEBINÁRIO..., 2021).

Fruto da conquista das mulheres, elas passaram a ocupar lugares que antes seriam tradicionalmente de domínio masculino, por exemplo, os espaços de comercialização, os sindicatos, as associações e as agências bancárias, entre tantas outras esferas externas ao espaço da comunidade. Todavia, mesmo assumindo novos espaços e funções, elas não foram dispensadas do trabalho doméstico, que tampouco foi dividido em condições de igualdade. Ainda que trabalhando fora da comunidade ou mesmo em demandas do trabalho agrícola, as mulheres permaneceram com a responsabilidade dos afazeres domésticos. Não importa o quão atarefadas estejam, o trabalho doméstico segue sendo impreterivelmente responsabilidade da mulher. Se esse trabalho fica sob o risco de não ser feito, compromete-se o funcionamento da dinâmica familiar.

No geral, faz parte da rotina das mulheres acordar cedo e deixar preparadas as marmitas para os maridos que trabalham na roça ou fora das comunidades. Da mesma forma, precisam preparar o café e arrumar os filhos para a escola. A rotina das mulheres “*É um corre corre né.. A gente levanta de manhã, nossa tem que pensar no qual que vai fazer primeiro*”¹²⁰.

*É só nós... eu bem cedo levanto pa mexê com a minha horta primeiro, daí depois que eu vorto a limpá a casa. Que as menina só limpa pa cá, po lado de cá... mai a cozinha de lenha eles num mexe não. É... não... xiii... prá cá eles limpa tudo, coisa, mexe com tudo, mais cozinha de lenha eles num mexe. Ainda tem que andá correndo atrás da menininha tamém, que eu nem sei onde que ela tá. Ela num para. Mesma hora que ela ta na caso da vó dela, daqui a pouco ela tá lá na casa dos pais dela.*¹²¹

Os relatos ilustram a complexa dinâmica da rotina, na qual se articulam diversas esferas do trabalho e do espaço, em que as mulheres transitam continuamente da casa para o quintal e vice-versa. Existe uma relação de interdependência entre os diferentes trabalhos que compõem o núcleo familiar. Entretanto, diferentemente do produtivo, que consegue ser mensurado em horas dispendidas e, de alguma forma, monetizado, é difícil assinalar onde se inicia ou termina o trabalho de reprodução ou o trabalho doméstico que as mulheres executam em uma unidade familiar, não existindo um momento determinante que separe um do outro. Os espaços e tempos são muito próximos – muitas vezes, são também os mesmos. Como foi dito, a rotina delas é dinâmica e complexa, com a realização de várias tarefas da unidade familiar de forma simultânea, sem existir um limite claro entre o que é trabalho produtivo ou reprodutivo – ou seja, enquanto estão limpando o quintal, estão também cuidando da horta; ao lavar a louça e preparar o almoço, também estão olhando as criações. Em seu cotidiano, ocorre essa fusão, e

¹²⁰ Dona Izaldite, membro da RAMA, para vídeo idealizado pela SOF sobre as contribuições do trabalho da mulher (SOF LANÇA..., 2020).

¹²¹ Dona Laudelina (nome fictício), liderança quilombola, em entrevista para a dissertação de Telles (2018, p. 88).

muitas vezes o trabalho realizado passa a ser reconhecido somente como uma extensão do doméstico, o que acarreta a invisibilização do que fizeram.

Tem mulher que chega em casa e o marido, que que você fez hoje? Depois de levantar cedo pra fazer tudo, tudo, tudo, aí chega de tarde ou então chega umas horas do dia, nossa, se tiver uma coisinha sem que ele queira... nossa, que que você fez hoje, né?! Sendo que a gente sabe que a gente faz um monte de coisa. Levanta cedo, só vai deitar a noite, às vezes não senta nem pra comer direito e a pessoa ainda vem dizer pra mim, nossa que que você fez hoje, né, o que você fez até agora... tem muitas coisas que parece que é invisível.

Vai pra roça, trabalha, chega em casa, cuida do filho, de casa, de tudo. Aí ele chega lá, hoje em dia que tem televisão em todos os lugar, chega lá, às vezes toma um banho, deita no sofá e boa né... E a muié vai trabalhando... até dez horas, onze horas da noite pra descansar, pra poder ir descansar. Ainda é bem pouco homem que chega e ajuda a mulher, eu acho ainda que é bem pouco.

Aí é nossa, é aquele trabalho na roça, nossa, cheguei cansado... Nossa, fiz isso né, parece que é uma coisa, nossa, bem assim... Enquanto a nossa parece que bem desvalorizado né.¹²²

O relato evidencia a invisibilidade das atividades realizadas pelas mulheres e a sobrecarga que elas enfrentam diariamente. É comum que o trabalho delas seja questionado, pois as tarefas que realizam não são reconhecidas como trabalho, mesmo exigindo horas do seu dia e demandando grande esforço físico e emocional. O trabalho doméstico, ao contrário do presente no imaginário social, é exaustivo e exige muito delas, pois é constante, contínuo e frequentemente torna-se visível somente quando não é realizado. No depoimento anterior, conseguimos mensurar a rotina de trabalho do homem, que saiu para trabalhar na roça e teve sua jornada encerrada ao chegar em casa para descansar. A mulher, ainda que não esteja explicitamente mencionado, *trabalhou* para que o homem estivesse “pronto” para sair ao trabalho com as roupas limpas, preparando a comida, entre outras tarefas. E ao final do dia, quando seu marido retornou, ela ainda não havia concluído sua rotina de trabalho, pois continuava cuidando da casa e dos filhos até tarde da noite.

É uma rotina extenuante, começando cedo pela manhã, e mesmo quando saem para as roças, o trabalho em casa ainda continua. Ao contrário dos homens, que desfrutam do privilégio do descanso, as mulheres têm suas jornadas prolongadas, não tendo a mesma oportunidade.

Então, nós, aqui, as mulher tudo é uma correria mesmo né, que é cuidar da casa, ao mesmo tempo que cuidar de cada, cuidar da roça ou então é uma atividade de reunião, de associação, é várias coisas ao mesmo né... Daí já tá em casa às vezes um tempo que a gente pode tá descansando, num tem tempo

¹²² Dona Isaldite, membro da RAMA, para vídeo idealizado pela SOF sobre as contribuições do trabalho da mulher (SOF LANÇA..., 2020).

de descansar... Daí tem que lavar uma roupa, tem de fazer comida, lavar louça, limpar casa, então, uma correria... Eu acho que da mulher só descansar quando tá dormindo [risos].

E a mulher ela chega, chega tudo junto, e eles vão assistir às vezes e ela tá na cozinha fazendo as coisa né.¹²³

É interessante notarmos uma diferença nos discursos das mulheres sobre o seu trabalho entre aquelas que fazem parte do grupo de mulheres e as que não participam de qualquer movimento. Os relatos anteriores são de integrantes da RAMA, que visibilizam sua exaustão oriunda de uma divisão desigual do trabalho doméstico e o não reconhecimento de sua família acerca do trabalho que realizam.

É possível perceber nos depoimentos como o trabalho doméstico e de cuidados acarreta desgaste físico e emocional às mulheres. Cuidar da casa, da alimentação, da saúde da família da educação dos filhos são tarefas relegadas à sua responsabilidade, não havendo uma divisão igualitária do trabalho no interior da família. Essas tarefas são muitas vezes invisibilizadas e, sob a corrente da economia hegemônica, não possuem reconhecimento social por não gerar valor. Os depoimentos refletem como essa desigualdade da sobrecarga de trabalho, por meio da divisão desigual das tarefas, é naturalizada e reproduzida, muitas vezes, sem questionamentos no interior da família.

Em outro momento deste estudo, pudemos nos aproximar de mulheres que não reconheciam sua atuação no espaço doméstico e agrícola enquanto trabalho. Por exemplo, quando estávamos em uma visita de campo em uma das comunidades, enquanto conversávamos com uma liderança local masculina, sua esposa, mãe e irmã estavam na cozinha preparando o almoço para o grupo de estudantes de graduação que nos acompanhavam. Quando se juntaram a nós, as mulheres trouxeram a comida e logo saíram do ambiente. Seu irmão, na sequência, convidou-as de volta e compartilhou que elas eram as responsáveis não somente pela refeição que consumiríamos, mas também pelos alimentos que compuseram aquele almoço, assim como pelo *cuidado* com todo o espaço nos arredores da casa em que estávamos. Contudo, em momento anterior, quando conversávamos em grupos menores com as mulheres, elas relatavam que não trabalhavam ou não estavam ocupadas em nenhuma atividade no espaço agrícola, ainda que fossem responsáveis tanto pelas tarefas domésticas quanto pelos espaços tradicionalmente considerados femininos.

¹²³ Dona Jane, membro da RAMA, para vídeo idealizado pela SOF sobre as contribuições do trabalho da mulher (SOF LANÇA..., 2020).

As preocupações e responsabilidades com os filhos também recaem sobre as mulheres. São elas que acompanham o cotidiano dos filhos nas escolas, participam de reuniões, auxiliam nas atividades para casa e os preparam para comparecem às aulas. As responsáveis pelo cuidado com crianças, idosos, acamados e pessoas com deficiência são também as mulheres. Quando alguém da família adoece, são elas que ficam encarregadas não somente pelo cuidado, mas também pelo acompanhamento em exames, consultas e internações. Desde a manipulação dos fármacos caseiros até o acompanhamento nos serviços públicos de saúde, a esfera do cuidado fica sob responsabilidade da mulher.

Em sua pesquisa, Telles (2018) se debruçou sobre a responsabilização das mulheres em relação aos cuidados com a saúde e a consequência da ausência do Estado no cumprimento dos serviços públicos. Segundo os registros da autora, são as mulheres que se deslocam de suas casas, paralisam suas atividades e ficam nas filas dos hospitais e outros serviços, sem qualquer política de proteção social do Estado, arcando com os custos desse cuidado. Outro ponto assinalado pela pesquisadora é que também são as mulheres aquelas que direcionam os recursos financeiros sobre os quais possuem maior autonomia para gastos com saúde, como compra de remédios e realização de exames, os quais são aumentados com a crescente precarização dos serviços públicos.

Nesse sentido, entendemos que o Estado e a sociedade contam com o trabalho (invisibilizado) das mulheres para os cuidados com o bem-estar, segurança e saúde da população. Dessa forma, responsabilidades que seriam de governos, patrões e empresas vão sendo cada vez mais transferidas para as famílias, intensificando o trabalho das mulheres, principalmente para as famílias com menor renda (CARRASCO BENGGOA, 2018; SOF, 2014). Sob essa ótica, Carrasco Bengoa (2018) ilumina a dupla dimensão presente no trabalho do cuidado que, se por um lado é um direito individual, por outro, é responsabilidade coletiva, portanto, não se trata de um assunto de mulheres. Ao negligenciar a importância do cuidado com a vida humana como uma responsabilidade social e política, essas questões deixam de ser abordadas e discutidas no âmbito político, sendo tratadas como meros “conflitos familiares”, algo a ser resolvido apenas no âmbito doméstico. Carrasco Bengoa (2003, p. 7) destaca essa falta de consideração, enfatizando a necessidade de reconhecer e debater tais questões no campo político, no qual podem ser abordadas de maneira mais ampla e efetiva.

A falsa aparência de autonomia da esfera produtiva em relação à esfera reprodutiva mascara a dependência que a esfera mercantil e salarial possui do trabalho doméstico e dos bens e serviços que são produzidos na esfera da reprodução, ou seja, do trabalho não remunerado que é realizado nos lares pelas mulheres (ANA, 2017). A reflexão realizada por Carrasco

Bengoa (2003, p. 2) abarca, de forma muito concisa e profunda, a questão com a qual estamos trabalhando, de que “as necessidades humanas são de bens e serviços, mas também de afetos e relações”. Conforme elucidado pela autora, precisamos nos alimentar, vestir, proteger do frio e de doenças, estudar e educar, como também aprender a estabelecer relações e conviver em sociedade, “aspectos tão essenciais para a vida como o alimento mais básico”. Contudo, sob o olhar da economia hegemônica, a centralização da produção para o mercado como objetivo econômico básico exclui esse “conjunto de atividades, trabalhos e relações que não são monetizados, não circulam em troca de dinheiro, mas que sem eles a economia não pode se mover e nem a vida pode se reproduzir a cada dia” (SOF, 2018, p. 17).

É sob essa perspectiva que a Economia Feminista questiona a “forma dominante de pensar a economia, que considera relevante apenas uma pequena parte do conjunto das atividades necessárias para produzir a vida e mover a sociedade” (SOF, 2018, p. 17). Portanto, considera-se que o trabalho de reprodução é o pilar de todas as formas de organização do trabalho na sociedade capitalista, não podendo então ser compreendido como pré-capitalista ou atrasado, mas “*un trabajo que ha sido conformado para el capital y por el capital, absolutamente funcional a la organización del trabajo capitalista*” (FEDERICI, 2018, p. 14).

Todavia, ainda que seja o pilar de nossa sociedade, o trabalho de reprodução ainda é considerado como de responsabilidade quase que exclusiva das mulheres, as quais irão arcar com uma série de ônus que refletirão em sobrecarga e desvalorização do trabalho que realizam. Faz-se necessário que se rompa com a compreensão de que a esfera da reprodução é de responsabilidade feminina, pois se trata de uma visão naturalizada do feminino e do que significa ser mulher no mundo.

Diante da insustentabilidade do sistema econômico atual, Carrasco Bengoa (2018) propõe que se promova uma ruptura em nossa sociedade, mudando o foco do objetivo do lucro para a centralidade da vida, de forma a iluminar a relevância do *cuidado* como base da vida e do sistema econômico. Essa mudança de paradigma proposta pela pesquisadora destaca a posição que as mulheres ocupam como sustentadoras de toda a estrutura social e econômica. Dessa forma, permite-se ter uma nova perspectiva da organização social, dando visibilidade sobre quem executa funções que são invisibilizadas e, muitas vezes, sem reconhecimento social, trazendo à tona as relações de poder existentes e os conflitos que daí derivam.

Conforme destacado pela autora, as necessidades humanas vão além da satisfação material por meio de bens e serviços. Elas envolvem uma esfera de relações subjetivas que são igualmente essenciais para o bem-estar humano, como o afeto, o cuidado, a segurança psicológica e a criação de relações e vínculos. Esses aspectos subjetivos desempenham um

papel fundamental na vida das pessoas, pois contribuem para o seu equilíbrio emocional, social e psicológico. No entanto, é importante ressaltar que essa esfera subjetiva das relações é frequentemente negligenciada nos estudos econômicos e sociais, além de não receber o devido reconhecimento na esfera social. Todavia essas tarefas são essenciais para a própria reprodução da sociedade. Compartilhamos da argumentação de Carrasco Bengoa (2003) sobre o cuidado ser parte integrante da vida de todos os indivíduos, seja em função da vulnerabilidade da criança que nasce, de alguém que se torne dependente por motivos de saúde ou de idade, ou mesmo da maioria dos homens adultos.

As atividades destinadas a criar e manter pessoas saudáveis, com estabilidade emocional, segurança afetiva, capacidade de relação e comunicação etc., embora muitas vezes não sejam valorizadas, desempenham um papel fundamental no dia a dia da reprodução da sociedade. Elas abrangem uma variedade de serviços pessoais que estão diretamente ligados às necessidades essenciais e indispensáveis para garantir a estabilidade física e emocional dos indivíduos (CARRASCO BENGOA, 2003, p. 3). Essas atividades englobam cuidados com a alimentação, a saúde, a organização do ambiente, a socialização, o afeto e o apoio emocional, bem como a gestão e organização da casa e da família, entre outros aspectos vitais para o bem-estar das pessoas. Sendo assim, os *cuidados* refletem nossa própria vulnerabilidade e dependência.

[...] nascemos e vivemos em corpos e mentes frágeis e vulneráveis que exigem cuidados ao longo de todo ciclo vital: cuidados no corpo, na saúde, afetivos, amorosos, psicológicos. Cuidados absolutamente necessários, que sustentam cotidianamente os corpos. Não se trata, portanto, de que alguém queira ou não fazê-los, nem de que se goste ou não; é simplesmente uma condição humana e é preciso realizá-los. (CARRASCO BENGOA, 2003, p. 48)

Sob tal viés, Federici (2017) argumenta que quando defende que o trabalho em casa é uma produção capitalista, não significa querer legitimá-lo como parte das *forças produtivas*, mas sim dizer que o trabalho reprodutivo é um momento da produção capitalista, elucidando para a função específica na divisão do trabalho, e daí então pensar por quais meios específicos seguir a luta. Em outras palavras, o trabalho reprodutivo não remunerado reforça a condição imposta de uma aparente naturalidade feminina. Contudo o movimento feminista luta pelo reconhecimento social desse trabalho fundamental para a reprodução da vida, assim como por uma divisão mais igualitária dele.

É sob essa perspectiva que se centra a crítica que Federici (2017, 2018) faz às análises de Marx, por não conseguir perceber a importância estratégica da esfera de atividades e relações

sobre as quais se reproduzem nossas vidas e a força de trabalho, tanto para o desenvolvimento do capital quanto para a luta contra ele. Portanto, para a autora, ao expandir a teoria do trabalho produtivo de Marx para incluir o trabalho reprodutivo, torna-se possível apreender uma nova dimensão da luta de classe e dos meios pelos quais o capitalismo se autorreproduz. Colocar a reprodução da força de trabalho no centro da produção capitalista traz à tona um mundo de relações sociais que estavam ocultas nas obras de Marx (FEDERICI, 2017).

Carrasco Bengoa (2018) propõe uma mudança não apenas de enfoque, mas também de paradigmas, ao apresentar o conceito de sustentabilidade da vida. Nessa abordagem, destaca-se que o objetivo social deveria ser as pessoas e suas condições de vida, buscando uma visão mais abrangente e inclusiva, que transcenda as perspectivas puramente econômicas ou ambientais.

Considera[r] que objetivo é a vida (humana e não só humana apenas), permite de forma mais clara dar conta da relação profunda entre o econômico e o social, considera[r] as múltiplas interdependências e interrelações entre o ecológico, o econômico, o social, o humano, concebendo como prioridade, como objetivo fundamental, as condições de vida das pessoas, das mulheres e homens e, explicitamente, é uma aposta política para transformar as relações de poder capitalistas heteropatriarcais. (CARRASCO BENGUA, 2018, p. 56)

Dessa forma, segundo a autora, isso significaria entender e interpretar o mundo a partir da perspectiva da reprodução da vida, compreendendo a relevância do trabalho de cuidado, que é realizado fundamentalmente pelas mulheres. Seria uma proposta de reorganização da sociedade considerando o modelo feminino de trabalho de cuidados, de forma que jornadas e horários laborais se adaptem às necessidades domésticas, e não o contrário, como se tem no padrão atual. Sob essa perspectiva, o papel das políticas públicas seria criar condições para que esse processo pudesse efetivamente ser desenvolvido. O cuidado realizado pelas mulheres seria o ponto de partida e objetivo de organização de nossa sociedade.

5.4 O CUIDADO COMO POTÊNCIA

As conversas com nossas interlocutoras foram quase sempre realizadas nas cozinhas, acompanhadas de um café ou do preparo de alguma refeição. Tal fato chamou bastante atenção, pois mesmo sendo recebidas nos quintais ou nas salas, acabamos ocupando o espaço da cozinha para nossas conversas. Entramos e ficamos horas nesse local tradicionalmente relegado a uma esfera feminina, regado pelos saberes e sabores da prática de cozinhar, “essa esfera invisível do cotidiano, de um trabalho desvalorizado e sem renda [...] que se esconde nas cozinhas, mas investe-se de um alto grau de ritualização e investimento afetivo, moldando a memória infantil

e ensinando uma sabedoria dos gestos e das palavras” (CARNEIRO, 2012, p. 3).

Esse espaço, como coloca Harding (1987), tão importante na luta política quanto urnas e tribunais, foi o espaço em que nossas interlocutoras aparentaram estar mais à vontade para contar suas histórias. Entendemos aqui que existem dimensões simbólicas ao adentrarmos esse local da culinária, do alimento, que carrega em si tantos significados. Como descrito por Carneiro (2012, p. 4), “uma forma de saber prático, uma técnica e uma arte da vida cotidiana, fonte agregadora e formadora das representações simbólicas ligadas aos sentimentos de gosto como pressupostos básicos do conhecimento sensível”. Para o autor, a cozinha, a horta, a culinária, a dispensa, assim como a copa, os pratos e os hábitos, fazem parte de um:

domínio relegado à uma esfera considerada por muito tempo inferior, a esfera feminina, oposto ao domínio da vida pública e da economia formal, essa sabedoria culinária das avós, gestoras dos preparos e dos temperos, muito mais do que os manuscritos de receitas, constitui uma imensa memória afetiva infantil. Culinárias são técnicas de sobrevivência, são formas de adaptação, são gestos e gostos estabelecidos, são identidades familiares, étnicas, regionais. (CARNEIRO, 2012, p. 4)

Estão presentes nesses espaços considerados da esfera feminina formas de conhecimento complexas, repletas de símbolos e representação. O sentido que as comunidades – principalmente as mulheres – dão para os alimentos possui um valor social que transcende as qualidades nutricionais: envolve uma linguagem que trata de sua ancestralidade, do território, da família (Figura 31). Existe uma dimensão simbólica presente em todo o processo de preparo e cultivo do alimento, alimento esse que é encantamento, contemplado por uma esfera de poder que transcende explicações da racionalidade científica. Não são somente ingredientes, mas também cultura e identidade.



**Figura 31 – Dona Nilce e Dona Claesdina assando uma galinha caipira no forno de barro para receber os estudantes na comunidade Ribeirão Grande
Fonte: Arquivo pessoal, maio de 2019**

Para Carneiro (2012, p. 9), o alimento é o mais forte mediador afetivo e formador dos laços e identidade das comunidades, “o sabor, o gosto, o aspecto estético, sensual, afetivo e simbólico, a importância na ritualização da sociabilidade, são dimensões intensamente significativas da alimentação [...] enraizadas nas camadas mais profundas da vida cotidiana”. Sob perspectiva semelhante, Maluf (2007a, p. 144) ressalta o lugar da alimentação como um dos traços que compõem a identidade cultural dos indivíduos, das comunidades, dos povos: “a escolha dos alimentos, sua preparação e consumo estão relacionados com identidades culturais, desenvolvidas ao longo do tempo e que distinguem um grupo social do outro, pela sua história, pelo ambiente onde vivem e pelas exigências específicas impostas pela vida do dia-a-dia”.

Nas comunidades quilombolas, a alimentação vai além das necessidades biológicas, sendo composta por saberes e sabores ancestrais que têm uma dimensão identitária e cultural. A relação entre o alimento, o trabalho e a religiosidade é central na reprodução material e imaterial dessas comunidades, manifestando-se em celebrações, rituais e práticas culturais (GONÇALVES *et al.*, 2020). Nesse contexto, as mulheres desempenham um papel fundamental como guardiãs desses conhecimentos e práticas tradicionais. Elas são responsáveis pelo preparo dos alimentos e pela organização de rituais, como a *Mesada de Anjos*, que desempenha um

papel importante na devoção quilombola.

A *Mesada de Anjos* é uma prática religiosa realizada como forma de cumprir promessas e agradecer graças alcançadas. É uma expressão da espiritualidade e da fé presentes na vida das comunidades quilombolas. Nesse ritual, as mulheres desempenham um papel crucial, coordenando e preparando os alimentos que serão dados como oferenda durante a celebração. Essa prática não apenas fortalece a identidade religiosa e espiritual dessas comunidades, mas também reforça a importância do trabalho feminino na manutenção dessas tradições. Elas são responsáveis por transmitir e preservar os conhecimentos ancestrais relacionados à alimentação, religiosidade e rituais, garantindo assim a continuidade dessas práticas ao longo das gerações.

Essa celebração consiste em oferecer uma refeição às crianças de até 7 anos, simbolicamente associadas aos anjinhos, que são abençoadas por meio de cânticos entoados pelos mais velhos (Figura 32). No universo quilombola, as crianças até essa idade são vistas como seres inocentes e encontram-se simbolicamente próximas aos santos, podendo, dessa forma, ser canalizadoras do poder de cura para a comunidade (GONÇALVES *et al.*, 2018).



Figura 32 – Mesada de Anjos realizada na comunidade Ribeirão Grande, no contexto das oficinas do Projeto Saberes em Diálogo, em outubro de 2019
Fonte: Foto de Igor Gonçalves

Tradicionalmente, a refeição é servida sobre uma esteira no chão para as crianças, como também para as mulheres grávidas, que gestam os anjos em seus ventres. Ao redor, ficam os

adultos, que entoam cânticos e orações, e que só se alimentam depois que os anjinhos finalizarem por completo sua refeição. Na pesquisa realizada por Martines (2020) sobre devoção quilombola no território das comunidades de Barra do Turvo, o autor descreve a composição do almoço servido na celebração, sendo este constituído por:

arroz, feijão, couve, palmito e frango caipira, sendo a sobremesa um bolo de goma de mandioca, chamado de pressal. Todos produtos cultivados no próprio território, “naturais”, como chama a Dona Izaíra. Destacar os alimentos que fazem parte da prática é importante, pois as mulheres devotas (Dona Izaíra, Dona Osminda, Dona Alexandra e muitas pessoas que preparam o almoço) têm orgulho de servir aos anjos uma ceia com produtos não química-industrialmente processados. Nos últimos anos, foram introduzidos nas Mesadas, também como sobremesas, alguns doces, como balas e pirulitos, que apenas são entregues ao final na despedida das crianças. (MARTINES, 2020, p. 70)

Nesse contexto, a atuação das mulheres destaca sua posição central na produção de alimentos, bem como seu papel chave na preservação dos saberes tradicionais, na segurança alimentar e na manutenção da cultura e identidade das comunidades. O ritual nutre o corpo e a alma dos envolvidos e, mais uma vez, coloca em evidência o *cuidado* que tece as relações na comunidade, desde a seleção dos alimentos que serão utilizados na celebração, “*cultivados no próprio território, ‘naturais’*”, que têm sua origem e trajetória conhecidas, sendo oriundos desse território que também é sagrado, até o cuidado dedicado aos *anjós*, os inocentes, de alma pura, que recebem cuidados diferenciados, pois se reconhece sua pureza e importância na ordem do mundo.

Ao aproximar-nos da prática da *Mesada de Anjos* e de outras tradições quilombolas, no contexto do projeto de educação quilombola, houve uma oportunidade importante de valorizar e respeitar a riqueza cultural e espiritual dessas comunidades. A mulher ocupa um lugar nesse agenciamento da saúde e do cuidado e se isso ocorre, como buscamos apontar, é em função de uma construção social e histórico-cultural que as coloca à frente nas práticas com o cuidado, com o corpo e com o meio. A preocupação com a saúde e com o bem-estar da família e da comunidade, a produção diversificada de alimentos, o cultivo de plantas medicinais, o resgate e preservação de técnicas, receitas e práticas ancestrais, e a valorização de cultivos locais expressam um amplo conjunto de saberes acumulados do universo feminino que ressignificam e fortalecem a relação com o território, pautada nessa prática do cuidado.

Olhar para o cotidiano das mulheres quilombolas para além do olhar da economia hegemônica é perceber que elas realizam um conjunto de atividades, trabalhos e relações que vão além da produção para o mercado, como as práticas de doações, de trocas e a produção para

o autoconsumo. Está incluído no cálculo econômico delas não somente o retorno monetário, mas o fato de seus filhos não ficarem doentes (SOF, 2018). Para além da produção ligada ao autossustento, está contemplada pelas mulheres uma produção voltada para além da reprodução da própria família, como para as famílias que moram nas cidades, para aquelas famílias das comunidades que por algum motivo não têm condições de trabalhar, para os almoços coletivos e para as doações na igreja, entre outros. Tem-se, portanto, uma produção para a reprodução da vida (PONTES, 2020).

Em outras palavras, a divisão sexual do trabalho se materializa na responsabilização da mulher pelo cuidado e, salvo raras exceções, delega a elas aqueles espaços dos arredores da casa, destinados à moradia, com “cultivos frágeis” e pequenas criações, nos quais são reforçados os tradicionais papéis de gênero. Por outro lado, a compreensão dessa mesma divisão sexual do trabalho, de seus efeitos e consequências – sobretudo após a criação do grupo de mulheres – tem permitido a elas uma resignificação dessas consequências por meio de um processo de conscientização de sua condição, de fortalecimento de seu lugar enquanto sujeito político de direito, inclusive à fala. A compreensão de seu lugar no mundo é o que faz com que muitas mulheres quilombolas finalmente fiquem se “*sentindo importante de uma coisa que passou a vida inteira realizando*”¹²⁴.

*Pra mim, é dizer enquanto quilombola que a segurança alimentar e a soberania alimentar ele vem muito do nosso modo de vida né, da forma com que nós nos relacionamos com a terra e como nós projetamos essas, essa segurança do território com a saúde alimentar. Isso pra nós é uma relação complexa né e como nós vivenciamos, como que a gente interage e como produzimos alimentos saudáveis e adequado né, que garantam a soberania alimentar nossa, enquanto mulheres quilombolas, enquanto mulheres negras.*¹²⁵

Como mencionado anteriormente, a mulher desempenha um papel fundamental como principal responsável pelo cuidado na família e na comunidade. Essa posição estratégica a coloca como uma articuladora dos espaços tanto de *fora* quanto de *dentro*. Ao analisarmos a complexa e dinâmica vida econômica e social das quilombolas, é crucial desenvolvermos a sensibilidade necessária para discernir os significados imbuídos na esfera do cuidado. O acervo de saberes e práticas que emanam do âmbito feminino emerge como um pilar fundamental e estratégico para a sustentação do coletivo. No entanto, é importante reconhecer que se aderirmos rigidamente a algumas concepções das teorias feministas tradicionais podemos, por

¹²⁴ Dona Isaldite, membro da RAMA, para vídeo idealizado pela SOF sobre as contribuições do trabalho da mulher (SOF LANÇA..., 2020).

¹²⁵ Dona Nilce, liderança quilombola da comunidade Ribeirão Grande, para vídeo idealizado pela SOF sobre as contribuições do trabalho da mulher (SOF LANÇA..., 2020).

vezes, ter como resultado uma compreensão equivocada das relações intrínsecas à divisão sexual do trabalho. Nesse contexto, destaca-se a relevância das teorias feministas clássicas, que desempenharam um papel essencial ao iluminar sobre as desigualdades e opressões historicamente enfrentadas pelas mulheres. Contudo, é preciso reconhecer a necessidade de considerar a multiplicidade de experiências e a complexidade das dinâmicas sociais. A abordagem tradicional dessas teorias muitas vezes categoriza a divisão sexual do trabalho de forma inflexível, reforçando uma visão simplista que não considera a diversidade das atividades desempenhadas pelas mulheres e como essas atividades influenciam nas estruturas da comunidade.

É por meio desse cuidado que as mulheres têm se fortalecido enquanto grupo social, contribuindo para a coesão e fortalecimento identitário da comunidade, assim como redesenhando estratégias que nos provocam a refletir sobre outras formas de organizar a vida. É importante notar que a realização do trabalho reprodutivo não é subordinada ou desvalorizada, uma vez que é por meio e a partir dele que se viabiliza a própria reprodução das famílias e da comunidade como um todo.

Nas reflexões acerca do pensamento de Lélia Gonzalez, Cardoso (2014) destaca a necessidade de descolonizar o pensamento, desconstruindo as estruturas de poder que mantêm a colonialidade do saber. Dessa forma, olhar apenas com as lentes do feminismo branco e hegemônico para compreender as experiências das mulheres quilombolas seria equivocado e insuficiente para abarcar a profundidade das relações que estão tecidas no território.

Segundo Gonzalez (1979, p. 250), as mulheres da diáspora africana no Brasil são herdeiras de uma outra cultura ancestral, de reinos e impérios africanos nos quais ocupavam importantes posições sociais, e partilham em comum essa “história feita de resistências e lutas, em que essa mulher tem sido protagonista, graças à dinâmica de uma memória cultural ancestral”. A autora nos convida a refletir sobre essa memória cultural ancestral da mulher negra, que ocupava um lugar não da discriminação ou da subordinação, mas de papéis sociais tão importantes quanto os dos homens, como nos reinados do “Egito antigo aos reinos dos axântis ou dos iorubás [...]”. Em muitos casos, até o poder político era partilhado com elas” (GONZALES, 1979, p. 250).

Werneck (2005) também destaca a centralidade da mulher nas diferentes esferas culturais, religiosas e políticas, apontando como o regime escravocrata promoveu uma ruptura com padrões antigos de exercício de poder, tanto em nível individual, corporal, quanto sob a perspectiva coletiva, nos aspectos políticos e na relação com o sagrado. Segundo a autora, nos processos de reprodução da existência e da resistência cultural, as mulheres tiveram importância

fundamental na reinterpretação e adaptação de diferentes costumes ao novo contexto.

Ambas as autoras ressaltam a valorização da mulher presente nas diferentes culturas negro-africanas pela sua atuação e participação nas diferentes esferas, sejam políticas, culturais ou religiosas, como também a partir da função materna. Essas mulheres, denominadas por Gonzalez (1988, p. 205) como *amefricanas*, “sabem mais de solidariedade do que de competição, de coletivismo do que de individualismo. Nesse contexto, há muito o que aprender (e refletir) com essas mulheres negras que, do abismo do seu anonimato, têm dado provas eloquentes de sabedoria”.

Reis (2018), ao analisar a questão de gênero nas comunidades quilombolas de Santa Catarina, constatou uma diferenciação do trabalho de cuidado quando este é realizado *para dentro* – nas casas e no interior das comunidades – e *para fora* – nas casas de mulheres brancas.

Quando eu perguntava sobre suas vidas laborais, elas contavam sobre seus trabalhos nas casas das patroas brancas e sempre vinha um “mas” que enunciava o momento em que não tiveram mais que fazer esses trabalhos e puderam trabalhar apenas em suas casas. Isso era sempre narrado com um sorriso no rosto, um tom de alívio que parecia querer dizer que ao livrarem-se da exploração desses trabalhos elas estavam livres de cuidar das casas e filhos das outras, para serem donas e cuidadoras de suas próprias casas e crianças. Esse marco estava quase sempre ligado ao casamento e demonstrava gratidão aos maridos por não deixarem faltar nada dentro de casa. (REIS, 2018, p. 148)

A argumentação central na obra da autora é entender esse trabalho doméstico e de cuidados exercido pelas mulheres não como elemento que aprisiona, conforme pautas do feminismo clássico hegemônico, mas como elemento de potência. Reis (2018) propõe a reflexão entre o *cuidar* e o *servir*, para que consigamos apreender o trabalho feito pela mulher na esfera doméstica de suas casas não como fator de inferiorização ou subordinação. A autora traz a argumentação de Davis (2016, p. 29) sobre a condição social da mulher nas senzalas como uma grande extensão da vida familiar, em que a vida doméstica tinha importância fundamental na vida social de escravizados e escravizadas, pois seria “o único espaço em que podiam vivenciar verdadeiramente suas experiências como seres humanos”. Para Davis (2016, p. 29), o trabalho doméstico ocupava um lugar central na vida de homens e mulheres durante a escravidão, não sendo as mulheres negras “diminuídas por suas funções domésticas, tal como acontecia com as mulheres brancas”.

No infinito anseio de prover as necessidades de homens e crianças ao seu redor [...], ela realizava o *único* trabalho da comunidade escrava que não podia ser direta ou imediatamente reivindicado pelo opressor. Não havia compensações pelo trabalho doméstico, era o único trabalho significativo para a comunidade escrava como um todo. [...] Foi justamente por meio dessa labuta – que há muito tem sido expressão central do caráter socialmente condicionado da

inferioridade feminina – que a mulher negra escravizada conseguiu preparar o alicerce de certo grau de autonomia, tanto para ela como para os homens. Mesmo submetida a um tipo único de opressão, por ser mulher, era levada a ocupar um lugar central na comunidade escrava. Ela era, assim, essencial à *sobrevivência* da comunidade. (DAVIS, 1971 *apud* DAVIS, 2016, p. 29)¹²⁶

Tem-se, portanto, uma centralidade do trabalho doméstico na vida de homens e mulheres no período da escravidão, em que a realização de tais afazeres colocava a mulher em uma condição social de valoração.

Nas comunidades de Barra do Turvo, percebemos um marco histórico na narrativa das mulheres, como um tempo de antes e um tempo de depois. Contudo, diferente do narrado por Reis (2018) acerca do casamento, essa diferenciação é percebida em Barra do Turvo pelas mulheres como o momento em que puderam voltar a trabalhar para elas mesmas, associando esse marco ao retorno ao território, ou melhor, ao trajeto percorrido por um retorno a uma maior autonomia sobre o seu território.

O fato de poder voltar a trabalhar nas roças e cuidar de suas casas é visto como uma grande conquista e narrado com muito orgulho pelas mulheres quilombolas das comunidades de Barra do Turvo. São narrativas que nos foram sendo reveladas e pouco a pouco pudemos perceber o quanto esses saberes e práticas inerentes ao universo quilombola feminino são também elementos de potência na luta pelo território e territorialidade quilombola.

Nós mulheres negras, *tudo o que conquistamos é porque fomos fazendo um monte de coisas ao mesmo tempo e seguimos vendo o que é necessário*. Na saúde, precisamos do atendimento específico, porque tem as técnicas e práticas das comunidades que não estão dentro das medicinas tradicionais e que, muitas vezes, não são discutidas dentro da estrutura de Estado. Elas precisam ser trabalhadas dentro do Estado, da assistência técnica, da academia, dialogando com as comunidades, porque não adianta construir para nós sem nós. (PONTES, 2020, p. 26, grifo nosso)

Ainda que nem sempre esteja posta uma hierarquização dos trabalhos em si, as mulheres nas comunidades vivenciam muitas consequências, como sobrecarga e ausência de políticas públicas que possibilitem alcançar uma autonomia financeira, entre tantas outras, por estarem inseridas em uma estrutura social que não reconhece parte das atividades que realizam. Essa estrutura nem sempre permite que sejam visibilizadas a dependência e a articulação existentes entre o conjunto de atividades realizadas por elas como parte fundamental da produção e reprodução das famílias.

¹²⁶ DAVIS, Angela. The black woman's role in the community of slaves. *Black Scholar*, [S. l.], v. 3, n. 4, p. 1-16, Dec. 1971.

Apesar de sua suma importância, as mulheres estão submetidas a uma dinâmica extremamente perversa que se estrutura a partir da invisibilização e exploração de seu trabalho. Quando ocultamos o trabalho realizado por elas, sua produção nos arredores das casas, suas trocas e doações, estamos também invisibilizando o seu papel estratégico na garantia da segurança alimentar e nutricional, assim como da soberania alimentar da família e comunidade.

As mulheres, atuantes desde a produção agrícola até o preparo e consumo dos alimentos, desempenham papel estratégico nas esferas da produção e reprodução. Foram elas a tomar a frente na transição agroecológica em seus quintais. Com excelência na capacidade de observação e experimentação, contribuem com uma produção diversificada de alimentos e plantas medicinais, assim como no resgate e na preservação de cultivos locais. Da mesma forma, são elas que realizam o trabalho de cuidado, sendo encarregadas daquelas atividades relacionadas à reprodução da vida.

As mulheres quilombolas carregam uma carga de responsabilidades significativa. Segundo Pontes (2020, p. 25), “os desafios que nós enfrentamos quando se trata do cuidado, do bem-estar, da preservação dos nossos territórios e das nossas identidades e dos nossos credos também, tudo isso é muita coisa para nós mulheres carregarmos”. Além da responsabilização pelo trabalho de cuidado, elas enfrentam obstáculos múltiplos e interseccionais ao buscar cuidar, preservar e fortalecer suas comunidades e suas identidades. Reconhecer essas complexidades e desafios é essencial para entender a importância e a resiliência das mulheres quilombolas, bem como para buscar estratégias de apoio e autonomia.

A partir do reconhecimento de suas potencialidades enquanto mulheres, cuidadoras e produtoras da saúde é que elas vêm cada vez mais se organizando, se fortalecendo e se afirmando enquanto mulheres e quilombolas e reivindicando seus direitos enquanto sujeitos políticos.

Num tinha vergonha de colocar a enxada no ônibus... Porque antigamente nós tinha vergonha de ser agricultor né, então as vezes até pra andar na estrada, andava com a enxadinha mesmo escondida... E hoje não, hoje nós entrava sem, na verdade sem vergonha no ônibus, com enxada mesmo, e indo no mutirão das companheiras, nos táxi, né, tudo assim, foi uma maneira da gente num ter medo, num ter vergonha de mostrar o que nós somos né... indo na cidade, sempre assim, se valorizando e encorajando as nossas companheiras, que as vezes a gente marcava mutirão daquela que tava mais era precisando assim... mas é apoio ainda... ou fazer uma roça, ou tá algum problema de saúde... então a gente faz isso.¹²⁷

¹²⁷ Dona Jane, liderança quilombola da comunidade Terra Seca, representante da RAMA, na apresentação para o webinar Novas Teorias, Práticas e Resistências das Mulheres do Campo, das Florestas e das Águas frente às Transformações dos Sistemas Agroalimentares (II WEBINÁRIO..., 2021).

São nas suas práticas cotidianas que as mulheres vão construindo suas resistências; na apropriação da identidade quilombola, na luta contra o fechamento da escola em seu território, na luta por uma alimentação de qualidade, na produção agroecológica – ainda que em pequena escala –, nas trocas com as vizinhanças, nos mutirões, nas expressões religiosas. Seguem enfrentando a expansão da lógica do agronegócio com seus venenos e transgênicos, da padronização cultural e alimentar, sendo guardiãs do patrimônio de saberes e práticas de uma memória cultural ancestral (WERNECK, 2005) em que o cuidado é a potência maior da vida.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No geral, no debate sobre o campesinato destaca-se a importância da família na organização do trabalho, porém, tende-se a não visibilizar as complexas relações de poder presente dentro dela e os papéis específicos desempenhados pelos seus membros. Dessa forma, ao pensarmos na articulação do trabalho camponês, é necessário ampliar essa análise e considerar as dinâmicas de poder que envolvem as atividades agrícolas, bem como os papéis individuais e coletivos no interior da produção familiar.

Um dos aspectos relevantes nessa discussão é a divisão e hierarquização sexual do trabalho, que remonta a um processo histórico de separação entre a esfera produtiva e a reprodutiva. Nesse contexto, os homens são geralmente associados à esfera produtiva, envolvidos na produção de bens com fins comerciais e econômicos. Em contraste, as mulheres são direcionadas à esfera reprodutiva, incumbidas da produção doméstica de bens e serviços e do cuidado com a família. Essa divisão muitas vezes acarreta em desigualdades de gênero, em que o trabalho produtivo dos homens é valorizado socialmente, enquanto o trabalho reprodutivo realizado pelas mulheres é frequentemente considerado apenas como uma "ajuda" secundária.

Essa concepção hegemônica de valor econômico baseada na troca de mercadorias no mercado acaba por desconsiderar o trabalho essencial para a reprodução da vida, tornando invisível a relevância do trabalho doméstico e de cuidado desempenhado pelas mulheres. O sistema econômico prevalente tende a subvalorizar atividades não-monetárias, o que resulta em uma desvalorização do trabalho feminino e uma consequente desigualdade de reconhecimento e remuneração.

Diante dessas reflexões, buscou-se um olhar mais abrangente sobre as relações sociais das comunidades quilombolas de Barra do Turvo, especialmente voltado para compreender como as mulheres se reconhecem e são percebidas dentro desse contexto familiar e comunitário. É importante analisar como suas identidades de gênero e como pertencentes às comunidades quilombolas se entrelaçam e influenciam as suas vidas cotidianas e a sua inserção nas atividades produtivas e de cuidado.

Foi possível notar que a divisão sexual do trabalho se materializa na responsabilização da mulher pelo cuidado e, salvo raras exceções, delega a elas aqueles espaços dos arredores da casa, destinados à moradia, com “cultivos frágeis” e pequenas criações, nos quais são reforçados os tradicionais papéis de gênero. Por outro lado, a compreensão dessa mesma divisão sexual do trabalho, de seus efeitos e consequências – sobretudo após a criação do grupo de

mulheres – tem permitido a elas uma ressignificação de seus efeitos por meio de um processo de conscientização de sua condição, de fortalecimento de seu lugar enquanto sujeito político de direito, inclusive à fala. Para muitas mulheres quilombolas, a percepção de seu papel tem cada vez mais gerado um sentimento de importância em relação às atividades que desempenharam ao longo de suas vidas.

Foi possível também constatar o quanto as mulheres quilombolas possuem uma vida econômica densa e produtiva. Apesar de muitas vezes invisibilizada, a economia doméstica e de cuidados desempenha um papel fundamental na organização e produção familiar. É no espaço doméstico que ocorrem diversos processos de beneficiamento de produtos, além da realização de serviços essenciais para o bem-estar da família e da comunidade. Nessas atividades, dedicam-se muitas horas de trabalho, resultando em economia de recursos que frequentemente não é devidamente reconhecida. As atividades tradicionalmente desempenhadas pelas mulheres são de extrema importância para garantir a segurança alimentar, gerar renda e economizar recursos. Dessa forma, foi possível perceber como os espaços femininos, como quintais, pomares, pequenas criações e hortas ao redor das casas são fundamentais para a reprodução e manutenção das famílias.

A mulher, ao cuidar da horta, dos animais, do pomar, da casa, da alimentação, da família, tem uma relação cotidiana muito mais estreita com a natureza. Ela possui a consciência da necessidade daquele meio, de aquele espaço continuar proporcionando a reprodução de sua família e da comunidade. Nesse sentido, é importante ressaltar que tais preocupações são fruto também de uma construção social, para que não nos limitemos a uma perspectiva essencialista, uma vez que as mulheres se tornam mulheres por meio de um processo de construção social. Sendo assim, cabe salientar que a atuação feminina na preservação ambiental não pode ser reduzida a estereótipos ou ideias simplistas sobre uma conexão inata entre feminilidade e natureza. Ao contrário, as mulheres têm um conhecimento profundo e prático sobre as interações entre as pessoas e o ambiente ao seu redor, resultado de sua experiência cotidiana e de suas responsabilidades específicas dentro das comunidades. Portanto, sua consciência sobre o meio e a necessidade de cuidar e preservar o ambiente está mais relacionada com as suas condições de sobrevivência do que com a suposta ligação essencialista da feminilidade com a natureza.

Apesar de sua suma importância, muitas vezes as mulheres estão submetidas a uma dinâmica que se estrutura a partir da invisibilização e exploração de seu trabalho. Quando ocultamos o trabalho realizado por elas, sua produção nos arredores das casas, suas trocas e doações, estamos também invisibilizando o seu papel estratégico na garantia da segurança

alimentar e nutricional, assim como da soberania alimentar da família e comunidade.

Ainda que nem sempre esteja posta uma hierarquização dos trabalhos em si, as mulheres nas comunidades vivenciam muitas consequências, como sobrecarga e ausência de políticas públicas que possibilitem alcançar uma autonomia financeira, entre tantas outras, por estarem inseridas em uma estrutura social que não reconhece parte das atividades que realizam. Essa estrutura nem sempre permite que sejam visibilizadas a dependência e a articulação existentes entre o conjunto de atividades realizadas por elas como parte fundamental da produção e reprodução das famílias.

Olhar para o cotidiano das mulheres quilombolas para além do olhar da economia hegemônica permitiu perceber o conjunto de atividades, práticas e relações em que elas estão inseridas. As mulheres, atuantes desde a produção agrícola até o preparo e consumo dos alimentos, desempenham papel estratégico nas esferas da produção e reprodução.

Ao olharmos para a complexa e dinâmica vida econômica e social das quilombolas, devemos ter a sensibilidade de perceber os sentidos presentes nessa esfera do cuidado. Esse patrimônio de conhecimento e práticas do universo feminino é fundamental e estratégico para a reprodução do grupo. A mulher ocupa uma posição que a coloca como uma articuladora dos espaços tanto de fora quanto de dentro. É importante notar que a realização do trabalho reprodutivo não é subordinada ou desvalorizada, pois é precisamente por meio dele que se concretiza a própria continuidade das famílias e da comunidade como um todo.

A resignificação de práticas do seu dia a dia e das relações que são construídas no interior da família e na comunidade permitiu que as mulheres construíssem novos olhares acerca de si mesmas e de seu trabalho. A constituição desse reconhecimento, com a valorização como responsável por realizar o trabalho e contribuir com a produção e reprodução da família, é uma trajetória que as mulheres quilombolas vem percorrendo, cada vez mais se enxergando e se apresentando enquanto pessoas, sujeitos de direito, traçando os caminhos futuros.

É justamente essa desvalorização histórica das mulheres na agricultura voltada para a alimentação da família, em contraste à ênfase dada às culturas comerciais, que as mulheres quilombolas vêm reafirmando sua importância na segurança alimentar, na preservação de saberes e na manutenção do modo de vida tradicional.

A organização das mulheres camponesas e quilombolas em Barra do Turvo tem contribuído para o reconhecimento das atividades que realizam no seu cotidiano como o cuidar da horta, dos pequenos animais, os afazeres domésticos, o cuidado com terceiros, como trabalho fundamental para a reprodução da vida. Tem-se ainda um longo caminho a ser percorrido para que consigamos atingir uma distribuição mais justa do trabalho doméstico e de cuidados, não

somente no interior da família, mas também por meio de políticas públicas do Estado. A proposta agroecológica junto com os questionamentos da Economia Feminista vem colaborando com uma maior autonomia financeira e política dessas mulheres que cada vez mais vem se fortalecendo e tornando protagonistas de suas próprias vidas. Ao colocar em questão diferentes pautas como a alimentação saudável, diversificação da produção, o não uso do veneno, a economia doméstica, tem-se aberto espaço para outras mudanças de paradigmas e padrões, como a questão de gênero.

Ao entender as dinâmicas sociais e de poder em que as mulheres quilombolas estão inseridas, é possível identificar e combater desigualdades e injustiças de gênero, além de reconhecer e valorizar o papel essencial desempenhado por essas mulheres na sustentabilidade e prosperidade das comunidades quilombolas. Essa perspectiva mais ampla permite uma análise holística do campesinato, considerando suas dimensões sociais, culturais e econômicas, com vistas a promover uma maior justiça social e equidade de gênero na vida dessas comunidades.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno De. **Terras Tradicionalmente Ocupadas: Processos de territorialização e movimentos sociais**. Estudos Urbanos e Regionais, v.6, n.1. Maio, 2004
- ANNETE, Aureli Desmarais. La Vía Campesina: globalização e o poder dos camponeses. **Revista Nera**, Presidente Prudente, ano 10, n. 10, p. 165-173, 2007. Disponível em: <https://tinyurl.com/mysysem6>. Acesso em: 10 jul. 2023.
- ARRUTI, José Maurício Andion. **Mocambo**. Antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru: EDUSC, 2006.
- ARRUTI, José Mauricio Andion. **RTC Cangume**. São Paulo: ITESP, 2003.
- ARRUTI, José Maurício Andion. **A emergência dos ‘remanescentes’**: notas para o diálogo entre indígenas e quilomaussbolas. *Mana*, v.3, n.2. 1997.
- ARRUTI, José Maurício Andion. Territórios negros. **Tempo e Presença**, Rio de Janeiro, n. 298, 1999. Disponível em: <https://tinyurl.com/2kh7j5j8>. Acesso em: 31 out. 2018.
- ARTICULAÇÃO NACIONAL DE AGROECOLOGIA. **Método de análise econômico-ecológica de agroecossistemas**. Rio de Janeiro: ASPTA, 2017.
- BERNINI, Carina Inserra. **A produção da “natureza conservada” na sociedade moderna: uma análise do Mosaico do Jacupiranga, Vale do Ribeira**. 2015. 250 f. Tese (Doutorado em Geografia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015. Disponível em: <https://tinyurl.com/2xur9n37>. Acesso em: 10 jul. 2023.
- BIM, Ocimar José Baptista. **Mosaico do Jacupiranga – Vale do Ribeira, São Paulo: conservação, conflitos e soluções socioambientais**. 2012. 267 p. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <https://tinyurl.com/2b6cmbe2>. Acesso em: 10 jul. 2023.
- BIM, Ocimar José Baptista; FURLAN, Sueli Angelo. **Mosaico do Jacupiranga – Vale do Ribeira/SP: conservação, conflitos e soluções socioambientais**. São Paulo: AGRÁRIA, n. 18, p. 4-36, 2013.
- BIM, Ocimar José Baptista; FURLAN, Sueli Angelo; CAMPOLIM, Marcos Buhner; ASSIS, Julia Camara de. **De parque a mosaico: ecologia de paisagem no processo de recategorização do parque estadual Jacupiranga (SP)**. *CONFINS (PARIS)*, v. 32, p. 1-16, 2017
- BRAGA, Priscila Cazarin; SILVA, Rômulo Macari da. A construção do sujeito agroflorestal por meio da ética do habitar: resistência e autonomia na visão de mundo agrofloresteira. *In: STEENBOCK, Walter; SILVA, Letícia da Costa e; SILVA, Rodrigo Ozelame da; RODRIGUES, Almir Sandro; PEREZ-CASSARINO, Julian; FONINI, Regiane (org.). Agrofloresta, ecologia e sociedade*. Curitiba: Kairós, 2013. p. 155-196. Disponível em: <https://tinyurl.com/2fu7fw3m>. Acesso em: 15 jul. 2023.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Sobre a tradicionalidade rural que há em nós. *In: OLIVEIRA, Arioaldo Umbelino de; MARQUES, Marta Inez Medeiros (org.). O campo no século XXI: território de vida, de luta e de construção da justiça social*. São Paulo: Casa Amarela; Paz e

Terra, 2004. p. 121-131.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**, de 5 de outubro de 1988. Brasília: Senado Federal, 1988. Disponível em: <https://tinyurl.com/4s2687kb>. Acesso em: 12 jul. 2023.

BRASIL. Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000. Regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, p. 1, 19 jul. 2000. Disponível em: <https://tinyurl.com/38r46j7d>. Acesso em: 15 jul. 2023.

BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. **Diário Oficial da União**, Brasília, p. 4, 21 nov. 2003. Disponível em: <https://tinyurl.com/4vpd3n6s>. Acesso em: 13 jul. 2023.

BRAZ, Edvina Maria Tie. A coletividade na comunidade é que faz o desenvolvimento. *In*: SEMPREVIVA ORGANIZAÇÃO FEMINISTA. **Mulheres quilombolas**: territórios, identidade e lutas na construção de políticas públicas. São Paulo: SOF, 2020. p. 11-15. Disponível em: <https://tinyurl.com/y43rh5me>. Acesso em: 15 jul. 2023.

CANDIDO, Antonio. **Os parceiros do Rio Bonito**: estudos sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1979.

CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez, Florianópolis: **Revista Estudos Feministas**, 2014.

CARNEIRO, Henrique Soares. Estudos sobre a alimentação: entre saberes da vida cotidiana e impasses agroindustriais. **Revista Agrária**, São Paulo, n. 17, 2012. Disponível em: <https://tinyurl.com/45v86rwu>. Acesso em: 10 jul. 2023.

CARNEIRO, Sueli. **Mulheres em movimento**: contribuições do feminismo negro. Estudos avançados, 2003.

CARRASCO BENGOA, Cristina. A sustentabilidade da vida humana: um assunto de mulheres? *In*: FARIA, Nalu; NOBRE, Miriam (org.). **A produção do viver**: ensaios de economia feminista. São Paulo: SOF, 2003. (Cadernos Sempreviva, v. 7). Disponível em: <https://tinyurl.com/47pajcdk>. Acesso em: 10 jul. 2023.

CARRASCO BENGOA, Cristina. A economia feminista: um panorama sobre o conceito de reprodução. **Temáticas**, Campinas, Dossiê Economia Feminista, n. 52, ano 26, 2018. Disponível em: <https://tinyurl.com/vu3r29ju>. Acesso em: 10 jul. 2023.

CARVALHO, Maria Celina Pereira. **Bairros negros do Vale do Ribeira**: do “escravo” ao “quilombo”. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2006.

CARVALHO, Maria Celina Pereira. **Relatório técnico da comunidade quilombola Pedra Preta-Paraíso de Barra do Turvo**. São Paulo: ITESP, 2008.

CASTRO, Josué de. **Geografia da fome**. Brasília: [s. n.], 1946.

CHAYANOV, Alexander V. **La organización de la unidad económica campesina**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1974.

COLLINS, Patricia Hills. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e política do empoderamento. Tradução Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DE BIASE, Laura. A condição feminina na agricultura e a viabilidade da agroecologia. **Revista Agrária**, São Paulo, n. 7, p. 4-36, 2007.

DE BIASE, Laura. **Agroecologia, campesinidade e os espaços femininos na unidade familiar de produção**. 2010. 190 f. Dissertação (Mestrado em Ciências) – Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”, Universidade de São Paulo, Piracicaba, 2010. Disponível em: <https://tinyurl.com/4djsbj9n>. Acesso em: 10 fev. 2018.

DE BIASE, Laura. **Agroecologia quilombola ou quilombo agroecológico?** Dilemas agroflorestais e territorialização no Vale do Ribeira/SP. 2016. 242 p. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: <https://tinyurl.com/3ue5r9rp>. Acesso em: 10 jul. 2023.

DE BIASE, Laura; SILIPRANDI, Emma Cademartori. Produção familiar e alimentação escolar: possibilidades de valorização do espaço feminino na agricultura. *In*: ENCONTRO NACIONAL DE ANPPAS, 6., 2012, Belém. **Anais** [...]. Belém: UFPA, 2012.

DIEGUES, Antonio Carlos. Aspectos sociais e culturais do uso dos recursos florestais da Mata Atlântica. *In*: SIMÕES, Luciana Lopes; LINO, Clayton Ferreira (org.). **Sustentável Mata Atlântica**: a exploração de seus recursos florestais. São Paulo: Editora SENAC, 2002.

DIEGUES, Antonio Carlos S. **O Vale do Ribeira e Litoral de São Paulo**: meio-ambiente, história e população. Texto originalmente preparado para o CENPEC, 2007.

ECONOMIA feminista: aprendendo com as agricultoras. [S. l.]: [s. n.], 2020. 1 vídeo (19 min). Publicado pelo canal SOF Sempreviva Organização Feminista. Disponível em: <https://youtu.be/MkUbORBmqk4>. Acesso em: 15 jul. 2023.

ELDMAN, Marc; WEIS, Tony; BAVISKAR, Amita; BORRAS JUNIOR, Saturnino M.; HOLT-GIMÉNEZ, Eric; KANDIYOIT, Deniz; WENDY, Wolford. Introduction: critical perspectives on food sovereignty. **The Journal of Peasant Studies**, [S. l.], v. 41, n. 6, p. 911-931, 2014. Disponível em: <https://tinyurl.com/2kcp64j3>. Acesso em: 10 jul. 2023.

FARIA, Nalu. Economia feminista e agenda de luta das mulheres no meio rural. *In*: ZARZAR, Andrea Butto (org.). **Estatísticas rurais e economia feminista**: um olhar sobre o trabalho das mulheres. Brasília: MDA, 2009. p. 11-30. Disponível em: <https://tinyurl.com/bde8pmru>. Acesso em: 10 jul. 2023.

FARIA, Nalu; NOBRE, Miriam (org.). **Gênero e desigualdade**. São Paulo: SOF, 1997. (Cadernos Sempreviva, n. 1).

FARIA, Nalu; NOBRE, Miriam (org.). **A produção do viver**: ensaios de economia feminista. São Paulo: SOF, 2003. (Cadernos Sempreviva, v. 7). Disponível em:

<https://tinyurl.com/47pajcdk>. Acesso em: 10 jul. 2023.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FEDERICI, Silvia. **El patriarcado del salario**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução** – Trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. Tradução Coletivo Sycorax, 388 p. São Paulo: Elefante, 2019.

FERREIRA, Adilson Mazeu. **O povo aqui sempre teve uma ligação com o sagrado**: a religião nas narrativas da comunidade quilombola Ribeirão Grande e Terra Seca – Vale do Ribeira, SP. 2020. 162 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2020. Disponível em: <https://tinyurl.com/u24kjvt7>. Acesso em: 15 jul. 2023.

FONINI, Regiane. **Agrofloresta e alimentação**: estratégias de adaptação de um grupo quilombola em Barra do Turvo – SP. 2012. 213 f. Dissertação (Mestrado em Meio Ambiente e Desenvolvimento) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012. Disponível em: <https://tinyurl.com/46udh6p2>. Acesso em: 16 jul. 2023.

FONINI, Regiane; LIMA, José Edmilson de Souza. Agrofloresta e alimentação: o alimento como mediador da relação sociedade-ambiente. **Agrofloresta, ecologia e sociedade**. Organizador Walter Steenbock... et al. ; colaboradores Carlos Eduardo Seoane, Luís Cláudio Maranhão Froufe. Curitiba : Kairós, 2013.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS. **Women in agriculture**: closing the gender gap for development. Rome: FAO, 2011.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS. **The state of food insecurity in the world**. Strengthening the enabling environment for food security and nutrition. Rome: FAO, 2014. p. 23-25.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS. ONU alerta para a violência contra as mulheres nas comunidades rurais. **FAO no Brasil**, [S. l.], 25 out. 2017. Disponível em: <https://tinyurl.com/yxmjr33b>. Acesso em: 13 jul. 2023.

FRANÇA, Vanessa. Dentro dos quilombos, as mulheres permanecem. **Mulheres quilombolas**: territórios, identidade e lutas na construção de políticas públicas. Débora Barizão, Edvina Tie Braz, Flavia Bigai, Kellen Junqueira, Maria Claudia Blanco, Miriam Nobre, Nilce Pontes, Raquel Rizzi, Vanessa de França. São Paulo, SOF, 2020.

FURLAN, Sueli Ângelo. Florestas culturais: manejo sociocultural, territorialidades e sustentabilidade. **Revista Agrária**, São Paulo, n. 3, p. 3-15, 2006.

GIACOMINI, Rose Leine Bertaco. **Identidade e Territorialização**: Estados e comunidades remanescentes de quilombos no Vale do Ribeira de Iguape – SP/2010. Tese (Tese Doutorado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

GONÇALVES, Igor Gabriel Rodrigues; MEIRELLES, Helga Kress; MARTINES, Lucas. Saberes Quilombolas: oficinas e práticas entre comunidade, escola e Universidade em Barra

do Turvo (SP). **OKARA**: Geografia em debate, v. 14, n. 2, p. 629-647, 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/okara/article/view/54267/31675>. Acesso em: out. 2022.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e Sexismo na cultura brasileira. **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.

GONZALEZ, Lélia **A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social**. Brasília: Raça e Classe, 1988.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. A questão política das chamadas “Terra de Preto”. **Textos e Debates**, Florianópolis, ano I, n. 2, ed. Terras e Territórios de Negros no Brasil, p. 25-37, 1990. Disponível em: <https://tinyurl.com/223wrxzu>. Acesso em: 10 jul. 2019.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. Terras de uso comum: oralidade e escrita em confronto. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 16, p. 116-132, 1995. Disponível em: <https://tinyurl.com/4xv69spj>. Acesso em: 10 jul. 2019.

HARDING, Sandra. ¿Existe un método feminista? *In*: BARTRA, Eli (org.). **Debates en torno a una metodología feminista**. México: UAM, 1987.

HEREDIA, Beatriz Maria Alásia de. **A morada da vida**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

HILLENKAMP, Isabelle; NOBRE, Miriam. Agroecologia e feminismo no Vale do Ribeira: contribuição para o debate de sobre reprodução social. **Temáticas**, Campinas, v. 26, n. 52, p. 167-194, ago.-dez. 2018. Disponível em: <https://tinyurl.com/49w6hawy>. Acesso em: 18 mai. 2022.

HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça: interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo Social**, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 61-73, nov. 2014. Disponível em: <https://tinyurl.com/ft63cbmc>. Acesso em: 20 out. 2019.

HIRATA, Helena; KERGOAT, Danièle. Novas configurações da divisão sexual do trabalho. **Cadernos de Pesquisa**, São Paulo, v. 37, n. 132, p. 595-609, set.-dez. 2007. Disponível em: <https://tinyurl.com/2svc9326>. Acesso em: 17 jun. 2021.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Introdução de pensamento feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

II WEBINÁRIO do GT 5 – segunda sessão. [S. l.]: [s. n.], 2021. 1 vídeo (150 min). Publicado pelo canal Rede de Estudos Rurais – Oficial. Disponível em: <https://tinyurl.com/3d7ybrd4>. Acesso em: 15 jul. 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Agropecuário 2006**: Brasil, grandes regiões e unidades da federação. Rio de Janeiro: IBGE, 2009.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Barra do Turvo. **Cidades e Estados**, [S. l.], [2022]. Disponível em: <https://tinyurl.com/2p9ad4a5>. Acesso em: 30 jun. 2022.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. **Regularização de território quilombola**. Brasília: INCRA, 2022. Disponível em: <https://tinyurl.com/2pzi3tde>. Acesso em: 31 jan. 2020.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Inventário cultural de quilombos do Vale do Ribeira**. São Paulo: ISA, 2013. Disponível em: <https://tinyurl.com/7vjbfsh3>. Acesso em: 15 jul. 2020.

JALIL, Laécia Medeiros. **Mulheres e soberania alimentar**: a luta para transformação do meio rural brasileiro. 2009. 197 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2009. Disponível em: <https://tinyurl.com/5j994p86>. Acesso em: 10 jul. 2018.

KATZ, Cindi; MONK, Janice. **Full Circles: Geographies of Women over the Life Course**. Routledge. 1993.

KERGOAT, Daniele. Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo. *In*: HIRATA, Helena; LABORIE, Françoise; LE DOARÉ, Hélène; SENOTER, Danièle (org.). **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2009. p. 67-75. Disponível em: <https://tinyurl.com/33pyjr33>. Acesso em: 10 jul. 2022.

LAZZERI, Thais. Quilombolas são condenados a pagar R\$ 6 milhões por incêndio que destruiu as suas casas. **The Intercept**, [S. l.], 18 abr. 2019. Disponível em: <https://tinyurl.com/bdeuzwy5>. Acesso em: 15 jul. 2022.

LOWY, Ilana. “Ciências e gênero”. *In*: Hirata, H. et al., Dicionário crítico do feminismo. São Paulo, editora da Uneso, pp. 40-44. [Em francês, “*Sciences et genre*”. *Dictionnaire critique du féminisme*. Paris, PUF, 2000, pp. 187-191.]

MALUF, Renato S. Segurança alimentar e nutricional com valorização da cultura alimentar. *In*: MIRANDA, Danilo Santos de; CORNELLI, Gabriele. **Cultura e alimentação**: saberes alimentares e sabores culturais. São Paulo: Editora SESC, 2007a. p. 143-150.

MALUF, Renato S. **Segurança alimentar e nutricional**. Petrópolis: Vozes, 2007b.

MALUF, Renato S.; MENEZES, Francisco. **Caderno Segurança Alimentar**, [S. l.], 2000. Disponível em: <https://tinyurl.com/3kxfc3tn>. Acesso em: 31 jan. 2020.

MARCHA MUNDIAL DAS MULHERES. **Cadernos de Publicação da Marcha Mundial das Mulheres** – Caderno 1, São Paulo, jun. 2008.

MARCOS, Valeria de; FABRINI, João Edmilson. **Os camponeses e a práxis da produção coletiva**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MARQUES, Marta Inez Medeiros. Lugar do modo de vida tradicional na modernidade. *In*: OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de; MARQUES, Marta Inez Medeiros (org.). **O campo no século XXI**: território de vida, de luta e de construção da justiça social. São Paulo: Casa Amarela; Paz e Terra, 2004. p. 145-158.

MARQUES, Marta Inez Medeiros. A atualidade do uso do conceito de camponês. **Revista Nera**, Presidente Prudente, ano 11, n. 12, p. 57-67, 2008. Disponível em: <https://tinyurl.com/38t4bb8n>. Acesso em: 10 set. 2018.

MARQUES, Marta Inez Medeiros. O novo significado da questão agrária. *In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL, 5.; SIMPÓSIO NACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA, 6., 2011, Belém. Anais [...].* Belém: Açaí, 2011.

MARTINS, José de Souza. **Os camponeses e a política no Brasil.** 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

MARTINES, Lucas. **O lugar do sagrado na territorialização quilombola:** a devoção na comunidade Ribeirão Grande-Terra Seca. 2020. 160 f. Relatório Final (Bacharelado em Geografia) – Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020. Disponível em: <https://tinyurl.com/5h7eywz8>. Acesso em: 15 out. 2022.

MOURA, Margarida Maria. **Camponeses.** São Paulo: Ática, 1986.

NASCIMENTO, Lisângela Kati do. Identidade e territorialidade: os quilombos e a educação escolar no Vale do Ribeira. 2006. 143p. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

NASCIMENTO, Beatriz. Negro e racismo. Publicado originalmente em **Revista de Cultura Vozes** (68), Petrópolis, 1974 in RATTTS, Alex (org.). *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de Beatriz Nascimento.* São Paulo : Imprensa Oficial, 2006.

NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra no mercado de trabalho. Publicado originalmente em **Jornal Última Hora**, Rio de Janeiro, 1976 in RATTTS, Alex (org.). *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de Beatriz Nascimento.* São Paulo : Imprensa Oficial, 2006.

NASCIMENTO, Beatriz. Nossa democracia racial. Publicado originalmente em **Revista Istoé**, Rio de Janeiro, 1977 in RATTTS, Alex (org.). *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de Beatriz Nascimento.* São Paulo : Imprensa Oficial, 2006.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. Publicado originalmente em **Afrodiaspora**, n° 6-7, 1985 in RATTTS, Alex (org.). *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de Beatriz Nascimento.* São Paulo : Imprensa Oficial, 2006.

NA COMPANHIA de Beatriz Nascimento. [S. l.]: [s. n.], 2020. 1 vídeo (160 min). Publicado pelo canal Pensar Africanamente. Disponível em: <https://tinyurl.com/3aab9p3y>. Acesso em: 15 jul. 2022.

NOBRE, Miram. Censo Agropecuário 2006: uma análise de gênero. *In: ZARZAR, Andrea Butto; DANTAS, Isolda; HORA, Karla (org.). As mulheres nas estatísticas agropecuárias: experiências em países do Sul.* Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2012. p. 41-118. Disponível em: <https://tinyurl.com/2p8dhj4b>. Acesso em: 10 mar. 2019.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. **Modo capitalista de produção e agricultura.** São Paulo: Ática, 1986.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. A mundialização do capital e a crise do neoliberalismo: o lugar mundial da agricultura brasileira. **Geosp – Espaço e Tempo**, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 229-245, ago. 2016.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de; FARIA, Camila Salles de. O processo de constituição da propriedade privada da terra no Brasil. *In: ENCUESTRO DE GEÓGRAFOS DE*

AMÉRICA LATINA, 12., 2009, Montevidéo. **Anais** [...]. Montevidéo: EGAL, 2009. p. 1-15. Disponível em: <https://tinyurl.com/296jhp3m>. Acesso em: 31 jul. 2019.

PACHECO, Maria Emilia. Sistemas de produção: uma perspectiva de gênero. **Revista Proposta**, Rio de Janeiro, n. 71, p. 36-38, fev. 1997. Disponível em: <https://tinyurl.com/44udshjx>. Acesso em: 10 out. 2022.

PACHECO, Maria Emilia. Os caminhos das mudanças na construção da Agroecologia pelas mulheres. **Revista Agriculturas**, Rio de Janeiro, n. 4, vol. 6, dez. 2009.

PACHECO, Maria Emilia. Apresentação. SILIPRANDI, Emma. **Mulheres e agroecologia: transformando o campo, as florestas e as pessoas**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

PAIXÃO, Mayara. Economia feminista, uma forma de organização que tem mudado vidas no Vale do Ribeira. **Brasil de Fato**, [S. l.], 1 out. 2018. Disponível em: <https://tinyurl.com/2p8phrc7>. Acesso em: 15 out. 2022.

PAOLIELLO, Renata Medeiros. **Conflitos fundiários na Baixada do Ribeira: a posse como direito e estratégia de apropriação**. 1992. 2 v. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1992.

PAULILO, Maria Ignez Silveira. O peso do trabalho leve. **Ciência Hoje**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 28, p. 64-70, 1987. Disponível em: <https://tinyurl.com/mpsfykc9>. Acesso em: 17 jul. 2022.

PAULILO, Maria Ignez Silveira. Trabalho familiar: uma categoria esquecida de análise. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, 12(1), 229-252. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2004000100012>

PAULINO, Maria Ignez.; BONI, Valdete. **Movimento de mulheres agricultoras e ecologia**. In. Delgado, G. C. e Bergamasco, S. M. P. P. (orgs.) Agricultura familiar brasileira: desafios e perspectivas de futuro. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2017.

PEREIRA, Nilce Pontes. Como foi o mutirão de práticas agroecológicas, economia feminista e solidária no Vale do Ribeira. **SOF**, São Paulo, 19 mar. 2019. Disponível em: <https://tinyurl.com/znwbhpmv>. Acesso em: 31 jul. 2022.

PONTES, Nilce. Não existe quilombo sem território, não existe identidade sem espaços. **Mulheres quilombolas: territórios, identidade e lutas na construção de políticas públicas**. Débora Barizão, Edvina Tie Braz, Flavia Bigai, Kellen Junqueira, Maria Claudia Blanco, Miriam Nobre, Nilce Pontes, Raquel Rizzi, Vanessa de França. São Paulo, SOF, 2020.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **Os (des)caminhos do meio ambiente**. 14. ed. São Paulo: Contexto, 2008.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

QUEIROZ, Renato da Silva. **Caipiras negros no Vale do Ribeira: um estudo de Antropologia Econômica**. 2. ed. São Paulo: EDUSP, 2006.

RAMA – Rede Agroecológica de Mulheres Agricultoras. [S. l.]: [s. n.], 2021. 1 vídeo (2 min).

Publicado pelo canal Amater Cooperativa. Disponível em: <https://youtu.be/xoubK8pTiZg>. Acesso em: 15 jul. 2021

REDE de agricultoras e quilombolas de Barra do Turvo comemora três anos e define seu nome. **SOF**, São Paulo, 13 dez. 2019. Disponível em: <https://tinyurl.com/4xcuazd2>. Acesso em: 15 jul. 2021.

REIS, Nathális Dothling. **O cuidado como potência**: entre o público e o privadas e as lideranças nas comunidades remanescentes de quilombo Aldeia e Toca de Santa Cruz. Dissertação (Mestrado) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2018.

RODRIGUES, Almir Sandro; FERREIRA, Angela Duarte Damasceno. As estratégias da reprodução social dos agricultores familiares da Cooperafloresta: um estudo de caso sobre os processos de reciprocidade e solidariedade. *In*: STEENBOCK, Walter; SILVA, Letícia da Costa e; SILVA, Rodrigo Ozelame da; RODRIGUES, Almir Sandro; PEREZ-CASSARINO, Julian; FONINI, Regiane (org.). **Agrofloresta, ecologia e sociedade**. Curitiba: Kairós, 2013. p. 125-154. Disponível em: <https://tinyurl.com/2fu7fw3m>. Acesso em: 15 jul. 2022.

SABATÉ MARTÍNEZ, Ana; RODRÍGUEZ MOYA, Juana; DÍAZ MUÑOZ, Ángeles. **Mujeres, espacio y sociedad** – Hacia una geografía del género. Madrid: Síntesis, 1995.

SABOURIN, Eric. **Camponeses do Brasil**: entre a troca mercantil e a reciprocidade. Traduzido do francês por Leonardo Milani. Rio de Janeiro: Garamond, 2009

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. Primórdios do conceito de gênero. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 12, p. 157-163, 1999. Disponível em: <https://tinyurl.com/mruekreh>. Acesso em: 23 jul. 2021.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. **A mulher na sociedade de classes**: mitos e realidade. 3. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SANTOS, Aline Garmes Morais dos. **O processo de implementação da Educação Escolar Quilombola em Barra do Turvo – SP**: os desafios das escolas públicas do município frente às demandas educacionais das comunidades. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

SANTOS, Katia Maria Pacheco dos. **Práticas agroalimentares em unidades de conservação de uso sustentável sob a ótica da segurança alimentar**. 2015. 138 f. Tese (Doutorado em Ecologia Aplicada) – Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”, Universidade de São Paulo, Piracicaba, 2015. Disponível em: <https://tinyurl.com/vabek7ms>. Acesso em: 23 fev. 2022.

SARDENBERG, Cecilia. Caleidoscópios de gênero: gênero e interseccionalidades na dinâmica das relações sociais. **Mediações**, v. 20, n. 2, p. 56-96, jul.-dez. 2015. Disponível em: <https://tinyurl.com/4hmvk3xc>. Acesso em: 28 nov. 2018.

SCHOTTZ, Vanessa. Comida de verdade no campo e na cidade: Refletindo sobre direito humano à alimentação, mulheres e agroecologia. **Mulheres e soberania alimentar**: sementes de um possível. Rio de Janeiro : Instituto de Políticas Alternativas para o Cone Sul (PACS),

2019.

SCHOTTZ, Vanessa; MARONHAS, Maitê; CARDOSO, Elisabeth. É trabalho, não é ajuda! Um olhar feminista sobre o trabalho das mulheres na agroecologia. **Revista Agriculturas**, [S. l.], v. 12, n. 4, p. 48-53, dez. 2015. Disponível em: <https://tinyurl.com/9zks87mt>. Acesso em: 10 jul. 2019.

SCOTT, Joan. Gênero, categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, [S. l.], v. 20, n. 2, jul.-dez. 1995. Disponível em: <https://tinyurl.com/3h7ce8nv>. Acesso em: 10 jul. 2019.

SEMPREVIVA ORGANIZAÇÃO FEMINISTA. **Para entender a economia feminista e colocar a lógica da vida em primeiro lugar**. São Paulo: SOF, 2014. Disponível em: <https://tinyurl.com/mrrxb263>. Acesso em: 10 jul. 2019.

SEMPREVIVA ORGANIZAÇÃO FEMINISTA. **Mulheres do campo construindo autonomia**: experiências de comercialização. São Paulo: SOF, 2016. Disponível em: <https://tinyurl.com/msfu4awc>. Acesso em: 10 jul. 2019.

SEMPREVIVA ORGANIZAÇÃO FEMINISTA. **Práticas feministas de transformação da economia**: autonomia das mulheres e agroecologia no Vale do Ribeira. São Paulo: SOF, 2018.

SHANIN, Theodor. **Naturaleza y lógica de la economía campesina**. Barcelona: Anagrama, 1976.

SHIVA, Vandana. Deixe-nos sobreviver: mulheres, ecologia e desenvolvimento. *In*: RUEETHER, Rosemary Radford (org.). **Mulheres curando a terra**: mulheres do Terceiro Mundo na ecologia, no feminismo e na religião. São Paulo: Paulinas, 2000.

SHIVA, Vandana. **Manifiesto para una democracia de la tierra**. Justicia, sustentabilidad y paz. Barcelona: Paidós, 2006.

SILIPRANDI, Emma Cademartori. Políticas de alimentação e papéis de gênero: desafios para uma maior equidade. *In*: FARIA, Nalu; NOBRE, Miriam (org.). **A produção do viver**. São Paulo: SOF, 2004. p. 56-90.

SILIPRANDI, Emma. **Mulheres e agroecologia**: transformando o campo, as florestas e as pessoas. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

SILIPRANDI, Emma.; CINTRÃO, Rosângela. As mulheres agricultoras no Programa de Aquisição de Alimentos (PAA). **Segurança Alimentar e Nutricional**, Campinas, SP, v. 18, n. 2, p. 13–32, 2015. DOI: 10.20396/sanv18i2.8634675. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/san/article/view/8634675>. Acesso em: 31 jul. 2023.

SOF LANÇA novo vídeo “Economia feminista: aprendendo com as agricultoras”. SOF, São Paulo, 17 abr. 2020. Disponível em: <https://tinyurl.com/uy8ky4z3>. Acesso em: 15 jul. 2021.

SOZINHAS – História de mulheres que sofrem violência no campo. Reportagem: Ângela Bastos. Fotografia: Felipe Carneiro. Florianópolis: Diário Catarinense, 2017. 1 vídeo.

Disponível em: <https://tinyurl.com/2p8hn3hb>. Acesso em: 28 fev. 2018.

TAVARES DOS SANTOS, José Vicente. **Colonos do vinho**. São Paulo: Hucitec, 1978.

TELLES, Liliam. **Desvelando a economia invisível das agricultoras agroecológicas: a experiência das mulheres de Barra do Turvo, SP**. 2018. 185 f. Dissertação (Mestrado em Extensão Rural) – Universidade Federal de Viçosa, Viçosa, 2018. Disponível em: <https://tinyurl.com/57ur3yzt>. Acesso em: 15 jul. 2023.

TELLES, Liliam; SCHOTTZ, Vanessa Schottz; ALVARENGA, Camila; SAORI, Sheyla Saori. Mulheres do Vale do Ribeira (SP) semeando agroecologia, segurança alimentar e nutricional. Refletindo sobre direito humano à alimentação, mulheres e agroecologia. **Mulheres e soberania alimentar: sementes de um possível**. Rio de Janeiro : Instituto de Políticas Alternativas para o Cone Sul (PACS), 2019.

WOORTMANN, Ellen F. O saber tradicional camponês e inovações. *In*: OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de; MARQUES, Marta Inez Medeiros (org.). **O campo no século XXI: território de vida, de luta e de construção da justiça social**. São Paulo: Casa Amarela; Paz e Terra, 2004.

WOORTMANN, Ellen F. Da complementaridade à dependência: espaço, tempo e gênero em comunidades "pesqueiras" do Nordeste. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 18, 41-61.

WOORTMANN, Klaas. "Com parente não se negueia": o campesinato como ordem moral. **Anuário Antropológico**, Brasília/Rio de Janeiro, n. 12, n. 1, p. 11-73, 1988. Disponível em: <https://tinyurl.com/43syftx5>. Acesso em: 8 jun. 2019.

WOORTMANN, Ellen F.; WOORTMANN, Klaas. 1997. **O Trabalho da Terra: A lógica e a simbólica da lavoura camponesa**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília. 192 pp.