



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA
CENTRO DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES – CFP
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO DO CAMPO MESTRADO
PROFISSIONAL EM EDUCAÇÃO DO CAMPO

JOSENILDA MOREIRA DOS SANTOS

“NÓS FALANDO DE NÓS”:
Experiências e Saberes de Mulheres Beijuzeiras da Comunidade Quilombola Tapera Melão
Irará- BA

Amargosa-BA
2024

JOSENILDA MOREIRA DOS SANTOS

“NÓS FALANDO DE NÓS”:

Experiências e Saberes de Mulheres Beijuzeiras da Comunidade Quilombola Tapera Melão
Irará- BA

Relatório Final de Pesquisa apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Educação do Campo da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), como requisito para a obtenção do título de Mestre em Educação do Campo.

Orientadora: Profa. Dra. Mariana Martins de Meireles

Amargosa-BA
2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Santos, Josenilda Moreira dos Santos.

S237n "Nós falando de nós": experiências e saberes de mulheres beijuzeiras da Comunidade Quilombola Tapera Melão Irará-BA / Josenilda Moreira dos Santos. – Amargosa, BA, 2024. 100 f.: il. color.

Orientador: Prof^a. Dra. Mariana Martins de Meireles.
Relatório Final (Mestrado Profissional em Educação do Campo) - Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Formação de Professores (CFP), 2024.

Bibliografia: p. 95-99.

1. Educação do campo. 2. Quilombo. 3. Mulheres negras.
I. Meireles, Mariana Martins de, (orient.). II. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. III. Título.

CDD - 370.91734

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA SETORIAL DO CENTRO DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA – CFP/UFRB.

Bibliotecário: Diogo Lima (CRB-5/BA-2901)

“NÓS FALANDO DE NÓS”:

Experiências e Saberes de Mulheres Bejuzeiras da Comunidade Quilombola Tapera Melão
Irará- BA.

Relatório Final de Pesquisa apresentado ao Programa de Pós-graduação em Educação do Campo do Centro de Formação de Professores (CFP) da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) como requisito para obtenção do título de Mestre em Educação do Campo, para avaliação pela seguinte Banca Examinadora:

Mariana Martins de Meireles

Mariana Martins de Meireles – Orientadora
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB
Doutora em Educação e Contemporaneidade - UNEB

Ana Cristina Nascimento Givigi

Ana Cristina Nascimento Givigi - Avaliadora Interna
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB
Doutora em Educação – UFS

Maíra Lopes dos Reis

Maíra Lopes dos Reis - Examinadora Externa
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia - UFRB
Doutora em Estudos Interdisciplinares Sobre Mulheres, Gênero e Feminismo - UFBA

Fabián Cevallos Vivar

Fabián Cevallos Vivar - Examinador Externo
Universidade de Lisboa - UL
Doutor em Pós-colonialismos e Cidadania Global, Centro de Estudos Sociais - UC

Amargosa-BA, 25 de julho de 2024.

SANTOS, J. M. dos. “**NÓS FALANDO DE NÓS**”: Experiências e Saberes de Mulheres Beijuzeiras da Comunidade Quilombola Tapera Melão Irará-Ba. Trabalho de conclusão de curso (Mestrado em Educação do Campo) Programa de Pós-Graduação em Educação do Campo, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Amargosa, 100 fl.

RESUMO

Ao fazer ecoar vozes de mulheres negras e com elas anunciar seus sonhos de vida-liberdade, este trabalho de pesquisa buscou investigar de que modo as experiências e os saberes, acionados pelas mulheres beijuzeiras da comunidade Tapera Melão, Irará-BA, contribuem para (re)orientar processos educativos no contexto da educação do campo, considerando os marcadores de gênero, raça e classe. Nessa comunidade, a prática de fabricação do beiju é ancestral e manual, transmitida de geração em geração, numa relação matriarcal, patenteada por mulheres negras. A origem do beiju ["nosso ouro branco"] está ligada com a origem da comunidade, constituindo-se em processos indissociáveis. No tempo presente, as mulheres beijuzeiras dão seguimento ao legado de outras, criando o seu próprio modo de produzir, ensinando e aprendendo modos de ser (mulher, negra, camponesa, quilombola, beijuzeira). Do ponto de vista metodológico, opera-se com princípios da pesquisa qualitativa, na perspectiva da abordagem (auto)biográfica, utilizando a conversa como fonte de escuta, produção e circulação da vida. Nesse sentido, o conjunto de narrativas partilhadas e salvaguardadas nesta pesquisa colabora para sustentar o argumento de que as experiências e os saberes agenciados pelas mulheres beijuzeiras da Tapera Melão suscitam processos educativos na perspectiva da educação do campo, uma vez que suas cartografias de vida nos ensinam a possibilidade de (re)existir apesar e com as suas dores neste quilombo camponês. Ao mobilizar modos particulares de ensinar-aprender-ser, elo que as une a terra, a si e às outras, estas mulheres se autodeclaram suas próprias referências e inspiração na aposta de futuros possíveis. Além de um relatório de pesquisa, a investigação resultou na produção de um documentário que também anuncia, pelas vozes e lentes das mulheres negras, o beiju como ferramenta de libertação, emancipação, coragem, sonho e permanência no campo.

Palavras-chave: Mulheres Beijuzeiras; Quilombo; Experiências, Saberes, Educação do Campo.

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Mãe!

Figura 02: Sujeitos que me povoam.

Figura 03: Retratos de casa!

Figura 04: Capa do documentário - Manivas: Sementes Desse Chão Marrom

Figura 05: Aqui, terra de chão marrom.

Figura 06: Localização da comunidade Quilombola Tapera Melão no município de Irará-BA.

Figura 07: Comunidade Quilombola Tapera Melão.

Figura 08: Águas de manipueira, resistência e ancestralidade.

Figura 09: Manivas.

Figura 10: Sementes.

Figura 11: Tradição.

Figura 12: Tira a goma.

Figura 13: A massa da mandioca, é massa.

Figura 14: Não é uma receita de um bolo...

Figura 15: Beiju, nosso ouro branco.

Figura 16: Eu sou, porque nós somos: A continuidade!

LISTA DE SIGLAS

AQPRTM - Associação Quilombola dos Produtores Rurais da Tapera Melão

CAR - Companhia de Desenvolvimento e Ação Regional

CNE - Conselho Nacional de Educação

CONAE - Conferência Nacional de Educação

EBDA - Empresa Baiana de Desenvolvimento Agrícola

EJA - Educação de Jovens e Adultos

IPEA - Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada

LDBEN - Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional

PPP - Projeto Político Pedagógico

PPGEducamo - Programa de Pós-Graduação em Educação do Campo

PRONERA - Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária

SUMÁRIO

CARTA PARA MINHA MÃE 12

1. " EU, TERRA DE POVOAR": 16

Notas introdutórias

2. CAMINHOS METODOLÓGICOS 22

3. CAMPO BRASILEIRO: 33

Alguns apontamentos

3.1 QUILOMBO! "AQUI, TERRA DE CHÃO MARROM": 37

A Comunidade Quilombola Tapera Melão

4. EDUCAÇÃO DO CAMPO E EDUCAÇÃO QUILOMBOLA: 49

Diversidade de sujeitos e contextos

5. "MANIVAS" 57

Eu sou, elas são, nós somos, sementes desse chão marrom!

5.1 "A SOCIEDADE NÃO NOS AMA": 60

Narrativas sobre dores, atravessamentos de gênero e raça

5.2 BEIJU "NOSSO OURO BRANCO" 72

A libertação que brota das mãos

5.3 NÓS FALANDO DE NÓS: 75

Eu sou quem sou, porque nós somos - a continuidade!

5.4 "SE QUER IR RÁPIDO, VÁ SOZINHO. SE QUER IR LONGE, VÁ EM GRUPO": O beiju como ferramenta de libertação, conquista, sonho e emancipação 87

6. E PARA NÃO CONCLUIR 92

REFERÊNCIAS 95

ANEXOS 100

VOZES-MULHERES

A voz de minha bisavó ecoou criança nos porões do navio.
Ecoou lamentos de uma infância perdida.
A voz de minha avó ecoou obediência aos brancos-donos de tudo.
A voz de minha mãe ecoou baixinho revolta no fundo das cozinhas alheias debaixo das
trouxas roupagens sujas dos brancos pelo caminho empoeirado rumo à favela A minha voz
ainda ecoa versos perplexos com rimas de sangue e fome.
A voz de minha filha recolhe todas as nossas vozes recolhe em si
as vozes mudas caladas engasgadas nas gargantas. A voz de minha
filha recolhe em si a fala e o ato.
O ontem – o hoje – o agora. Na voz de minha filha se fará ouvir a ressonância, o eco da vida-
liberdade.
[Conceição Evaristo, 2017]

AGRADECIMENTOS

“Quando o rio esquece onde nasce, ele seca e morre”
[Provérbio Africano]

Nesse processo que a caminhada não se faz sozinha, tenho que agradecer a todas as pessoas que estiveram comigo e me impulsionaram a caminhar [eu sou cheia de gente]. Por vezes, os caminhos se tornaram cheios de pedregulhos e espinhos. Assim, não sendo possível a retirada desses, fui pisando em pedras que cortaram meus pés e espinhos que marcaram minha pele, contornando marcas no corpo que me fazem chegar até aqui. E por isso, também agradeço. Agradecer foi um dos ensinamentos dos meus velhos e as minhas mais velhas e, agradeço sempre! Afinal de contas, não se deve esquecer de onde se veio e das águas que nos levam nessa imensidão de vida-mar.

A Deus – Que guia, protege e fortalece meu pisar descalço nesse chão de pedregulhos.

À família Moreira e Santos – Minha mãe Silvia, irmãos (Rosana, Silviane, Lucas e Leonardo), sobrinhos, primos, tios e tias, pelo amor, cuidado e proteção.

Aos meus mais velhos e mais velhas - Por terem me ensinado sobre a vida e me orientado durante as passagens dela.

Às Mulheres que dão som a esse trabalho - Maria Sílvia, Maria de Fatima, Donata, Lúcia, Vanessa, Vanusa e Crislane. Obrigada pela confiança e afeto.

A meu quilombo - Por ser comunidade e espelho de força e ancestralidade.

Aos meus amigos – Geici, Aninha, Ana Paula, Sandra, Isabelle, Jociene, Rai, Willian, Edlan, Nay, Vilca, Vado, Lidi, Vanessa, Jane, Leticia, Junior, Carol, Val, Elaine, Elene, Rafa, Jamara, Amilton, Nilson, Cristina, Isa pelas alegrias, afetos e forças a cada pedido de socorro.

A minha ori-entadora Mar - iana – Ela é Mar, de águas acolhedoras e suas correntes me levaram muitas vezes ao prumo, ao oriente, na direção do sol. Seguramos nossas mãos nesse processo de fases distintas e de dificuldades. Esteve ali como amiga e parceira e não me deixou cair. Ela foi necessária nos momentos de dúvidas. Obrigada!

Aos colegas de trabalho e escolas – que me incentivaram e me substituíram nas faltas necessárias.

Aos meus alunos - Em especial a minha turma do EJA do Tempo formativo I do quilombo, pelo gesto curativo em vários momentos nesse caminhar.

À turma DANDARA, minha turma do mestrado - Pelas confluências intelectuais e afetivas, em especial a Ítala, Tati, Sandra, Júlia, Bel e Josy por serem companheiras e estarem presentes nos silêncios e súplicas.

Aos Professores do PPGEDUCAMPO – Em especial a Kiki, pelo conhecimento compartilhado e construído.

A equipe de construção do documentário - Pela parceira em mais um projeto de vida.

Aos financiadores do documentário - família, amigos, companheiros de luta e às pessoas desconhecidas que me ajudaram na realização deste trabalho.

Aos Professores da Banca – Pelas contribuições dispensadas a esse trabalho.

Romana, presente!
Andréa, presente!
Clenilda, presente!

*Só é possível buscando nós mesmos, jogando nosso inconsciente,
nossas frustrações, nossos complexos, estudando-os, não os
enganando (Nascimento, 2007, p. 97)*



Figura 01: Mãe!

Fonte: Acervo da autora, 2024.

CARTA PARA MINHA MÃE

O fogão a lenha. O crepitar das chamas. O chão de Barro batido. A carne seca amassada no pilão. O Sabor do pirão de água quente. O Forno. O cheiro de beiju torrado. É tudo tão teu, tão grande. Você é tão grande. E quão inefável é te pertencer, ser parte de você e você tão parte de mim. Escrever para você, minha mãe, é a coisa mais difícil, ao mesmo tempo mais fácil e mais sublime que eu tenho percebido nos últimos tempos.

Nesse momento, estou a acessar as minhas memórias de infância e te vejo, te vejo, te escuto, te sinto... Isso é tão poderoso. Lembro-me de você em todas as fases da minha vida e sua postura firme e constante me ensinando o que fazer e o que não é permitido. Você é minha guia, meu espelho e minha fortaleza. Eu te vi sofrer, te vi chorar, minha mãe. Lembro-me das suas dores, presentes na minha infância, e o quanto você continuava firme por nós. Lembro-me da dor da sua fome e da nossa barriga cheia com a sua parte. Lembro-me das agressões sofridas por um marido abusador, meu pai. Lembro-me do quanto você se reinventava para que seus filhos continuassem de pé.

Eu li, um dia desses, o romance de Conceição Evaristo que se chama Ponciá Vicêncio, queria lhe falar de Ponciá e o quanto ela me fez lembrar de você e de vó. Ponciá, mulher negra silenciosa, mas inquieta com todos os traços de um processo de escravização em todos os aspectos. Sua família parece com tantas outras. Lendo Ponciá não é difícil lembrar das nossas mais velhas silenciosas e inquietas, não é difícil ver nos lugares que a

gente frequenta tantas outras. Ela era incompreendida, ninguém a entendia, ela me fez pensar em você, suas inquietações e angústias.

Quantas vezes não lhe entendia e me revoltei com o seu silêncio? Quantas vezes eu lhe questionava por que aceitar tantas coisas que, pra mim, com meus olhos de menina, era inadmissível? Eu tinha tanta raiva. Raiva da nossa vida difícil. Raiva do meu pai que te feria. Raiva das faltas cotidianas. Raiva da falta de água, que me fazia andar quilômetros empurrando carro de mão, ou carregar balde na cabeça. Raiva de tudo. Raiva dessa estrutura racista que nos engolia. Eu tinha medo e vergonha dessa raiva.

E lendo Audre Lorde, ela diz: “Eu vivi boa parte da minha vida com essa raiva, ignorando-a, me alimentando dela, aprendendo a usar antes que jogasse minhas visões no lixo. Uma vez fiz isso em silêncio, com medo do peso. Meu medo da raiva não me ensinou nada. O seu medo dessa raiva também não vai te ensinar nada”. Hoje me apercebi te entendendo e escutando você, mesmo que não haja palavras. Agora aprendi a responder essa raiva, assim como Lorde, então minha raiva e seus medos são focos que podem ser usados para crescimento, da mesma forma que usei para aprender a lidar com a raiva para o meu crescimento. Mas para controle de danos, não para culpa. Culpa e defensividade são tijolos numa parede contra a qual todas nós batemos; ela não serve a nenhum de nossos futuros. Ponciá, assim como Audre Lorde, me fez refletir, me fez lembrar a vida no quilombo, as dificuldades vividas, as nossas vulnerabilidades, resultado das injustiças sociais e me provocou reconexão.

Hoje, aqui, nesse lugar que ocupo, eu me lembro de tudo, mãe! E lembro que nosso ponto de virada foi causado pelo beiju e pelas outras mulheres do quilombo. O beiju nos tirou da fome, te tornou independente. Te libertou das violências sofridas em casa e das estradas. Ele tirou as suas algemas. O beiju te aliou ainda mais às suas irmãs quilombolas. Libertando-as também nessas outras e mesmas proporções. O beiju me levou para outros lugares, outras instâncias educacionais. Me acompanhou nas idas para Feira de Santana para o cursinho pré-vestibular (Universidade Para Todos). Estava comigo no período em que estudava o curso técnico em agropecuária na Fundação Bradesco. Ah, nesse tempo eu me lembro que você preparava a caixa com os beijus da semana e eu levava para vender aos meus colegas de curso. Esse dinheiro era o que ia me manter durante a semana na cidade, morando de favor na casa de uma conhecida, dona Amália, que me deu abrigo para estudar. Lembro de você indo lá na casa dela, pedindo para me dar guarida, porque o marido da sua irmã que tinha uma casa na cidade não quis que eu ficasse lá. Mas você não desistiu, e encontrou abrigo. Você sempre me encontra abrigo, você é o meu abrigo.

Os meus colegas de curso amavam os seus beijus e sabiam da história. Sabiam que eu precisava deles, me ajudaram e recomendaram para suas famílias e assim formamos uma

rede de apoio. O beiju me acompanhou na graduação. Quando eu passei no vestibular na Universidade Estadual de Feira de Santana, no curso de Geografia, você vibrou comigo. Ali estávamos quebrando um ciclo. Única filha dos Moreira a fazer faculdade pública, e primeira mulher do quilombo a ultrapassar essa barreira. Todo mundo achava difícil e impossível alçar esse voo. Nós mostramos que era possível. Iria ter filha de beijuzeira, pobre, negra, quilombola, estudando em universidade pública sim sinhô! Isso foi grande.

Na universidade, mãe, você sabe o quanto foi difícil, dos empréstimos e rifas que fazíamos para que eu pudesse fazer as viagens e trabalhos de campo que o curso tinha. Quantos beijus a gente precisou fazer e vender para que eu não desistisse. Mãe, não foi fácil continuar. Eu dormi no chão da residência, a bolsa demorou para sair, sem restaurante universitário, pois estava fechado para melhorias depois de uma ocupação estudantil, sem assistência para permanecer, mas você nunca desistiu e eu nunca desisti por você, por nós.

Na graduação você sabe que eu comecei a incentivar os jovens e, principalmente as meninas, a estudarem. O conhecimento só é válido quando é compartilhado e acessar esses espaços que são historicamente negados para nós. Era importante continuar a resistir, defender os meus irmãos e respeitar as lutas dos meus ancestrais, por isso eu achava importante a gente tomar e tombar aquele lugar. Edlan foi parte importante nesse processo também, organizava alojamento junto com outros para os quilombolas irem fazer o vestibular na cidade. A gente ajudava em tudo, inscrição, escolha de curso, documento para matrícula, tudo! E assim fomos ocupando as universidades.

Hoje estou no mestrado. A primeira mais uma vez. Mãe, eu fui me dar conta desses pioneirismos esses dias. Eu, na associação, fiquei olhando para os quilombolas, meu povo, me ouvindo falar. Para mim, uma atividade normal. Mas desde os movimentos para abertura da escola que está fechada desde 2014, eu sinto esses olhos diferentes. Ano passado, eu bati o pé e fui ser a professora da comunidade. Na verdade, a minha percepção é sobre esses olhos que mudaram e isso que me deixa mais feliz. Eu me sinto feliz aqui. Muito mais importante que títulos é mostrar as possibilidades do que tanta gente diz impossível. Ensinar a ler os meus camaradas é que me faz impressionada. EU SOU SUA PROFESSORA, MÃE! Nossa, hoje eu sou sua professora.

Esses dias a senhora comentou com uma amiga minha professora que te apresentei falando sobre isso, e a senhora me solta: “Eu botei ela na escola, e agora ela me botou”. Eu te olhei assustada e arrepiada. Meu Deus, como a senhora me faz pensar em coisas além, como eu não tinha pensado nisso? Como a senhora é linda e incrível e como eu me orgulho tanto de você. E meu tio Romeu, também, já está escrevendo seu nome e reconhecendo todas as letras. E ele mudou, todos nós vimos. Ele está mais leve e mais comunicativo, a gente sabia como ele era todo taciturno. Hoje ele faz até piada no meio da aula, isso sim é incrível.

Sou professora, mãe, e tenho uma missão. A luta é contínua e árdua, e é sobretudo por uma educação decolonial, intercultural, antirracista que emancipe os povos historicamente marginalizados, com direitos negados e promova mudanças significativas, transforme realidades e forme sujeitos capazes de reescrever a sua concepção de mundo e mudá-la. Minha mãe MARIA. Esse é o seu nome. Forte, potente, cheio de significados, resistência e que combina muito com você. Como já diz Milton Nascimento:

“Maria, Maria é um dom, uma certa magia Uma força que nos alerta
Uma mulher que merece viver e amar Como outra qualquer do planeta
Maria, Maria é o som, é a cor, é o suor. É a dose mais forte e lenta
De uma gente que ri quando deve chorar. E não vive, apenas aguenta
Mas é preciso ter força, é preciso ter raça É preciso ter gana sempre
Quem traz no corpo a marca Maria, Maria mistura a dor e a alegria [...]”
(Música: Maria, Maria. Composição e interpretação Milton Nascimento, 1978)

E como se tudo sobre ti não fosse incrível e reflexivo, tem o fato de você ter nascido no último dia do ano. Porque você é força, é da luta até os últimos segundos do segundo tempo. É de acreditar, de buscar, de sonhar, de viver, de esperar! Minha mãe, você me ensinou a ser forte. Ser forte, às vezes, é a única alternativa e isso é uma luta sem fim. As mulheres do Quilombo são fortes, todas elas e essa fortaleza é carregada de história, de resistência. Nossas fragilidades ficam escondidas nas quatro paredes do nosso quarto. Nós nem temos tempo para chorar, para refletir sobre nossas dores e violências. E isso é péssimo. A gente precisa chorar para todo mundo ver. Ah, eu também tenho raiva de ser forte e essa raiva foi você que me ensinou, também! Você é a única pessoa no mundo que consegue me acalmar, acalmar meus pensamentos. Quando diz: “Mô, pra que agonia, tudo vai dar certo, se não dar tenta de novo, oxe, o que for você volta, de fome ninguém vai morrer”. Muita gente imagina a grandiosidade dessa mulher, mas só quem compartilha a vida com ela realmente entende o seu tamanho. Obrigada por tudo e obrigada, Deus, por ter me escolhido para ser a filha dessa mulher. Minha grande mulher, minha grande mãe.



Figura 02: Sujeitos que me povoam.

Fonte: Acervo da autora, 2024.

1. "EU, TERRA DE POVOAR":

Notas introdutórias

*Ei, Povoada é um nome curioso né?
Porque a gente sempre fala de Povoada
Em relação à Terra né?
A Terra é povoada
Mas, também sou terra
A gente também é terra de povoar*

*Deus te ajuda
Deus te ajude e te livre do mal
Te desejo tudo de bom, viu fia'? (Povoada!)
Eu sou uma, mas não sou só, minha fia'*

*Povoada
Quem falou que eu ando só?
Nessa terra, nesse chão de meu Deus
Sou uma mas não sou só*

*Povoada
Quem falou que eu ando só?
Tenho em mim mais de muitos
Sou uma mas não sou só*

*Eu sou uma, mas não sou só, 'mermo!
(Povoada, Sued Nunes, 2021)*

Das terras de onde vim e sou, quando adentramos os espaços e iniciamos uma jornada, é necessário pedir a bênção e licença aos mais velhos. Então peço licença e bênção aos meus mais velhos para começar estes escritos. Essa fala escrita e narrada que, muitas vezes, foi silenciada nos atravessamentos da vida e, que me foi cobrada nos lugares que hoje acesso. Enquanto escrevo este texto, percebo que não é fácil falar de mim, mas me atrevo a contar um pouco sobre minha jornada e os desdobramentos de encontro com este trabalho.

Eu sou Josenilda, Jô, mulher negra, quilombola, educadora, fazedora de cultura, filha de beijuzeira, camponesa. Nunca me questioneei sobre quem sou, sobre minha história, sobre a que lugar e a que povo pertença. O entendimento sobre meu povo, sobre a minha comunidade, sobre a nossa relação com o território sempre começou pela escuta dos mais velhos, pelos anciãos que se perpetuam e se salvagam na transmissão de saberes. Minha trajetória se dá no quilombo Tapera Melão localizado no município de Irará-Bahia (nome de origem Tupi), especificamente no Território de Identidade Portal do Sertão.

Traçando os caminhos de encontros e desencontros e as importantes memórias que me fizeram chegar aqui, faz-se necessário certo afastamento para enxergar a mim mesma. Nessas narrativas que se seguem é necessário travar o percurso da dor, das fragilidades e dos sonhos. E perceber o quanto as histórias de muitas mulheres me ajudam a tornar quem sou hoje. No processo de escrita deste texto, me questioneei a todo momento o que escrever sobre mim, quais razões de fato me conduziram a escrever este trabalho. Aos poucos, fui compreendendo que não se conhece o que se esconde e que, talvez, não seja possível camuflar a história para disfarçar as marcas da vida. São cicatrizes que estão aqui, ainda foram saradas e a qualquer contato, sangram. Nos últimos anos, tenho buscado assumir minhas fragilidades, gesto potente e necessário para quem sempre viveu tentando ser forte.

Sou filha de Maria Silvia, camponesa-beijuzeira e José (*falecido em 2015*). Sou a segunda dos cinco filhos, somos três mulheres e dois homens. Não tivemos uma infância abundante, a dor da fome nos visitou em alguns momentos, mas sobrevivemos, graças à determinação de minha mãe. Nossa fonte de renda vinha da produção agrícola familiar. Todos os membros da família tinham sua função na roça. A minha, enquanto menina, era levar água pra quem estava na lida e com o tempo fui contribuindo no plantio e retornava para casa mais cedo para preparar a comida de quem ficava. Então, minha passagem da infância se dava nessa rotina, entre idas e vindas para roça, carregar água nos baldes das aguadas para casa (o problema com a falta de água foi sempre presente no quilombo), ir para olaria ajudar meu pai a amassar o barro para produzir as telhas e tijolos, pescar, nadar e brincar com meus primos no quintal.

Antes do meu caminhar na educação formal, o meu processo educativo acontecia dentro

do quilombo, durante o trabalho na terra, nas atividades culturais, religiosas e na escuta dos meus mais velhos. Minha trajetória escolar, exceto no ensino médio, ocorreu em escolas rurais do município, localizadas na minha comunidade e em comunidades próximas, mudando de acordo com o nível de ensino. Escolas situadas no campo, em território quilombola, que apresentam uma realidade não diferente de tantas outras no Brasil. Escolas inseridas num sistema estrutural em que o currículo não conta nossa história, numa negação estratégica, com livros didáticos euro-urbanocêntricos que contam uma versão deturpada sobre os sujeitos do campo, sobre os sequestros e aprisionamentos dos negros trazidos para o Brasil e sua participação na formação do território brasileiro.

Minha formação acadêmica inclui Graduação em Licenciatura em Geografia, na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Sou a primeira mulher formada em nível superior da comunidade, dado que me honra, mas não me deixa feliz. No período da universidade, conheci outros quilombolas, afiamos nossos discursos sobre nossas necessidades e começamos os embates. Entendi que precisávamos invadir nossos próprios espaços, acessar o que é nosso e provocar mudanças, além de lutar para garantir a permanência. A escolha pela Geografia também foi importante, esse entendimento e visão ampla do mundo que me cercava se afunilou com o curso. A Geografia é cirúrgica nesse discurso, nas noções sobre território como espaço simbólico de relações, na percepção do meu lugar numa dialética toponímica, sobre a terra como base da vida do quilombo, na qual carrega sua ancestralidade, sua identidade e perpetuação de suas tradições culturais.

No período da universidade, também, comecei a trabalhar como professora voluntária na Escola Família Agrícola da Região de Irará (EFAMI), por entender que minha formação enquanto profissional e pessoal, para além dos muros da universidade, precisava estar atrelada a um espaço que era meu por entendimento e pertencimento. De 2014 a 2021, período em que me dediquei à EFAMI, percebi, ao me inserir neste cenário de uma escola contextualizada, que sua visão e expectativa de vida muda, mudam suas certezas. De modo que, a defesa sobre esse espaço se amplia. É imprescindível que você estabeleça uma relação com o aluno e trabalhe com a sua realidade e com o seu contexto de vida. A EFAMI me permitiu aprender, experimentar e sentir. Pois o processo de ensino e aprendizagem se estabelece nas relações, formando vínculos que se integram ao contexto inserido, dando-lhe significado, encontrando um novo sentido, com isso crescemos como professores, estudantes, como pessoas!

Ainda sobre minha trajetória acadêmica, em 2017 ingressei na pós-graduação na Especialização em Estado e Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais, na Universidade Federal da Bahia (UFBA). A inserção nesse curso se deu por entender a importância dele para

a minha comunidade, pela busca de equidade, de novos conhecimentos, fazendo usufruto dos mesmos, integrando-os e se complementando vetorialmente. Desejo esse que também se faz presente na busca desse Mestrado. Em 2021, concluí o curso de segunda licenciatura em Pedagogia pela Faculdade Educacional da Lapa (FAEL). Essa segunda graduação desejada durante a minha trajetória profissional contribuiu com meu processo formativo do ponto de vista pedagógico e político. Ao concluir a graduação em Pedagogia, dei o passo que considero um dos mais importantes e significativos da minha trajetória pessoal e profissional: a abertura de uma turma de Educação de Jovens e Adultos - EJA no quilombo. Esse movimento tem se constituído como uma tentativa de reativar a escola do quilombo, fechada desde 2014.

A partir destes escritos, destaco o lugar especial e simbólico que tenho ocupado atualmente: ser professora da minha mãe, dos meus tios, primos e irmãos quilombolas. É um respiro de gratidão e alegria toda vez que chego à sala de aula. Eu, eles, nós passageiros da noite. Eu estou no meio deles, com eles, como parte deles. Lembro-me de todos eles presentes na minha passagem de criança para menina e de menina para mulher. Eu lembro dos olhares de coragem nas minhas idas para a universidade e, nem imaginávamos ou imaginávamos, que eu voltaria para o quilombo para estar com eles no início das noites na escola. Voltar como professor para compartilhar histórias, ajudá-los a descobrir o mundo das letras. O nosso encontro de todas as noites é um acontecimento, a gente se diverte e faz desse momento de apreender e compartilhar o nosso alento noturno, o nosso contentar e o nosso respiro de vida, de liberdade. Eu amo ser professora do quilombo! No que tange à minha vida comunitária, estou sempre envolvida nos projetos e nas atividades da comunidade. Atuo na associação de moradores na função de assessora nas questões relacionadas ao desenvolvimento comunitário. Sou presidente do grupo cultural As Pastorinhas, manifestação ancestral que conta e faz parte da história do Quilombo. Sou membro da comissão das Comunidades Quilombolas do município que atua para a garantia de direitos do nosso povo.

Em 2022, a trajetória de pioneirismo me conduziu ao mestrado. O mestrado me permitiu construir pontes e pensar sobre coisas que até então nunca havia pensado. Ele também me permitiu entender que quando eu não posso, eu preciso de uma pausa. Confesso que essa tomada de consciência e decisão não foi fácil. Na minha trajetória de vida eu nunca havia permitido que as questões materiais me impossibilitassem de seguir. Mas é importante seguir, porque "sou uma, mas não sou só" e muitos dos meus precisam ver que a gente consegue. Como diziam meus mais velhos, "o exemplo arrasta". Fui pioneira em várias frentes. Ouvia muitas vezes que "filho de pobre não faz faculdade". Muitas companheiras e companheiros diziam que não tinha condições de ir e seguir. Eu fui, mostrei que a gente podia, elas vieram logo após. Foi fácil?

Lógico que não. Sem romantização, sem discursos meritocráticos. O que me moveu foi ódio, sangue, ancestralidade e um dever de coletividade.

A entrada no mestrado também aconteceu nesse prisma. A vida no quilombo é sempre uma batalha, a gente luta para sobreviver. É luta por terra, por água, moradia, comida, educação, sonho. Mas a gente se tem, e essa é a base que tem nos sustentado. O cansaço me guiou pelos últimos tempos, me obrigando a dar pausa no mestrado e várias pausas nesta escrita. Eu queria ter o privilégio de poder ter tempo para escrever. Esse privilégio que é a constante busca da sobrevivência nessa sociedade não me possibilitou. Então, peço desculpas, as minhas mulheres, pois talvez não tenha conseguido dar o que me prometi no início dessa jornada. Eu adoeci. A mente e o corpo. Estou num constante pensar de "não aguento mais", que tem me paralisado em muitos momentos. Mas a gente se arruma, se organiza e termina. A luta é contínua. Muitas vezes, foi preciso recuar para avançar. Agradeço às minhas mulheres que ao escutá-las eu também me curei e me fortaleci.

Na minha vida eu fui guiada e orientada por mulheres. Eu presenciei e sofri tantas violências para com as que viviam comigo que eu não consigo enumerar. Eu também vi luta, resistência e ensinamentos compartilhados que fortaleciam umas às outras e as tornavam maiores e donas de si mesmas. Essas mulheres são potência e exemplo de fragilidade e força. As escrevivências contidas aqui atravessam histórias e memórias que carrego em meu corpo pelas vivências das mulheres que estiveram e estão aqui antes de mim. Minha aproximação à problemática deste estudo é por ter minha descendência intimamente ligada a essas mulheres.

Eu sou terra de povoar, então, para mim, não é difícil saber o que me trouxe para o lugar que ocupo, ou melhor, quem me trouxe. Não houve uma intencionalidade nesse sentido, mas toda a minha trajetória de vida se deu em primeiro lugar por elas e para elas. Quando destaco ser construído de várias mulheres é porque eu começo a perceber o mundo a partir delas. Nas cenas descritas da minha vida, tenho lembranças do antes e após a inserção do beiju como produto de comercialização na minha família. Essas beijuzeiras estão entrelaçadas à história da comunidade e são exemplos de expectativas e experiências de vida. Em Tapera Melão, nasci, cresci e me tornei mulher preta, quilombola. Este texto é parte intrínseca dessa história. Ora, no quilombo, muitos dos que vieram e falaram de nós se foram... É tempo de falarmos sobre nós mesmos.

Tal contexto justifica e contextualiza esta investigação junto a proposta do programa do PPGEDUCAMPO e com linha 3: Cultura, Raça, Gênero e Educação do Campo. As mulheres beijuzeiras têm suas vidas atreladas aos marcadores sociais de gênero, raça, classe entre outros. Suas narrativas perpassam por dimensões territoriais que precisam e anseiam para serem

escutadas e aprofundadas. São tantas as camadas a serem analisadas sobre estas vidas que, estas linhas, carregadas de imagens e sons, não alcançam plenamente.

Nesse ínterim, é preciso dizer que este processo investigativo foi conduzido a partir da seguinte questão: De que modo as experiências e saberes, acionados pelas mulheres beijuzeiras da comunidade Tapera Melão, contribuem para (re)orientar processos educativos no contexto da educação do campo? A partir dessa pergunta, buscou-se, do ponto de vista dos objetivos, cartografar experiências e saberes acionados por mulheres beijuzeiras que inspiram processos educativos no contexto da educação do campo; compreender os processos de compartilhamento de saberes entre as mulheres Beijuzeiras e suas relações entre gênero, raça e educação do campo; analisar narrativas de mulheres beijuzeiras, levando em consideração suas memórias, os processos de resistências e reinvenção.

Esta síntese, este relatório situa o percurso desta investigação, apresentando seções que sinalizam as escolhas teóricas e metodológicas, além de dimensões epistemológicas que apostam na produção de uma ciência feita com a vida. Nesse sentido, o conjunto de narrativas partilhadas e salvaguardadas colabora para sustentar o argumento de que as experiências e os saberes agenciados pelas mulheres beijuzeiras da Tapera Melão suscitam processos educativos na perspectiva da educação do campo, uma vez que suas cartografias de vida nos ensinam a possibilidade de (re)existir apesar e com as suas dores neste quilombo camponês.



Figura 03: Retratos de casa

Fonte: Acervo da autora, 2024.

2. CAMINHOS METODOLÓGICOS

No que concerne aos aspectos metodológicos para compreensão e construção deste estudo, me apercebo refletindo sobre as proposições de como o conhecimento é possível e como ele é produzido e, isso se debruça sobre o entendimento do que é ciência. Início por refletir sobre a construção da minha existência enquanto pesquisadora, acompanhada de indagações: o que de fato é ciência? Como o conhecimento é produzido? E de que conhecimento estamos falando? Observo que me minha compreensão de ciência vem acompanhada da ideia inicial de que ciência é algo distante, construída por outros, intangível para uma mulher quilombola e camponesa. De igual modo, a produção do conhecimento comparece forjada por outros, numa ordem racional e positivista, lugar inacessível pela vigência do comum.

Ao me confrontar com essas questões, observo que no meu caminhar aprendi primeiro que o homem não pode ser pensado separado da natureza, pois ele é natureza. Ideia essa muito difundida no processo de construção do conhecimento científico que, durante muito tempo, foi desenvolvido enfatizando a observação empírica, a experimentação e a racionalidade. Para Andery *et al.* (2012), a ação humana sob a natureza, diferentemente dos animais irracionais, não é apenas biologicamente determinada, mas se estabelece principalmente pela incorporação

das experiências e conhecimentos produzidos e disseminados em descendências, transmitidos por meio da educação e da cultura, o que permite que novas gerações não voltem ao ponto de partida da que a precederam. Para Andery *et al.* (2012, p. 12), as ideias se estabelecem à medida que os homens pensam e produzem suas existências. “Elas são a representação daquilo que o homem faz, da sua maneira de viver, da forma como se relaciona com outros homens, do mundo que o circunda e das suas próprias necessidades”. Nesse sentido, o pensamento produzindo advém do modo de ser, ver e pensar.

De acordo com Souza e Meireles (2018), torna-se imprescindível adotar novas perspectivas e enxergar sob diferentes pontos de vista problemas científicos. Por esta via, sugerem debater sobre outros paradigmas científicos, questionando as lógicas hegemônicas que limitam, epistemológica e metodologicamente, a forma como abordamos os diversos objetos de pesquisa e construímos conhecimentos a partir deles. Logo, chego ao entendimento de que a produção do conhecimento se constrói a partir do campo das ideias de uma sociedade, num tempo histórico e interessado que se difunde e perpetua de forma estrutural. Dessa forma, ele é político! E desse ponto de partida, defendo que é de suma importância se apropriar do conhecimento como suporte para interpretação do mundo, sob a mira do lugar de vivência e das experiências encarnadas que redimensionam a relação entre saber-poder e transformação social derivada da produção científica.

Alicerçada por essas dimensões, compreendo que pensar nos referenciais teóricos metodológicos de uma investigação é de extrema relevância. E por isso, sou grata por poder pensar e viver a partir dessa perspectiva, como já sinalizou bell hooks (2020, p. 36):

Sou grata por ter vivido para descobrir quanto do que nos diziam ser ciência dura ou dados eram, na verdade, histórias, a interpretação de dados e de fatos. Quando a informação recebida, sobretudo na ciência dura, contrariava os dados antes compreendidos como imutáveis, a história mudava. Sou grata por ter vivido para ver o momento na história da cultura em que sabemos, via ciência, sobre nosso cérebro e sobre como ele processa informação, sobre as histórias que ele conta e que nos permite contar (bell hooks, 2020, p. 36).

E assim, aprendo a pesquisar, a viver e a escrever com propósito, me tornando presente naquilo que escrevo. Em perspectiva, nessas constatações o amor é o propulsor e tem me guiado por essas águas. O amor enquanto ética, enquanto cura (bell hooks, 2020). Para bell hooks (2020), abraçar a ética amorosa significa inserir todas as dimensões do amor, cuidado, compromisso, confiança, responsabilidade, respeito e conhecimento em nossa vida cotidiana. Desse modo, “O amor é o que o amor faz. Amar é um ato de vontade — isto é, tanto uma intenção como uma ação. A vontade também implica escolha. Amar é um ato da vontade” (p.

47). Esses entendimentos se desdobram em passos e têm direcionado nosso modo de fazer ciência, de estar com as pessoas e produzir conhecimento.

Assim sendo, do ponto de vista metodológico, opera-se neste trabalho com princípios da pesquisa qualitativa, na perspectiva da abordagem (auto)biográfica, utilizando a conversa como fonte de escuta, produção e circulação da vida. Segundo Chizzotti (2001), a pesquisa qualitativa parte do fundamento de que há uma relação dinâmica, dialética, entre o mundo e o sujeito, uma interdependência viva entre o sujeito e o objeto, um vínculo indissociável entre o mundo objetivo e a subjetividade do sujeito. O objeto não é um dado inerte e neutro; está possuído de significados e relações que sujeitos concretos criam em suas ações.

As abordagens qualitativas de pesquisa se fundamentam numa perspectiva que concebe o conhecimento como um processo socialmente construído pelos sujeitos nas suas interações cotidianas, enquanto atuam na realidade, transformando-a e sendo por ela transformados. Assim, o mundo do sujeito, os significados que atribui às suas experiências cotidianas, sua linguagem, suas produções culturais e suas formas de interações sociais constituem os núcleos centrais de preocupação das/os pesquisadoras/es (André, 2005).

Neste percurso qualitativo, faço opção pelas narrativas (auto)biográficas, entendendo-as como um modo singular e potente de me aproximar das experiências e saberes de mulheres bejuzeiras da comunidade quilombola Tapera Melão. Segundo Souza e Meireles (2018), o que impulsiona a utilização das narrativas (auto)biográficas enquanto perspectiva de pesquisa é a possibilidade de compreender tais experiências, que entrelaçam o pessoal e o social em um movimento único de produção de conhecimento, para além dos traços rígidos, fechados e quantitativos da ciência moderna. Nesse sentido, ao narrar experiências pessoais e coletivas, os sujeitos produzem conhecimentos sobre si e sobre o meio em que vivem, forjando a construção de um conhecimento singular e socialmente referenciado.

Tal processo ocorre a partir de uma seleção dos eventos existenciais que os sujeitos escolhem narrar, atribuindo-lhes significação através de um trabalho hermenêutico de (re)significação das experiências e (re)existências. Em uma virada epistêmico-política, a narrativa é tomada como um modo particular de produção de conhecimento. Nesse sentido, deixa de ser vista como uma mera repetição de histórias e passa a ser compreendida como parte da biografia do narrador que, ao dotá-la de sentido, a transforma em experiência, em conhecimento (Souza; Meireles, 2018. p. 10).

Desse modo, a memória comparece como categoria importante do processo de narrar, visto que ela ordena as narrativas, dando sentido ao vivido, experienciado, é “abordada como tessitura semiótica, envolvendo os modos como as pessoas configuram e comunicam suas experiências num contexto sociocultural e histórico” (Brandão; Germano, 2009, p. 7).

Antes mesmo de avançar, é preciso dizer que o trabalho com a perspectiva de pesquisa (auto)biográfica se constitui como experiência nova na minha trajetória de jovem pesquisadora. Fui treinada pela academia a não aparecer, primando por uma escrita ausente, sempre em terceira pessoa, marcada pela impessoalidade. Era uma narradora não participante de suas próprias palavras e escritas. Durante esse período formativo do mestrado, me deparei com outros modos de fazer pesquisa e, desta vez, inspirada pela abordagem (auto)biográfica, fui autorizada a aproximar minha maneira de pesquisar, cruzando minhas experiências com as experiências das mulheres que colaboraram com esta investigação. Narrar em primeira pessoa, escrever sob um ponto de vista, recusando a obrigatoriedade da generalização.

Narrar experiências tem me fortalecido, redimensionando meu modo de pesquisar. Por essa via, começo por entender que “é a experiência narrada, transformada em linguagem, que dá sentido e coesão à existência de uma vida. Assim sendo, acessar a memória, biografar-se, é também se encontrar com a própria voz e sua narratividade” (Souza; Meireles, 2018, p. 30). Nesse sentido, o ato de narrar constitui-se como um “disparar flechas rápidas e potentes no centro do silêncio e do vazio que foi imposto às mulheres originárias. É dança, é grito e luta”. (Ribeiro, 2022, p. 178 *apud* Magalhães, 2024, p. 531).

Chego, então, ao entendimento de que o método de investigação torna-se um elemento-chave na pesquisa, não se descolando da humanidade das pessoas envolvidas no processo investigativo. No caso específico da abordagem (auto)biográfica, sua tarefa tem sido a de “explorar os processos de gênese e de devir dos indivíduos no seio do espaço social, de mostrar como eles dão forma a suas experiências, como fazem significar as situações e os acontecimentos de sua existência” (Delory-Momberger, 2012, p. 524). O que sabemos sobre as mulheres bejuzeiras só é possível saber estando com elas, ouvindo-as, sentindo-as, movendo-se com elas. Isso justifica a escolha pelo trabalho com narrativas (auto)biográficas.

Por essa razão, inspirada nos pressupostos da pesquisa (auto)biográfica, busquei compreender cada uma das mulheres bejuzeiras, enquanto ser um singular que se tece no coletivo, interpretando, significando e dando sentido a sua própria existência. Tal acervo de experiências e saberes [elaborados e acumulados] demonstra como, através de uma trama narrativa, estas mulheres se mobilizam para continuarem existindo como são: mulheres, bejuzeiras, quilombolas e compensas.

Assim sendo, optei por recorrer à conversa como fonte de escuta, produção, reflexão e circulação de narrativas das mulheres bejuzeiras, com o objetivo de me aproximar das experiências e saberes decorrentes de suas formas de se relacionar com a terra, a vida e as (im)possibilidades. De acordo com bell hooks (2020), através da conversa, grande parte dos

conhecimentos chegam até nós. E nesse sentido, a conversação é incrivelmente democrática, todas as pessoas falam, todas as pessoas se envolvem em conversas e falam de forma horizontalizada sobre os mais diversos assuntos.

Em todas as raças, classes e gêneros, todas as pessoas se envolvem em conversação. E todo mundo se lembra de uma boa conversa, quando as ideias mutuamente compartilhadas incrementaram nossa compreensão, o compartilhamento de humor e sabedoria estimulou nossa capacidade de pensar criticamente e permitiu que nos engajássemos em uma troca dialética (bell hooks, 2020, p. 41).

Para Costa *et al.* (2021), a conversa é a circulação da palavra em um movimento fílmico, por meio do ato de pensar com o outro, contrariando algo enraizado e pré-estabelecido. O ato de conversar é uma prática comum na vida das pessoas, é flexível e aberto ao acaso, não rígido. Com essa ação espontânea em mente, a pesquisa por meio de conversação conduz à desconstrução e reconstrução contínua da própria investigação, onde a busca por respostas não é o foco principal. Reconhecer e adotar a conversa como metodologia de pesquisa implica aceitar que a investigação não possui objetivos fechados, mas sim interesses, valorizando o pensar e aprender em conjunto.

Nesse sentido, as conversas ofertam caminhos possíveis para a justiça social e cognitiva, uma vez que abrem oportunidades às vozes que historicamente foram silenciadas, reconhecendo suas narrativas como potencializadoras para que possamos pensar fazer uma sociedade democrática. [...] afinal, a conversa como metodologia de pesquisa é a arte do acontecimento – como nos ensina Foucault (2014) – do aqui e do agora, interroga a escritura rígida das palavras, irrompe a tradicionalidade da narrativa, esvazia e desmantela estruturas, desterritorializa e forma novas e sempre movimentadas maneiras de ler o mundo que nos cerca (Costa *et al.*, 2021, p. 224).

No caso das conversas com as mulheres beijuzeiras, não consigo mensurar as incontáveis vezes que ouvi suas histórias de vida. Seja na casa de farinha, na varanda das suas casas, por todos os lados já escutei narrativas sobre a vida e como o processo de produção do beiju se torna, em alguma medida, revolucionário em suas jornadas. Inicialmente essas conversas não tinham nenhuma direção específica, mais tarde fui compreendendo que tinham intenções diretas que culminaram na formação do eu-mulher que sou.

Especificamente para o desenvolvimento desta pesquisa, optou-se por conversas em formato individual e coletivo, realizadas com sete mulheres quilombolas, consideradas representantes da preservação de um dos símbolos de resistência cultural da comunidade, qual seja, a fabricação do beiju. Em seu conjunto foram 7 colaboradoras com idade entre 21 e 69 anos. Todas têm filhos, se autodeclaram quilombolas e sempre trabalharam em atividades da agricultura familiar. Os critérios de escolha para a seleção dessas mulheres se deram pelo tempo

em que produzem o beiju, da mais antiga beijuzeira a mais nova, além de suas articulações dentro do território, no que diz respeito à participação na associação e cooperativa, atuando inclusive nos cargos eletivos dessas instâncias e na representação e representatividade que elas exercem no quilombo e nas vidas das outras mulheres.

Para a realização dos encontros, buscou-se, sobretudo, respeitar as especificidades impostas pela realidade das colaboradoras, especificidades atreladas à questão da disponibilidade de tempo para estarem nos encontros coletivos. Cinco das mulheres estão comercializando na cidade de segunda a sábado. Assim sendo, este estudo se delineou a partir das possibilidades coletivas e da disponibilidade de cada uma das mulheres.

Num primeiro momento, foi necessário criar um grupo de WhatsApp para definir os encontros e a disponibilidade das participantes para as conversas. Cada uma informou melhor dia e horário para realização dos encontros individuais e coletivos. Além disso, negociamos a possibilidade de as conversas serem gravadas em vídeo para compor um documentário, sugestão acatada de imediato. Vale destacar que a equipe que me auxiliou na produção do documentário é conhecida pelas mulheres beijuzeiras de outros projetos desenvolvidos no quilombo, favorecendo a partilha das experiências. Além disso, informa-se o respeito aos acordos éticos estabelecidos via carta de cessão, assinada por cada uma das colaboradoras.

Assim sendo, entre maio e abril de 2024, foram realizados sete encontros individuais e dois coletivos com as mulheres beijuzeiras. Nesses encontros, optou-se por um diálogo aberto com vistas a elucidar experiências e eventos pessoais que particularizassem a expressão de si, a partir de dimensões da vida pessoal e coletiva. Conforme sinalizou bell hooks (2020, p. 87), ao compartilharem experiências pessoais, “as peculiaridades de cada voz são ouvidas. Mesmo quando duas pessoas escrevem e falam sobre experiências comuns, há sempre um aspecto único, algum detalhe que separa uma experiência da outra”. As conversas foram orientadas por roteiro prévio, conforme consta a seguir, levando em consideração os objetivos e o problema de pesquisa. Todavia, de ordem prática, esse roteiro seguiu um formato flexível e livre, contornado pela narrativa particular de cada narradora.

Roteiro de Conversa

Perfil Pessoal

Quem sou a partir do lugar em que vivo? Esta seção objetivou traçar o perfil de cada uma das mulheres beijuzeiras (idade, escolarização, pais, irmãos, filhos, estado civil etc.).

Roteiro de Conversa

<i>Fases da vida</i>	Nesta seção, as mulheres foram convidadas a retomar memórias da infância, adolescência, fase adulta, relacionamentos afetivos, família, maternidade e os atravessamentos no tempo presente.
<i>Beijú como um modo de vida</i>	Nesta seção, as mulheres foram convidadas a narrar sobre a história do beijú na comunidade. Inicialmente como alimento para casa e, posteriormente como produto de comercialização. O destaque dessa seção é o despontar de um novo modo de vida, marcado por experiências e saberes que são compartilhados uma com as outras, constituindo uma rede de referência e de inspiração.
<i>A vida após o beijú</i>	Aqui, as mulheres foram convidadas a narrar as mudanças da vida após o processo de fabricação e comercialização do beiju, colocando em relevo: as conquistas pessoais e familiares; a permanência na terra; os processos de independência; bem como a vinculação com cooperativas e associação local.
<i>Narrativas de dores</i> “Nessas Terras em que andei, eu sorri eu chorei”	As dores compareceram em todas as etapas da vida das mulheres. Em função dessa recorrência, considerei relevante dar enfoque a elas adicionando essa seção no roteiro de conversa. Aqui, elas narram sobre suas dores, feminicídio e os atravessamentos do racismo, machismo e outras violências em suas vidas.
<i>Sonhos/Esperançar</i>	Nesta seção, elas foram convidadas a desarquivarem sonhos de outrem, revelando sonhos de agora. Aqui, o passado, o presente e o futuro que se encontram e se conectam.

Elaboração da autora, 2024.

Como supracitado, as conversas foram realizadas nos dias estabelecidos pelas colaboradoras, programadas para turnos, sem horas estabelecidas, em locais escolhidos por elas. Além da conversa direcionada, acompanhei as mulheres em distintos espaços e nas suas tarefas diárias como: afazeres domésticos, lida da roça, produção do beiju, comercialização do beiju etc. Abaixo, segue o cronograma da realização dos encontros-conversa.

ENCONTROS	DATA
Maria Silvia Moreira dos Santos	22/04/2024

Vanessa Santos Cerqueira	06/05/2024
Lucia Cerqueira Lima dos Santos	06/05/2024
Vanusa dos Santos Cerqueira	08/05/2024
Crislane Cerqueira Gonzaga	08/05/2024
Donata Francelina Cerqueira	14/05/2024
Maria de Fátima Bispo Pereira	20/05/2024
Encontro Coletivo 1	14/05/2024
Encontro Coletivo 2	30/05/2024

Elaboração da autora, 2024.

Especificamente, no caso dos encontros coletivos, no primeiro deles, priorizamos destacar as etapas do processo de fabricação do beiju. Nesse dia, acompanhamos Maria Silvia, [minha mãe], na ida à roça para a extração da mandioca. Ela arrancava a mandioca da terra, eu retirava a raiz da planta, fui arrumando no cesto e organizando as *manivas*¹ que novamente se tornariam sementes para próximos plantios. Nessas cenas, lembrei-me de quantas vezes já repetimos isso desde a minha passagem de menina para mulher. Quando criança, nossa tarefa nesta etapa de extração da mandioca era justamente essa, quebrar a raiz e organizar nos coxos ou cesto para transportar para casa de farinha e posterior raspagem.

A seguir, fomos para casa de farinha de Seu Bernardo, onde acontecem os mutirões das raspagem de mandioca e produção de farinha de todo o quilombo. Lá nos encontramos com dona Lúcia, fizemos a raspagem da mandioca, depois a “ralagem”, “coagem” da massa para extração da goma, deixamos a goma descansar. Seguimos para a casa de Farinha de Dona Lúcia e nos encontramos com Vanessa e Vanusa para a etapa de confecção do beiju. Aqui, elas demonstraram o modo de acender o fogo, informam quando o forno atinge a melhor temperatura para pôr a goma, peneiraram a goma e fazem o beiju em distintos formatos, ensinando quando é o melhor momento de retirá-lo do forno, esperar esfriar e ensacar.

Depois desses encontros, fizemos um momento de celebração. Esse encontro coletivo reuniu todas as mulheres beijuzeiras participantes para um almoço onde nos reunimos para fazer a comida – a cozinha para as mulheres do campo é lugar especial de acolhimento e afeto.

¹ Manivas ou manivas-semente, também denominadas manafbas, estacas, toletes, são os pedaços das hastes ou ramos usadas no plantio para a propagação ou multiplicação da mandioca.

Foi um momento de confraternizar, de interagir e de celebrar. Celebrar os compartilhamentos, as partilhas, suas histórias de vida. Celebrar a liberdade construída, conquistada a partir de rupturas de violências e de vulnerabilidades socioeconômicas. Então a gente celebra o encontro, a vida, a dignidade dessas mulheres, o amor próprio, como elas se amam, se respeitam, se admiram e são suas próprias referências. Celebramos modos de ensinar e aprender a ser mulher, beijuzeira, quilombola, camponesa.

Cabe dizer que o acervo de narrativas compartilhadas durante esta pesquisa orientou o processo de escrita deste relatório, entrecruzando dimensões teóricas e metodológicas, auxiliando na elaboração de um conhecimento singular a respeito das mulheres beijuzeiras de Tapera Melão. Inspirada na abordagem (auto)biográfica e, concordando com o argumento de que “o saber do singular ao qual tende a pesquisa biográfica só pode ser construído em um processo de pesquisa engajada no qual estão comprometidos juntamente os pesquisadores e as pessoas sobre/com as quais eles investigam” (Delory-Momberger, 2016, p. 142), optei por publicizar as narrativas e produzir conhecimento a partir do narrado, através da elaboração deste texto escrito e, também, por meio da produção de um documentário.

No que tange à produção dos produtos gerados no âmbito do mestrado profissional é balizar o entendimento de que os mesmos se tornam instrumentos de grande relevância de impacto no campo educacional e social, ao seu modo, promovem políticas de fortalecimento das identidades, com linguagens diversificadas oportunizam outras narrativas e demarcam outras possibilidades de construção e publicização do conhecimento.

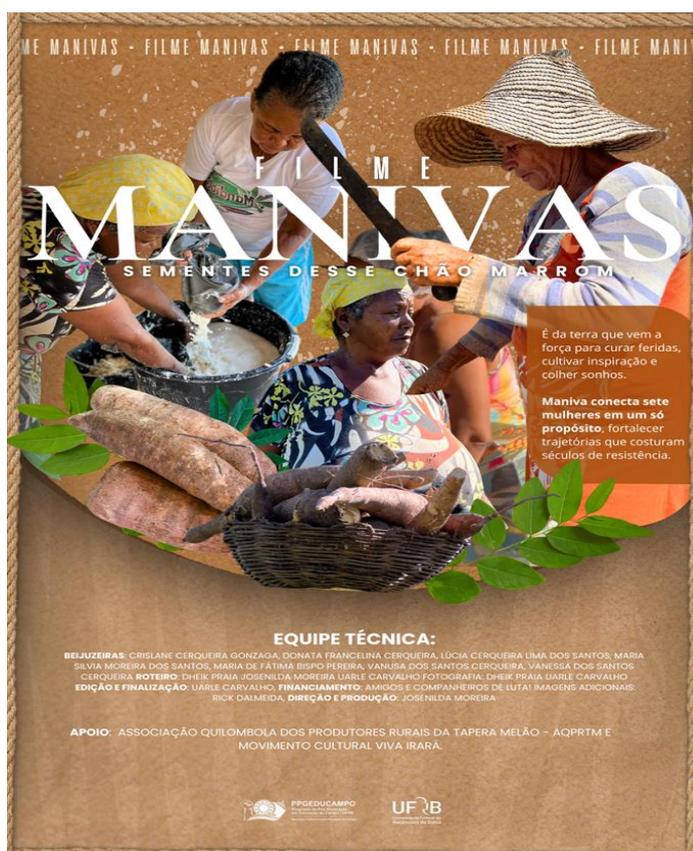
Nesse sentido, o documentário, enquanto produto, buscou apresentar o contexto investigado, fazendo ecoar as trajetórias das mulheres beijuzeiras, com vistas a fomentar possibilidades no âmbito social, educacional e afins. Trata-se de um outro modo de comunicar a investigação, levando em consideração aspectos como circulação, vinculação e impacto. Todavia, não se trata de uma versão compacta da pesquisa, nem tampouco uma transposição didática. O relatório de pesquisa e o documentário são produtos distintos e complementares. Além de desejado por mim, o documentário também foi um desejo expressado pelas mulheres beijuzeiras, inserido como uma das metas pautadas pela associação local.

Como desafio para produção do documentário, destaco as questões técnicas e financeiras para a sua execução. Para sanar essas dificuldades, primeiro me cerquei de amigos, Dheik Praia e Uarle Carvalho, que já trabalharam comigo em outros projetos e têm uma vasta experiência em produção de filmes. No âmbito financeiro, realizei uma campanha de doações que circulou pelas redes sociais, reunindo ajuda de família, amigos, companheiros, colaboradores, pessoas sensíveis à causa, muitas desconhecidas por mim que financiaram a

produção do documentário.

A realização do documentário ocorreu em paralelo com o trabalho de pesquisa, como já mencionado, a equipe acompanhou os encontros das conversas para gravação das imagens e captura dos depoimentos, reunindo imagens aéreas com a ajuda de drone. O roteiro foi construído a partir das cenas descritas pelas interlocutoras da pesquisa, nos encontros coletivos e individuais que compõem esboço das narrativas, corpo deste estudo, tanto quanto, nas lidas diárias de trabalho na comunidade. O mesmo traz como potencialidades a linguagem audiovisual, que se torna atraente na transmissão da mensagem construída a partir de uma narrativa fílmica que permite ser circulada nos mais diversos espaços com os mais diferentes públicos. Desse modo, o documentário torna-se uma via de publicização de histórias de mulheres quilombolas e camponesas, muitas delas vividas em anonimato e isolamento, ao tempo que faz cruzar trajetórias de luta, empoderamento, sonho e coragem.

Figura 04: Capa do documentário - Manivas: Sementes Desse Chão Marrom



Fonte: Acervo da autora, 2024.

Sinopse: “Manivas”: sementes desse chão marrom

Manivas é um documentário produzido e dirigido por mim, configurando-se com um dos produtos finais do Mestrado Profissional em Educação do Campo, cujas personagens protagonistas são as mulheres beijuzeiras do quilombo Tapera Melão, Irará- BA. As cenas fazem ecoar as vozes dessas mulheres, dando cor e tom às suas narrativas. Esse eco-grito-corpo comparece como sopro de quem veio antes para celebrar quem vem depois. É da terra que vem a força para curar feridas, cultivar inspiração e colher sonhos. Manivas conecta essas mulheres em um só propósito: fortalecer trajetórias que costuram séculos de resistências.



Figura 05: Aqui, terra de chão marrom.

Fonte: Acervo da pesquisa, 2024.

3. CAMPO BRASILEIRO:

Alguns apontamentos

Parte do entendimento deste estudo é entender a complexidade do campo no qual ele se insere. Para isso, destaco neste subtópico aspectos relacionados aos processos conjecturais que se delineiam no campo brasileiro. Por exemplo, sabemos que a trajetória das políticas brasileiras direcionadas à questão da terra, ao longo do tempo, foram estabelecidas de forma a favorecer as classes dominantes, sobretudo as que detêm o poder econômico, isso fez do campo brasileiro um lócus de contradições e complexidades que envolve os mais diferentes grupos pela disputa e posse da terra, constituindo-se um questão de debate.

De acordo com os estudos de Stedile (2012), a questão agrária configura-se como o conjunto de interpretações e análises que procuram explicar como se organiza a posse, a propriedade, o uso e a utilização das terras na sociedade brasileira. Desse ponto de partida, é importante compreender que a formação da propriedade agrária no Brasil é fruto de uma imensa desigualdade na distribuição de terras “tomadas” dos povos originários pelos portugueses

durante o processo de colonização e exploração das Américas. Estima-se que havia mais de 300 grupos nativos no território brasileiro, totalizando aproximadamente 5 milhões de pessoas quando os colonizadores invadiram nossas terras (Ribeiro, 1995).

Nesse período, os povos pindorâmicos organizavam-se em agrupamentos sociais, juntos por algum laço de parentesco, mesmo idioma, identidade étnica ou cultural e todos os bens da natureza existentes no território eram de posse e de uso coletivo e utilizados com a finalidade de atender às necessidades de sobrevivência do grupo (Stedile, 2012). Ainda segundo Stedile (2012), no período colonial, a coroa empregou na formação e o domínio de latifúndios, já que não havia propriedade privada da terra, a “concessão de uso” com direito à herança. Eram escolhidos para tal fim fidalgos que tinham disponibilidade de capital e o compromisso de produzir na colônia mercadorias a serem exportadas para ao mercado europeu. Os herdeiros poderiam continuar com a posse das terras, porém não podiam vendê-las e nem comprar terras vizinhas, dessa forma as terras ainda não eram mercadorias.

Com a pressão dos ingleses sobre a coroa para abolir o regime escravocrata e adotar a mão de obra assalariada, promulgou-se a primeira Lei de Terras do país em 1850, documento que legalmente impedia que os ex-escravizados se apossassem das terras. A Lei de Terras se caracterizava pela propriedade privada, ou seja, a terra, um bem natural, se torna mercadoria e, a partir de então, passa a ter preço. Tal cenário assinala a Lei de Terras como o documento que inaugura o latifúndio no Brasil, uma vez que regulamenta e consolida o modelo da grande propriedade rural (Stedile, 2012).

A Lei de Terras de 1850 foi a primeira lei responsável pela ordenação e racialização da ocupação do território, uma lei que possibilitou a estruturação da composição do campo brasileiro. Em virtude disso, essa legislação e sua aplicabilidade deram bases para a ocupação de terras do Estado nacional, estabelecendo a relação entre Estado e proprietários de terra, e conduziu a problemática sobre a mão de obra no país (Paula, 2020). Esse mecanismo excludente não possibilitou que grupos minoritários tivessem acesso a terra.

Muito mais que a exclusão via compra, o não acesso de negros e do campesinato pobre à terra se deu muito mais devido ao coronelismo e ao pacto social no mundo rural naquele contexto. Encorajou-se, desta maneira, o estabelecimento de uma relação social de apadrinhamento e favor entre os pequenos agricultores e os grandes proprietários, muitas vezes o único modo pelo qual o campesinato poderia, com mais ou menos segurança, acessar a terra. Também é preciso mencionar a grilagem de terras neste momento, mecanismo de aquisição de terras que também resulta do pacto político entre grandes proprietários de terras e funcionários e donos de cartórios (Paula, 2020, p. 7).

Ainda segundo Paula (2020), outro mecanismo, atrelado ao coronelismo e ao acordo político entre Estado e proprietários de terra, que garantiu o inaccessível do povo negro e das comunidades indígenas a terra, foi o não reconhecimento dos direitos destes, pois o processo de demarcação previa o cerco das terras produtivas, como era o caso daquelas em que viviam as comunidades negras e indígenas. Dessa forma, houve exclusão e expulsão de comunidades, que muitas vezes faziam uso coletivo das terras, produziam uma diversidade de alimentos e estavam profundamente integradas à economia nacional (Gomes, 2015 *apud* Paula, 2020).

Outro ponto determinante que culmina na formação e estrutura do campo brasileiro foi a Lei Áurea de 1888, muitas vezes retratada como uma benfeitoria, como um ato de bondade de uma princesa branca. Em contraposição a esta narrativa, é preciso dizer que esta lei resulta de um processo de luta e resistência do povo negro através do movimento abolicionista que culminou na abolição da escravatura, considerada historicamente como realidade fatídica. Com a libertação dos trabalhadores escravizados e impedidos por mecanismos estratégicos de se tornarem camponeses, os mesmos são abandonados à própria sorte, excluídos da terra e do mercado de trabalho. Com esta dispersão, em busca de sobrevivência muitos vão para as cidades, para as margens e a partir daí se estabelece o processo de formação das favelas.

Para substituir a mão de obra escravizada e consolidar o ideal de embranquecimento fortalecido na pós-abolição, a elite agrária lançou mão de propagandas para atrair e favorecer a entrada dos imigrantes pobres europeus no território brasileiro. “No projeto de imigração brasileiro, a questão racial é um conceito orientador, assim imigrantes estrangeiros, sim; mas europeus/brancos. Uma imigração dispensável do ponto de vista econômico” (Oliveira, 2008 p. 9). Assim a Liberdade da abolição excluía os libertos, aprisionava em uma nova condição e tornava o sonho eurobrancocêntrico possível.

Sobre o embranquecimento do Brasil, Abdias Nascimento (2016), narra esse processo histórico no livro *O genocídio do Negro Brasileiro: Processo de Um Racismo Mascarado*, com imposições que não deixam dúvidas à denúncia do mito da democracia racial e as tentativas e estratégias de apagar o negro da história, relegado muitas vezes como mero figurante no processo de formação do território nacional. Segundo, esse apagamento está na representação social do negro, dados explicitados em pesquisas, que descrevem as diferenças entre negros e brancos em indicadores socioeconômicos, como taxas de mortalidade, acesso à educação, condições de moradia, emprego e a extinção do quesito raça/cor do censo de 1970. A população negra vinha diminuindo frente à população branca, que em contrapartida, vinha aumentando. “Em 1872, os brancos eram 38,14% da população e, em 1950, chegaram a 61,66%. Os pretos

passaram de 19,68% da população para 10,96% entre 1872 e 1950. No mesmo período, os pardos passaram de 42,18% a 26,54% (Nascimento, 2016, p. 90).

Nascimento (2016) localiza como estratégias desse embranquecimento também a classificação em termos de cor/raça dos filhos de uniões inter-raciais. Essa classificação se estabelecia à medida que os nascidos dessa união eram categorizados como brancos, pois se a categorização fosse ao contrário, o quantitativo da população negra aumentaria gradativamente e o ideário era o movimento contrário. Sobre o mito da democracia racial, ele descreve os contornos de violência, opressão, discriminação e preconceitos que seus discursos de defesa tentam esconder. O mito seria o propósito destinado a apagar a relevância da presença negra na construção do Brasil, e que funcionaria ao lado de outros mitos, como exemplo do mito do senhor benevolente, o do africano livre, a proibição de se discutirem as questões raciais, o falso retrato de harmonia racial que o Brasil divulga internacionalmente, o embranquecimento da cultura por meio das universidades e o sincretismo como forma de amenizar a violenta repressão que recaiu sobre as práticas religiosas de matriz africana (Nascimento, 2016).

Logo, a partir desses prismas, nota-se que o cenário atual do campo brasileiro é resultado da longa história de disputa pela posse da terra no Brasil e se reflete diretamente nos conflitos em territórios tradicionais. O campo no Brasil é negro, mas grande parte das terras não estão sob sua posse. Além disso, quanto maior o território, maior o número de brancos proprietários. A justa distribuição das terras é luta diária dos trabalhadores sem-terra e dos Povos e Comunidades Tradicionais em geral, para que obtenham a concessão e a devida regularização das terras que habitam.

A partir da Constituição Federal de 1988 os direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais são redigidos na carta magna, ganham visibilidade e recebem tratamento específico, os dispositivos jurídicos garantem direitos concernentes a terra, cultura, modos de fazer e viver de tais povos. Ela evidencia as distinções entre terra e território, e reconhece o direito originário territorial direto das comunidades quilombolas e indígenas.

As distinções são reforçadas por [...] artigos constitucionais como o reconhecimento fundamental dos direitos territoriais das comunidades quilombolas (artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT) e dos grupos indígenas (artigo 231, CF/88) (BRASIL, 2014). Referidos artigos são baseados em direitos (um “direito originário”) relacionados a uma tradição, uma vez que os territórios indígenas e quilombolas são “terras tradicionalmente ocupadas” (Sauer, 2011; Marés, 2003 *apud* Sauer; Perdigão, 2017, p. 14).

O aparato legal é vasto, porém, na prática, muitos entraves e dificuldades existem para que esses direitos sejam efetivados. Alguns desses direitos, como o direito a terra, são questionados pelos grandes latifundiários, mineradores e outros representantes do grande capital que muitas vezes utilizam mecanismos políticos, jurídicos e a própria força bruta para impedir a permanência desses povos nas terras que configuram-se como territórios de povos e comunidades tradicionais. Ainda cabe dizer que o próprio Estado, ao burocratizar os procedimentos de regularização de terras desses grupos, dificulta para esses a concretização do direito e a garantia do respeito a sua identidade.

3.1 QUILOMBO! "AQUI, TERRA DE CHÃO MARROM":

A Comunidade Quilombola Tapera Melão

Mas o que é quilombo? O que é ser quilombola? Meus mais velhos sempre nos contavam sobre a história da comunidade, portando sabedorias anciãs nos relataram que nossa terra foi terra de cativos. O termo quilombo para nós, espectadores dos ensinamentos, era desconhecido e só tempo mais tarde aprendemos sobre ele, porque seu significado a gente já vivenciava. Então primeiro, compreendi que quilombo é território, e como já sinalizado, ao considerar o estado de disputa do espaço agrário brasileiro, e os sujeitos que compõem o mesmo, a vinculação entre a apropriação de terra e território parte de um pacto de poder. De acordo com Santos (1999), a formação do território perpassa pela dimensão do espaço usado e sua formação é encaminhada segundo as técnicas vigentes e utilizadas no mesmo. Nesta visão, para além da perspectiva material e do poder da categoria território, a identidade, o simbolismo e a cultura são dimensões essenciais para sua compreensão.

O território não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas. O território tem que ser entendido como território usado, não o território em si. O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida (Santos, 1999, p. 10).

Nessa perspectiva, a visão de território é política e também cultural, analisada a partir de uma abordagem identitária que ganha força no que se refere ao processo de autodefinição. Instrumento esse que é uma importante ferramenta de luta e resistência. Aqui nós nos autoafirmamos e nos autodefinimos, o que nos possibilita criar e recriar através da defesa

histórica formas de vida, usos do território, forjando uma identidade coletiva que se expressa na mobilização contra a expulsão e a marginalização e se organiza a favor de políticas públicas que garantam nosso reconhecimento e respeito.

Em virtude também dessas premissas, compreendo que a formação das comunidades quilombolas detém uma aproximação com a percepção espacial do território, compreendido a partir do valor da identidade cultural, na formação da subjetividade como fator fundamental. Assim, parto da compreensão do que significa a identidade quilombola e seu simbolismo, entendendo como ela é responsável por moldar a territorialidade e o processo de territorialização desses grupos e como estes mantêm relação entre si.

Para Santos (2008), os quilombolas estabelecem laços de identidade na organização do espaço, constroem uma espacialidade que envolve vínculos combinados por um aparato de relações e de afinidades em comum, que possibilita a construção do território e, conseqüentemente, da territorialidade com características singulares. A mesma autora ainda afirma que a territorialidade é entendida como o resultado de uma história entre os sujeitos e um espaço. Para ela, ao longo de um tempo, nas interações com o meio, com destaque para a terra, estabelece-se um vínculo de identidade entre um grupo e o seu território.

No contexto brasileiro, as definições acerca do que é quilombo aparecem no corpo das legislações colonial e imperial, de forma bem vaga. Aprendi e experiencio que quilombo é a unidade básica de reprodução da vida, campo de relacionamento e de construto de interação que se perpetua assim ao longo da história. Foi essa jornada de busca que lançou sobre o entendimento do que é quilombo a partir da análise historiográfica de Maria Beatriz Nascimento. A essa altura, também experiencio que “a terra é o meu quilombo, o meu espaço é o meu quilombo. Onde eu estou, eu estou, quando estou eu sou” (Nascimento, 1989).

Maria Beatriz Nascimento debruçou-se durante duas décadas sobre o estudo das formações dos quilombos no Brasil. De modo particular, enquanto historiadora, pensava os territórios de resistência de maneira científica, mas também do ponto de partida de sua trajetória pessoal e do seu ativismo político antirracista (Alex Ratts, 2006). Assim sendo, pensa o quilombo fazendo interlocuções com os conceitos de memória e história. Para Beatriz Nascimento (1985), inúmeras foram as maneiras de resistência que o negro manteve ou incorporou na luta árdua pela manutenção da sua identidade pessoal e coletiva ao longo do tempo. No caso brasileiro, o quilombo é exemplo de movimento que no âmbito social e político representou na história um marco na sua capacidade de resistência e organização (Nascimento, 1985).

A visão que o mundo ocidental procurou transmitir da África foi a de um continente isolado e bizarro, cuja História foi despertada com a chegada dos europeus. Da mesma forma que se deu com o território de origem do povo negro, a História deste só o é se tiver sido marcada por acontecimentos significantes da História da civilização ocidental. O risco maior de tal procedimento da historiadores deixa passar repouso na ruptura da identidade da identidade e dos negros dos sermos descendentes tanto em relação ao seu passado quanto a sua trajetória na própria história dos países a localizada após o tráfico negreiro (Nascimento, 1985, p. 117).

O termo quilombo provém do quimbundo, língua banto falada em Angola. A tradução exata seria “capital, povoação, união”. Contudo, a “tradução” brasileira oficial é: “valhacouto de escravos fugidos” (Gonzalez, 1980). Os quilombos existiram no país como modo de resistência organizada contra a superexploração de que eram alvos. Nascimento (1985) destaca que Palmares foi o primeiro Estado livre da América, emergido no Brasil colonial como denúncia ao sistema instaurado pelos europeus no continente, e durante um século (1595- 1695) cresceu e floresceu na antiga Capitania de Pernambuco e que a história não enfatiza esse fato, muito menos a de que Palmares foi a primeira tentativa brasileira da criação de uma sociedade democrática, igualitária e justa.

Sob a liderança da figura genial de Zumbi, ali existiu uma efetiva harmonia racial, já que sua população, constituída por negros, índios, brancos e mestiços, vivia do trabalho livre cujos benefícios revertiam para todos, sem exceção. Na verdade, Palmares foi berço da nacionalidade brasileira. E o mesmo se pode dizer com relação aos quilombos, onde a língua oficial era o “pretuguês”, e o catolicismo (sem os padres, é claro) a religião comum (Gonzalez, 2020, p. 44).

Numa primeira observação, atesta-se que o quilombo não se origina como um fenômeno ligado à escravidão negra ou ao processo de diáspora, mas se trata de uma instituição africana anterior a este processo. Por esta via, a importância dos quilombos para os negros na atualidade pode ser entendida pelo fato de esse marco histórico fazer parte de uma simbologia com seu caráter libertário e um impulsionador ideológico de afirmação racial e cultural do povo negro (Nascimento, 2021).

De acordo com o pensamento de Beatriz Nascimento, existem muitas interpretações estereotipadas de como se constituíam os quilombos e nessas descrições reforçam-se as noções dos negros como seres primitivos, malfeitores e irresponsáveis. Nesta perspectiva os quilombos como grupos destituídos de caráter político, localizados em espaços isolados, sem nenhuma conexão com os lugares, organização e trocas. Essa dificuldade intencionalizada de descrever os quilombos desencadeou em vários erros. O quilombo “se forma mais na necessidade humana de se organizar de uma forma específica que não aquela arbitrariamente estabelecida pelo

colonizador” (Nascimento, 1976, p. 70). É organizar-se para resistência, para a sobrevivência, fazer o oposto da ordem.

Nesse ínterim, Nascimento (1997) faz críticas às historiografias e interpretações que generalizam o entendimento do quilombo como uma reação negativa à escravização, ou apenas um refúgio de negros fugidos, ou ainda como uma reação negativa à opressão, para ela o quilombo não pode ser compreendido somente como uma luta, mas como uma tentativa de homens manterem sua autonomia cultural e racial.

O quilombo não é como a historiografia tem tentado traduzir, simplesmente um reduto de negros fugidos, simplesmente a fuga pelo fato dos castigos corporais, pelo fato de os negros existirem a tentativa dentro de uma sociedade opressora, mas também a tentativa de independência de homens que procuram por si só estabelecer uma vida para si, uma organização social para si. [...] É importante ver que, hoje, o quilombo traz pra gente não mais o território geográfico, mas o território a nível duma simbologia. Nós somos homens. Nós temos direitos ao território, à terra. Várias e várias partes da minha história contam que eu tenho o direito ao espaço que ocupo na nação. Durante sua trajetória o quilombo serve de símbolo que abrange conotações de resistência étnica e política. Como instituição guarda características singulares do seu modelo africano. Como prática política apregoa ideais de emancipação de cunho liberal que a qualquer momento de crise da nacionalidade brasileira corrige distorções impostas pelos poderes dominantes. O fascínio de heroicidade de um povo regularmente apresentado como dócil e subserviente reforça o caráter hodierno da comunidade negra que se volta para uma atitude crítica frente às desigualdade sociais a que está submetida (Nascimento, 1977, p. 125-129)

Assim, inspirada nas ressonâncias de Beatriz Nascimento (1977), posso afirmar: *Eu sou quilombo!* Ao seu modo, o negro em diáspora criou o seu próprio mundo (re)criou-o, e dentro dele criou uma nova identidade, uma nova simbologia. Relaciona-se não só como uma produção de memória e de história, mas também como marco que estrutura e impulsiona caminhos para a existência de uma consciência negra (Rodrigues, 2012).

Nesse contexto, entra o corpo e a memória, quem carrega o quilombo são os próprios corpos negros. Um corpo regido pela cabeça, metaforizado como o Orí por Beatriz Nascimento. Orí emerge como a rearticulação entre cabeça e corpo, entre o pensamento e corporeidade, colaborando suspensão à identidade pessoal e coletiva dos negros. Reis (2022), alicerçado em Nascimento, destaca que ao se apartar, o corpo negro suste dois continentes de memória, no qual ele teve que criar sua própria história e ela passa pelo corpo, porque além dele salvaguardar a memória, o corpo foi a matéria a ser utilizada e buscada. Orí provém de uma palavra Yorubá, língua utilizada na religião de matriz africana, que significa cabeça ou centro e que é um ponto-chave de elo do ser humano com o mundo espiritual (Ratts, 2006).

Mais como metáfora do que como uma generalização de uma concepção de um segmento étnico-cultural e religioso para todos(as) os africanos(as) e todos(as) os(as) negros(as), Beatriz burila o termo Ori, como relação entre intelecto e memória, entre cabeça e corpo, entre pessoa e terra, correlação adequada para se interpretar numa única visada restauradora a desumanização do indivíduo negro e suas possibilidades de reconstrução de si, como parte de uma coletividade (Nascimento, 1985 *apud* Ratts 2006, p. 62).

Beatriz Nascimento usa essa metáfora para dizer que é possível renascer, ecoando a defesa de que os negros têm uma história a ser contada. Apesar de todos os obstáculos, ultrapassaram o lugar fixado para eles no sistema determinante, possuem não apenas braços e pernas, mas um corpo regido pela cabeça – Orí. E justamente por meio da cabeça retomam o domínio do corpo, receptáculo da memória de um passado comunitário, corpo individual e coletivo destruído pela dominação colonial mercantilista (Garcia, 2009).

A diáspora africana não foi só marcada pelo atravessamento do atlântico e sequestros de pessoas negras, mas uma travessia de histórias, memórias e ancestralidade que caracteriza a formação dos quilombos, essa unidade organizacional que já existia e se insere num novo contexto carregando suas especificidades singulares e próprias. Em diásporas os negros criaram seu próprio mundo e os quilombos se estabeleceram em outras identidades. Não se acabará jamais, pois ele é simbologia. Não somos remanescentes! O corpo e a memória carregam o Quilombo, eternizam. Assim, “mesmo que queimem a escrita, não queimarão a oralidade. Mesmo que queimem os símbolos, não queimarão os significados. Mesmo queimando o nosso povo, não queimarão a ancestralidade” (Santos, 2015. p. 45).

Estes escritos introduzem o contexto desta pesquisa, a saber: a comunidade quilombola Tapera Melão, localizada em Irará-Bahia. Aqui, terra de chão marrom, que em tempos de estiagem fica cinza e esbranquiçado! Terra de resistência e ancestralidade. Aqui tem cheiro, que é só seu, seus filhos o reconhecem. Quando a gente sai, e no retorno desce a ladeira da comunidade do Sobradinho, os nossos corações já começam as batidas do reencontro. A pele arrepia, a gente respira fundo e sente o cheiro, é uma reconexão. A volta é para acalmar o que está confuso e abalado, é para realinhar, redirecionar os caminhos. Aqui é colo de mãe quentinho, que nos consola e nos aconselha de que tudo vai se ajustar.

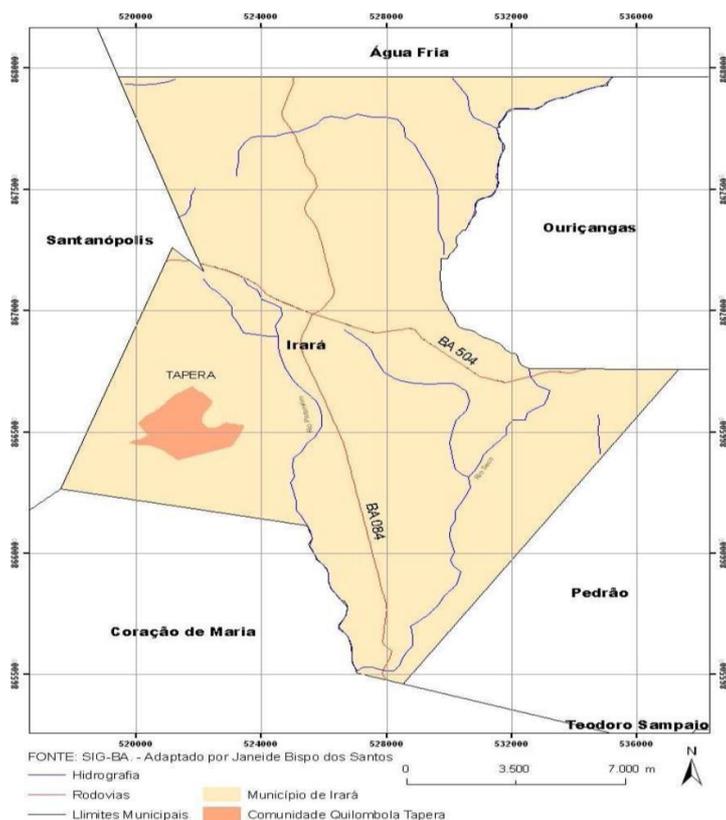
Penso no quilombo, assim como bell hooks (2019) pensava a casa da sua vó:

[...] na nossa cabeça jovem, as casas pertenciam às mulheres, eram seu domínio especial, não como propriedade, mas como lugares nos quais aconteciam tudo aquilo que mais importava na vida, encontrar o calor e o conforto do abrigo, alimentar o corpo, nutrir a alma. Lá aprendemos o que é dignidade e integridade; lá aprendemos a ter fé (bell hooks, 2019, p. 110).

Quilombo é casa, é lar! Sou completamente apaixonada por esse lugar vivido. A gente precisa aprender a ler o mundo com esses olhos que se transmutam em cena de vida vivida, experienciada. Vida de povo, de gente, de sangue e suor, de batalhas e (re)começos. Eu queria viver mais e poder rastrear, contar e narrar essas trilhas feitas de histórias, de beleza e de grandeza. Toda vez que eu vou, eu o levo comigo. Eu sou quilombo!

O Quilombo da Tapera Melão situa-se a oeste do município de Irará, a cerca de seis quilômetros do perímetro urbano, conforme localização na figura a seguir. Possui em média 800 (oitocentos) moradores, distribuídos em aproximadamente 200 (duzentas) famílias que vivem em áreas distribuídas proporcionalmente. Tal organização espacial está relacionada à formação histórica do quilombo, uma vez que a comunidade foi formada pela divisão de uma grande propriedade a partir das doações feitas por Zezé Martins de Lima a escravizados e ex-escravizados.

Figura 06: Localização da comunidade Quilombola Tapera no município de Irará-BA



Fonte: Santos (2008)

As histórias em torno da formação do quilombo eram e são muito contadas pelos nossos griôs. Lembranças da infância são acessadas, quando lembramos de seu Eugenio, dona Josefa, nossa mãe véa, e dona Lió (*em memória*), narrando para nós os fatos que culminaram na formação do quilombo. Os nossos mais velhos são receptáculos da memória, da sabedoria e da história da comunidade. Então eles nos ensinam a ser. A ser gente, a ser quilombo, a ser comunidade. Porque nós somos o que nós somos!

A partir dessas narrativas e de documentos históricos, Janeide Santos (2008) defende sua tese de Mestrado na Universidade Federal da Bahia, intitulada *A territorialidade dos Quilombos de Irará-BA: Olaria, Tapera e Crioulo*², colocando em relevo os processos sócio-históricos de formação destas três comunidades quilombolas do município, incluindo Tapera Melão. Sobre a propriedade das terras, Santos (2008) esclarece que “a comunidade da Tapera se inscreve no contexto da formação territorial do município de Irará e do território brasileiro” (Santos, 2008, p. 151).

Até o século XIII, as terras do povoado da Tapera estavam anexadas às terras da Igreja Católica, em especial das missões jesuíticas. Com a expulsão dos religiosos, parte destas terras foi anexada aos grandes latifundiários. No início do século XIX, as terras na qual o povoado da Tapera foi erguido, foram ocupadas por um português de nome João Costa Melão. Toda a área foi destinada ao cultivo da cana-de-açúcar e de fumo (Santos, 2008, p. 151).

Ainda de acordo com Santos (2008) e depoimentos vinculados a esta pesquisa, constatou-se que Costa Melão possuía alguns escravizados e, em meio às plantações construiu uma casa para morar e uma senzala para abrigar os escravizados. As terras e os escravizados desta fazenda foram herdados por José Martins de Lima, afilhado do donatário, pois Costa Melão nunca teve filhos, não tendo deixado nenhum herdeiro direto. Sendo afilhado de Costa Melão, José Martins de Lima ficou como herdeiro oficial.

Zeze Martins não nasceu aqui na Tapera, os pais dele morava pelas bandas do Irará. Ele foi criado pelo dono da Fazenda Melão, Costa Melão não teve fio e pegou Zeze, que era afilhado dele, já com uns oito anos, para criar. Logo botou Zeze pra estudar pra ser padre lá na Bahia. Ele sempre vinha visitar o padrinho, o velho Melão. Quando já estava no último ano do estudo, perto de se ordenar, João Melão marcou de celebrar uma missa na fazenda. Quando Zeze vinha no animá pra cá, passou por uma moça, que vinha andando pra missa e o coração dele se encantou pela moça. Ele celebrou a missa só com os zóio nela. No outro dia viajou mais não conseguia esquecer a dita moça. Um mês depois, ele abandonou a batina e pediu a moça em casamento. Casou e ficou sendo agregado da fazenda, sabe (...) e os veio morreram cedo, não duraram muito tempo não. Zeze Martins teve três fio: Abílio – o pai de Tiago, Cesário – o pai

² Esse estudo foi parte importante para o reconhecimento e certificação da comunidade como território quilombola pela Fundação Cultural Palmares em 2010, e desde então estamos passando pelo processo de regularização e titulação junto ao INCRA.

de Ogeno e uma Pedra que foi embora daqui. Sim, o mais importante, quando o Melão morreu, ele abriu a porteira da senzala e deu terra pra todos os escravos. Sempre que chegava alguém e pedia terra ele dava. É por isso os fio não é rico. Mas graças a Deus (risos) se não fosse assim eu não tinha meu pedaço de terra pra tá morando até hoje. (Maria Leocádia de Jesus - dona Lió, *in memoriam*) (depoimento extraído do estudo de Santos 2008, p. 152).

Ele casou com essa Romana e *aposou* aí. Ela morava aqui, que ela era do cativoiro, fugida do cativoiro. Apareceu aqui também. Esse povo do cativoiro foi espaiando gente, aparecendo gente e lá vai, e o povo do cativoiro, acho que tem muita semente de gente nesse Brasil que foi tudo fugido de cativoiro, aqui tem muita semente de gente de cativoiro. E ela casou com Zezé, formou a família e só se via aparecer gente. O problema foi assim que formou, num sabe, e agora eu fico assim de noite pensando (risos) meu Deus, aqui é todo mundo parente, quando soltou esse povo de cativoiro no mundo cada um foi pegando um e rendendo família. A minha vó, veio do cativoiro também fugida, Firmina é parente de nós todos aqui na Tapera (Josefá, mãe véa, 104 anos, Depoimento dia 14/05/2024).

Ela casou com Zezé, mas o padrinho de Zezé não queria, porque Zezé era branco. Zezé herdou essa Tapera aqui de um padrinho dele, Costa Melão, que não tinha nenhum filho. Quando ele morreu, esse afilhado que era Zezé herdou as terras e ofereceu aos cativos. Zezé apoiava os cativos, ele se apaixonou por Romana, mas o povo dele não apoiava. E branco casava com preto minha fia? mas ele casou e ofereceu as terras aos cativos. Aqui é terra dos cativos (Eugênio de Jesus, neto de Romana e Zezé, 86 anos. Depoimento dia 31/03/2024).

Conforme os relatos, com a morte de Costa Melão, Zezé alforriou todos os escravizados da fazenda e doou parte das terras para eles. Após a demolição da casa dos Costa Melão, a comunidade ficou conhecida como Tapera Melão. É importante registrar, que de acordo com os beneficiários das divisões das terras, não houve conflitos diretos no que se refere à disputa pela posse das terras. Quase todas as doações foram registradas em cartório, com proporcionalidade. Hoje a ocupação dessas propriedades se dá de acordo com a linha sucessória dentro das próprias famílias.

Esses relatos também revelam um fato que sempre me impressionou na escuta das narrativas contadas, de que, por causa de uma mulher, nós estávamos aqui. Uma mulher pariu o quilombo! Essa mulher foi Romana Petronilha de Jesus (minha tataravó). Segundo Santos (2008), ela se casou com Zezé Martins no dia 25 de abril de 1858, conforme livro de casamento da paróquia Nossa Senhora da Purificação dos Campos. Como narram, Costa Melão foi contra o casamento, era inadmissível que um homem branco e livre casasse com uma escravizada. Sempre me perguntei sobre as vontades e desejos da minha tataravó.

Pois bem, foi a partir de Romana que a comunidade nasceu e se estruturou. Quando ela casou com Zé Martins eles organizaram o coletivo, redistribuíram as terras. Com as terras distribuídas, todos têm um lugar para (re)existir. Nesse processo de ajuda mútua construíram uma comunidade. Nesse construto, as mulheres são centrais nesse processo de organização

social. Não existiria a comunidade tal qual ela é sem Romana como matriz e referência, a partir dela as mulheres se tornam o esteio e viga mestra desse chão marrom.

No quilombo Tapera Melão, as atividades econômicas sempre estiveram ligadas à agricultura. Ela é a base de sustentação. Em Tapera Melão se produz: milho, feijão, fumo, animais de pequeno porte e a mandioca, que é o nosso principal produto. Da raiz *in natura* de mandioca mansa, passando pela farinha, item indispensável para a alimentação dos iraraenses, até a produção da goma, nosso ouro branco, por meio da qual se fabrica o beiju.

No que tange às questões de ordem sanitária, existe na comunidade uma precarização dos serviços de saneamento básico e principalmente da disponibilidade e distribuição da água. Não dispomos de mananciais e, só depois de muitas reivindicações e a fundação da associação comunitária é que foi firmado um convênio entre a Companhia de Desenvolvimento e Ação Regional – CAR, vinculada à Secretaria de Desenvolvimento e Integração Regional para a construção de cisternas para captação de água de chuva e dessa forma amenizar o problema. Anos mais tarde, foi estruturada uma rede de abastecimento que entrou em execução em 2017.

Como já mencionei, a Associação Quilombola dos Produtores Rurais da Tapera Melão (AQPRTM) exerce papel fundamental para o desenvolvimento local. De acordo com Santos (2014), a associação foi fundada em 20 de setembro de 2000 e iniciou seu trabalho com 20 sócios. A história da construção do processo de auto-organização inicia-se a partir dos primeiros passos, ajudado pela antiga Empresa Baiana de Desenvolvimento Agrícola – EBDA. Ademais conduzida pelos próprios moradores. Com a criação da Associação na comunidade muitos projetos foram conquistados, a exemplo das cisternas, construções de casas pelo Programa Minha Casa Minha Vida, projeto de produção de polpa de frutas, projeto para captação de materiais de trabalho para as mulheres bejuzeiras, a certificação pela Fundação Palmares, projeto Girando Saberes em articulação com outras associações quilombolas, cursos profissionalizantes, entre outras ações.

Figura 07: Comunidade Quilombola Tapera Melão



Fonte: Acervo da pesquisa, 2024.

Outro ponto a ser destacado no quilombo são as manifestações culturais que têm suas origens junto com a formação sócio-histórica da comunidade. A cultura nos molda e nos caracteriza, tornando-se singular nas comunidades tradicionais. Ela representa a nossa forma autêntica pela qual nosso povo se constitui e resiste à homogeneização das diferenças. Para Mathews (2002), cada cultura constitui um universo simbólico próprio, organizado socialmente de maneira coerente e específica. É imprescindível salvaguardar a cultura e suas várias formas de manifestações que moldam o nosso modo de viver. Desse modo, logo a cultura está inserida, e se apropria do sistema simbólico, promovendo o exercício da faculdade de simbolização que cria a cultura e o uso de símbolos, tornando possível a sua perpetuação (Whitte, 1955 *apud* Laraya, 1986).

Manifestação Cultural	Descrição
-----------------------	-----------

<i>As Pastorinhas</i>	Grupo de meninas que cantam e dançam diversas canções, apresentando-se no período das festas natalinas, com a prática de cantar e dançar, elas anunciam e festejam a chegada de Deus Menino, no sincretismo popular. As Pastorinhas realizam esta atividade há mais de 100 anos, onde era conhecida pelas meninas da época por “dançar lapinha”, a atual formação do grupo completou, no ano de 2022, 14 anos de existência.
<i>Samba de roda</i>	Cultura que tem ligação direta com o sincretismo religioso. Após os devotos rezarem em suas casas, para o santo de devoção, e ao terminarem as orações pedidos e agradecimentos, os convidados a "rezar" ato popularmente conhecido são convidados a festejar com comida, bebida e samba de roda.
<i>Bata de feijão</i>	Atividade realizada na colheita do grão a cada final do plantio, é realizada há décadas na comunidade de forma artesanal. Os homens circulam uma porção grande do feijão em vargens e com uma tora de madeira batem na porção e andam em círculo ao mesmo tempo, cantando e juntando com os pés a porção até que os grãos se desprendam das vargens. Nesse processo, também as mulheres separam os grãos da palha, utilizando grandes peneiras, chamadas popularmente pelos moradores de “arupembas” este ato é chamado de “beatar o feijão”.
<i>Rezadeiras e benzedeiros(a)s</i>	As Rezadeiras são as mulheres da comunidade que são destinadas às rezas, aos cultos religiosos. Elas são convidadas nas casas das famílias para fazer orações referentes ao santo de devoção de cada uma dessas famílias. Os encontros geralmente acontecem no mês destinado ao santo de devoção e essas orações se destinam a agradecimentos por promessas alcançadas. Os(as) Benzedeiros(as) são as pessoas que aprenderam com os antepassados rezas antigas que são responsáveis por aplacar alguma dor. Esses rituais podem ser acompanhados por plantas de cunho medicinais, água, terra e outros objetos, que variam de acordo com o importuno que o sujeito esteja sentindo e a bênção empregada.

Elaboração da autora (2023).

Em certa medida, comungo com a ideia de Santos (2008) de que nossa história de vida, enquanto grupo étnico e toda a representação identitária, implica e conforma uma territorialidade que nos torna singular no município de Irará. Essa singularidade resultante da história de vida e de luta emprega um sentido simbólico que é visível nas nossas relações sociais estabelecidas dentro do quilombo e no que diz respeito às nossas formas de uso e ocupação da terra. Nós fazemos a roda da vida girar coletivamente! Em perspectivas, demonstramos que é possível (re)existir num espaço dotado de grandes significados. Aqui no quilombo tradicional, as raízes históricas dos nossos antepassados perduram e a luta é por um movimento de valorização das histórias que não são contadas nos livros. E neste ínterim, nos associamos aos princípios da Educação do Campo e da Educação Quilombola.



Figura 08: Águas de manipueira, resistência e ancestralidade

Fonte: Acervo da pesquisa, 2023.

4. EDUCAÇÃO DO CAMPO E EDUCAÇÃO QUILOMBOLA:

Diversidade de sujeitos e contextos

Nesta seção, partindo das ideias supracitadas, de uma identificação cultural, da complexidade dos territórios, do contexto em que se estrutura o espaço agrário brasileiro, destaco que é imprescindível que se priorize uma educação que incorpore as pautas de lutas políticas, agrícolas, agrárias; ou seja, uma educação específica para esses povos. Nesse sentido, defendo uma educação contextualizada, emancipatória, que localize a posição social dos sujeitos, refletindo sua condição de oprimido, criando uma identidade de resistência e possibilitando novas leituras do seu meio, a fim de promover transformações no mesmo.

Nesse contexto, a Educação do/no Campo, bem como a Educação Escolar Quilombola, importante entrelaçamento aqui na dimensão deste estudo, são edificadas pelos movimentos socioterritoriais como forma de resistência à invasão do seu território, e buscam salvaguardar

Fonte: Acervo da autora, 2024.

as tradições, os saberes ancestrais, sua relação com o trabalho, suas lutas políticas, sua relação com a terra e suas narrativas. As propostas educacionais têm como princípios norteadores uma pedagogia que condiz com as lutas travadas por estes movimentos.

Partindo de uma dimensão que destaco como macro na compreensão de uma educação contextualizada, trago os processos circundantes para o entendimento da Educação do/no Campo bem como da Educação Quilombola e como estas se entrelaçam em suas complexidades e desafios. Camacho (2011) infere que hoje a luta pela conquista do território ultrapassa a luta pela reivindicação da distribuição equitativa de terra e renda no Brasil. Para esse autor, ultrapassar esse objetivo imediato passa e vislumbrar as demais dimensões da realidade necessárias ao desenvolvimento territorial, sendo uma delas a Educação do Campo. Esta educação não pode ser desconectada da realidade, mas interligada aos processos de produção e reprodução material e simbólica da classe camponesa. Defende-se ainda que esta educação tem que estar ligada a uma pedagogia emancipatória/libertadora que faz oposição à educação neoliberal e urbanizada praticada, até então, no campo e na cidade.

Ao discutir Educação no/do Campo é pertinente abordar, a princípio, a diferenciação entre Educação Rural e Educação do Campo. De acordo com Camacho (2011) e Ribeiro (2013), a Educação Rural é uma educação domesticadora, neoliberal e urbanizada, comprometida com a reprodução do processo de manutenção da ordem estabelecida, de desterritorialização do campesinato e da subordinação do mesmo ao capital. Esta modalidade favorece ao agronegócio, buscando estabelecer a cultura urbana no meio rural. Foi proposta pelas elites agrárias como forma de superação da cultura camponesa, vista como atrasada e os sujeitos do campo como ignorantes, exaltando o modo de vida urbano e desvalorizando a vida no campo.

Já a Educação do Campo é alicerçada no Movimento Camponês, na perspectiva da construção de uma educação humana e emancipatória, articulada à vida, ao trabalho, à cultura, e aos saberes das práticas sociais dos camponeses. Ela promove a formação integral do indivíduo, de maneira que valorize o local e as vivências ali desenvolvidas, considerando seus saberes como conhecimento adquirido historicamente. Caldart (2002) define Educação do Campo como:

[...] luta do povo do campo por políticas públicas que garantam o seu direito à educação, e a uma educação que seja no e do campo. No: o povo tem direito a ser educado no lugar onde vive; Do: o povo tem direito a uma educação pensada desde o seu lugar e com a sua participação, vinculada à sua cultura e às suas necessidades humanas e sociais (Caldart, 2002, p. 26).

Entretanto, até as primeiras décadas do século XX, a Educação do Campo nem sequer era mencionada nos textos constitucionais de 1825 e 1891, percebe-se então um descaso para com essa modalidade de ensino, colocada em último plano pela política educacional do nosso país. Só em 1961, na primeira Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), começou-se a discutir sobre a “instalação de um sistema nacional de educação como instrumento de democratização da educação pela via da universalização da escola básica” (Saviani, 1998, p. 6). Apesar dos esforços e da pressão dos movimentos sociais, foi somente em 1996 que a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, nº 9.394, incluiu um artigo especificamente sobre as peculiaridades da vida no campo como princípio importante para a organização do processo escolar nessa modalidade.

A inclusão se deu principalmente por essas questões não estarem contempladas nas leis anteriores, refere-se a este ponto o Título V, Capítulo II e artigo 28 que segue:

Art. 28. Na oferta da Educação Básica para a população rural, os sistemas de Ensino promoverão as adaptações necessárias à sua adequação às peculiaridades da vida rural e de cada região, especialmente:

- I. Conteúdos curriculares e metodologias apropriadas às reais necessidades e interesses dos alunos na zona rural;
- I. Organização escolar própria, incluindo adequação do calendário escolar às fases do ciclo agrícola e às condições climáticas.
- I. Adequação à natureza do trabalho na zona rural; (Brasil, 1996, p. 17).

Ainda que a LDB tenha compreendido que devem ser consideradas as especificidades das populações do campo, no que diz respeito às questões de diversidades culturais, sociais, econômicas, entres outras, nota-se que as dificuldades para implementá-la e atendê-la metodologicamente nas redes de ensino permaneceram (Mendes, 2009). Essas dificuldades foram superadas tanto pelos movimentos sociais do campo, quanto pelas instituições que buscavam uma pedagogia que visasse ao mesmo tempo trabalhar a teoria e a prática e contribuir para que as famílias pudessem garantir a permanência dos seus filhos no campo.

É nesse contexto que a pedagogia da alternância é inserida como um diferencial, por ser uma pedagogia que desenvolve uma formação integral e personalizada do ser humano, na interação entre a escola-família-comunidade (Caldart, 2008). A pedagogia da alternância, desse modo, consiste numa metodologia de organização do ensino escolar que conjuga diferentes experiências formativas distribuídas ao longo de tempos e espaços distintos, tendo como finalidade uma formação profissional (Teixeira *et al.*, 2008).

Após inúmeras reivindicações e debates, em 2002, foi aprovada a Resolução das Diretrizes Operacionais para a Educação Básica nas Escolas do Campo, a qual expressa a

concepção de educação e quais povos deveriam ser atendidos. Conforme o art. 2o, § único,

A educação do campo é uma concepção política pedagógica voltada para dinamizar a ligação dos seres humanos com a produção das condições de existência social, na relação com a terra e o meio ambiente, incorporando os povos e o espaço da floresta, da pecuária, das minas, da agricultura, os pescadores, caçadores, ribeirinhos e extrativistas (Brasil, 2002, p. 01)

Nessas Diretrizes, a identidade da Escola do Campo é:

Definida pela sua vinculação às questões inerentes à sua realidade, ancorando-se na temporalidade e saberes próprios dos estudantes, na memória coletiva que sinaliza futuros, na rede de ciência e tecnologia disponível na sociedade e nos movimentos sociais em defesa de projetos que associem as soluções exigidas por essas questões à qualidade social da vida coletiva no país (Brasil 2002, p. 22).

Desde a Constituição de 1934 e reintegrada na de 1946, com um cunho democrático, em seu artigo 168 e 166 respectivamente, a educação é “direito de todos e será dada no lar e na escola. Deve inspirar-se nos princípios de liberdade e nos ideais de solidariedade humana” (Brasil, 2002, p. 9). Outra inserção importante no que diz respeito aos aparatos legais foi o Decreto nº 7.352, sancionado em 2010, que dispõe sobre a política de educação do campo e o Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária - PRONERA, que em seu artigo 1º destaca:

A política de educação do campo destina-se à ampliação e qualificação da oferta de educação básica e superior às populações do campo, e será desenvolvida pela União em regime de colaboração com os Estados, o Distrito Federal e os Municípios, de acordo com as diretrizes e metas estabelecidas no Plano Nacional de Educação e o disposto neste Decreto (Brasil, 2010).

No seu artigo 2º, por sua vez, estabelece os princípios da Educação do Campo: I - respeito à diversidade do campo em seus aspectos sociais, culturais, ambientais, políticos, econômicos, de gênero, geracional e de raça e etnia; (Brasil, 2010). Desse modo, os sujeitos do campo nos seus diversos contextos passaram a disputar um projeto de sociedade que contrapõe a concepção de educação concebida tradicionalmente como reprodutora da cultura urbanocêntrica e deslocada das necessidades e da realidade das pessoas que vivem neste contexto. Defende-se uma educação diferenciada que respeite culturas e saberes dos camponeses, interessada na suas formas de vida (Caldart, 2008).

Segundo Fernandes & Molina (2004), o campo é um local de particularidades e matrizes culturais. É um espaço de possibilidades políticas, formação crítica, resistência, mística, identidades, histórias e produção das condições de existência social. Assim, cabe à educação

do campo o papel de fomentar reflexões que acumulem forças e produção de saberes. E na dimensão dos debates sobre a Educação do Campo, há discursos que fazem críticas, apontando que ela não dá conta de todos os contextos presentes na realidade dos trabalhadores do campo hoje e, então, seria preciso um esforço de pensar a educação desde cada uma delas: pensar na educação dos camponeses, na educação dos assalariados do campo, na educação dos povos da floresta, na educação dos quilombolas (Caldart, 2008).

Cherfem (2019) destaca que nas disputas de projetos para o campo, identifica-se a luta de classes entre aqueles que historicamente dominam a terra para explorar o trabalho e os trabalhadores. Nessa perspectiva, os movimentos sociais do campo recentemente têm tensionado e ampliado o debate da luta de classes associada às categorias de gênero e raça.

Entende-se que se a classe, a raça e o gênero são estruturais, elas são próprias do modo de produção capitalista e coexistem nas relações sociais que conduziram a modernidade. Como expressam os movimentos sociais de mulheres do campo, “não há socialismo sem feminismo” e luta antirracista, assim como não há transformação das relações de sexo/gênero e raça no capitalismo (Cherfem, 2019, p. 8).

Assim, entendendo a complexidade dos sujeitos e contextos do campo, coloco em relevo a questão dos povos quilombolas, bem como a necessidade de atender as particularidades desses sujeitos, de modo que a educação do campo esteja realmente incluída no contexto da diversidade na qual ela é forjada. Como já supracitado, o direito promulgado pela Constituição Federal de 1988, por meio do seu artigo 68, dá reconhecimento da propriedade das terras às comunidades quilombolas no Brasil. Conforme o artigo: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos”.

Os artigos 215 e 216 garantem o pleno exercício dos seus direitos culturais e sociais, ao entenderem a cultura como uma forma de criar, fazer e viver das comunidades tradicionais. Dessa forma, há o reconhecimento dos quilombos como uma forma de organização social com características próprias no uso das terras, em razão dos seus costumes, tradições e condições sociais que vão se diferenciar dos demais grupos existentes no território nacional. Além disso, no ano de 2003, foi elaborado o Decreto nº 4.887, que visa garantir, além da posse de terras, uma melhor qualidade de vida aos quilombolas. O documento dispõe sobre o direito desses povos em ter acesso a serviços essenciais como educação, saúde e saneamento.

No âmbito das políticas públicas educacionais, fazendo referência à dimensão legal, é possível citar o artigo 26 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN), introduzido pela Lei nº 10.639/2003, que trata da obrigatoriedade do estudo da História da

África e da Cultura afro-brasileira e africana e do ensino das relações étnico-raciais, instituindo o estudo das comunidades remanescentes de quilombos e das experiências negras constituintes da cultura brasileira. De acordo com o texto da Resolução nº 1, de junho de 2004:

§2º - O ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana tem por objetivo o reconhecimento e a valorização da identidade, história e cultura dos afro-brasileiros, bem como a garantia de reconhecimento e igualdade de valorização das raízes africanas da nação brasileira, ao lado das indígenas, européias e asiáticas (CNE/CP, 17/06/2004).

Pelo Parecer CNE/CP nº 03/2004, todo sistema de ensino precisará providenciar “Registro da história não contada dos negros brasileiros, tais como os remanescentes de quilombos, comunidades e territórios negros urbanos e rurais” (Brasil, 2003, p. 9). A Lei nº 10.639/03 se caracteriza como um instrumento na luta antirracista, “essas ações afirmativas estão servindo como instrumento de superação dessa educação tradicional e arcaica ainda fortemente presente nas escolas quilombolas” (Cavalcante, 2011, p. 02).

Trata-se de um processo que envolveu a realização de audiências públicas e várias outras ações, atualizado pela resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012, levando em consideração o aparato de várias leis, entre elas o Estatuto da Igualdade Social, Lei nº 12.288/2010, a Lei nº 9.394/96, de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, na redação dada pelas Leis nº 10.639/2003 e nº 11.645/2008, e a Resolução CNE/CP nº 1/2004, fundamentada no Parecer CNE/CP nº 3/2004; o documento intitulado Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica.

Art. 41 - A Educação Escolar Quilombola é desenvolvida em unidades educacionais inscritas em suas terras e cultura, requerendo pedagogia própria em respeito à especificidade étnico-cultural de cada comunidade e formação específica do seu quadro docente, observados os princípios constitucionais, a base nacional comum e os princípios que orientam a Educação Básica Brasileira. Parágrafo Único - Na estruturação e no funcionamento das escolas quilombolas, deve ser reconhecida e valorizada sua diversidade cultural (Brasil, 2012).

Nestes termos, essas diretrizes resolvem que:

§ 1º A Educação Escolar Quilombola na Educação Básica:

I - organiza precipuamente o ensino ministrado nas instituições educacionais fundamentando-se, informando-se e alimentando-se:

- a) da memória coletiva;
- b) das línguas reminiscentes;
- c) dos marcos civilizatórios;
- d) das práticas culturais;

- e) das tecnologias e formas de produção do trabalho;
- f) dos acervos e repertórios orais;
- g) dos festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo o país;
- h) da territorialidade (Brasil, 2012. p. 3).

No que tange à responsabilidade sobre a educação quilombola, definiu-se que é da responsabilidade do governo federal, estadual e municipal e estes devem:

- a) Garantir a elaboração de uma legislação específica para a educação quilombola, com a participação do movimento negro quilombola, assegurando o direito à preservação de suas manifestações culturais e à sustentabilidade de seu território tradicional.
- b) Assegurar que a alimentação e a infraestrutura escolar quilombola respeitem a cultura alimentar do grupo, observando o cuidado com o meio ambiente e a geografia local.
- c) Promover a formação específica e diferenciada (inicial e continuada) aos/às profissionais das escolas quilombolas, propiciando a elaboração de materiais didático-pedagógicos e a participação de representantes quilombolas na composição dos conselhos referentes à educação, nos três entes federados.
- D) Instituir um programa específico de licenciatura para quilombolas, para garantir a valorização e a preservação cultural dessas comunidades étnicas.
- E) Garantir aos professores/as quilombolas a sua formação em serviço e, quando for o caso, concomitantemente com a sua própria escolarização.
- F) Instituir o Plano Nacional de Educação Quilombola, visando à valorização plena das culturas das comunidades quilombolas, à afirmação e manutenção de sua diversidade étnica.
- G) Assegurar que a atividade docente nas escolas quilombolas seja exercida preferencialmente por professores/as oriundos/as das comunidades quilombolas (CONAE, 2010, p. 131-132).

Como explicitado, o aparato legal é vasto e complexo. É imprescindível que na materialização da prática estas legislações se efetivem concretamente em contraposição a um modelo de escola elitizada, eurocentrada que, por muitos anos, contribuiu para a disseminação do preconceito contra o camponês, marcada por racismo, invisibilidades e silenciamento dos saberes da população negra. Os quilombolas têm narrativas próprias, experiências linguísticas que são próprias, saberes e experiências particulares.

Assim, pensar a Educação do Campo e com ela a Educação Escolar Quilombola exige compreender que esses modos próprios de viver, de construir, de se relacionar com o trabalho, com a tecnologia, a forma que esses quilombolas vivem, precisam pautar os Projetos Político Pedagógicos (PPP) das escolas. Não dá mais e não se pode fazer uma transposição do que se ensina numa escola convencional para uma escola que é quilombola, que está inserida num território quilombola e camponês, isso é mais um exemplo de violência exercida contra os povos camponeses e quilombolas pertencentes ao território brasileiro.

A escola precisa entender quais são suas tradições, sua relação com trabalho, as suas lutas políticas, a sua relação com a terra, sua relação com o território. Existem conhecimentos dentro dessas comunidades e, estes devem ser incorporados pela escola e seus currículos. Atender às especificidades que cercam esses conhecimentos e como eles são produzidos. Entender que os rituais construídos no dia a dia têm um sentido, um significado encarnado.

Estou levantando essas questões porque não foi na escola que eu aprendi sobre a força e importância das mulheres bejuzeiras para o quilombo, por exemplo, foi na vivência, na prática cotidiana, na concretude da vida. Por essa razão, defendo que os saberes e as experiências das mulheres bejuzeiras da comunidade quilombola de Tapera Melão inspiram processos educativos na perspectiva da educação do campo e, também na educação quilombola, uma vez que seus modos próprios de se relacionar com a terra e suas ancestralidades revelam maneiras de produzir que se conectam com as (im)possibilidades e os sonhos de continuar existindo enquanto mulher, bejuzeira, quilombola e camponesa.

É preciso se apropriar, também, no âmbito educacional e sobretudo nele, dos processos de empoderamento dessas mulheres a partir das múltiplas situações vividas, dificuldades e transformações experienciadas. Enfatizando suas lutas nos espaços de vivências, no seu caráter (auto)organizativo que culmina na autogestão, reinvenção delas como sujeitos políticos do e no campo.



Figura 09: Manivas.

Fonte: Acervo da autora, 2024.

5. "MANIVAS" :

Eu sou, elas são, nós somos, sementes desse chão marrom!

A terra é o nosso receptáculo, sustento e *locus* de reprodução da vida. Neste trabalho, as mulheres bejuzeiras da comunidade quilombola de Tapera Melão são como manivas, sementes da mandioca que crescem nesta terra fértil, passam por intempéries, dão raízes, alimentam um povo. E novamente se tornam sementes neste ciclo de vitalidade ancestral. Quão forte e simbólico é esse movimento que liberta, sustenta, cria possibilidades, sonhos e vida? Nesta seção, apresento estas mulheres e junto com elas seus saberes e experiências. Sem dúvidas essas narrativas são instrumentos importantes, o que possibilita serem fontes para (re)orientar processos educativos no contexto da educação do/no campo, bem como a educação quilombola. Aqui, elas se apresentam e falam de si! As narrativas transcritas aqui foram autorizadas pelas mulheres bejuzeiras através de um termo de consentimento livre e esclarecido. Nestes termos, mantenho o compromisso ético de apresentá-las como elas se narram, possibilitando a escuta de suas vozes e a quebra dos ecos de silêncios.



LÚCIA CERQUEIRA LIMA DOS SANTOS, 69 ANOS.

Meu nome é Lúcia Cerqueira Lima dos Santos, sou nascida aqui na Tapera Melão, somos quilombolas. Sempre morei aqui. Tive cinco filhos, tenho quatro, porque morreu um pequenininho assim com oito meses. Eu estudei até a quarta série. Sou casada. Minha mãe chamava Lídia e meu pai chamava Lino. Eles moravam aqui, eram primos.



DONATA FRANCELINA CERQUEIRA, 68 ANOS.

Meu nome é Donata, tenho cinco filhos, todos foram criados aqui na roça, todo mundo estudou. Convivo aqui há mais de cinquenta anos [...] Vivo na roça trabalhando, plantando maniva, fazendo beiju [...] é uma bênção, a gente tem tudo na roça. Meu pai é Atanazio Francelino Cerqueira e minha mãe Izaltina Cerqueira dos Santos, tenho um irmão da parte de meu pai que chama Luíz Cerqueira dos Santos e por parte de mãe eu tenho Marinalva, Gildete, Elinho, Manoel. Sou viúva. Fui casada. Me casei com dezesseis anos, era tão jovem que eu não casei no civil, eu casei na igreja, porque no civil eu não tinha idade pra me casar. Vivo muito feliz aqui, gosto muito desse lugar. Esse lugar é um lugar muito maravilhoso, não gosto que gente fale mal daqui. Levanto cinco horas para trabalhar, trabalho o dia todo, não sinto doença graças a Deus e convivo com os meus filhos, Jociene, Joelma, Cris e Ednaldo.



MARIA SILVIA MOREIRA DOS SANTOS, 58 ANOS.

Meu nome é Maria Sílvia Moreira dos Santos, nasci na Tapera Melão, dentro do quilombo, filha de Sebastião Santos e Maria Moreira do Santos. Tenho cinquenta e oito anos, tenho cinco filhos maravilhosos e lindos. Nasci no dia trinta e um de dezembro de mil novecentos e sessenta e cinco. Eu tive dezesseis irmãos, ficou oito vivo, hoje eu tenho cinco comigo vivos. Eu morei aqui desde que nasci. Ainda estou estudando graças a Deus a batalha que eu fiz, minha filha hoje é minha professora. Eu fico muito orgulhosa, me dá vontade de chorar, mas tem hora que não me dá (risos), porque do que eu vivi, da batalha que eu vivi, eu não dei educação nenhuma a eles que eu sei.



MARIA DE FÁTIMA BISPO PEREIRA, 44 ANOS.

Me chamo Maria de Fatima Bispo Pereira, sou daqui da Tapera Melão, tenho 44 anos, sou mãe de uma filha, tenho quatro irmãos. Minha mãe se chama Lúcia e meu pai se chama José. Eu tive que parar de estudar por ter engravidado cedo, aí eu parei de estudar, depois que a minha filha estava grande eu voltei a fazer o EJA a noite e concluí. Sempre morei na comunidade. Nasci, fui pega pela parteira (mãe Laura), que antigamente nós tínhamos era parteiras e minha parteira chamava mãe Laura e a parteira que pega a gente começa a considerar como mãe.



VANESSA SANTOS CERQUEIRA, 40 ANOS.

Me chamo de Vanessa, moro aqui na Tapera Melão desde quando eu nasci. Meus pais moram aqui, né, meus familiares todos são daqui, tenho quarenta anos, tenho dois filhos, um casal Maria e Edvanderson, sou mãe solteira, tenho alguém, tô namorando, tô bem graças a Deus. Não tenho pai, eu fui criada por meus avós. Minha mãe chama Faustina e meus avós chama Maria e Elisio já falecidos. Tive nove irmãos, atualmente são sete, dois morreram.



VANUSA DOS SANTOS CERQUEIRA, 35 ANOS.

Eu sou Vanusa, moro na Tapera Melão, tenho trinta e cinco anos, tenho três filhos: Gustavo, Gabriele e Julia, estudei até o oitavo ano, nasci aqui na comunidade, meus pais são Faustina dos Santos Cerqueira e João, na tenho no registro. Não sou registrada por ele. Tenho oito irmãos.



CRISLANE CERQUEIRA GONZAGA, 21 ANOS.

Sou Crislane Cerqueira Gonzaga, tenho vinte e um anos, me tornei beijuzeira, tenho uma filha de três anos, tenho três irmãos: Rafael, Geovane, Vinicius, o nome de minha mãe Cremilda apelido Iu, meu pai é José Carlos, moro na comunidade da Tapera Melão, estudei até o nono ano.

5.1 "A SOCIEDADE NÃO NOS AMA":

Narrativas sobre dores, atravessamentos de gênero e raça

As histórias de vida das mulheres negras, ao longo do processo histórico, quando narradas, foram narradas quase sempre por outras vozes. Nesse processo, lhes foi negado o direito de falar por elas mesmas, de narrar sobre suas histórias, memórias e o que lhes apetece. Falar de suas dores? Nunca lhes foi permitido. As histórias narradas dessas mulheres ocorreram no processo inverso, de fora para dentro. Foram contadas por outros, aqueles que se creram autônomos e no direito para discutir, determinar e legitimar o seu papel na sociedade.

Entendo que a situação das mulheres negras na atualidade é construído de um processo histórico e estratégico de apagamento que visou reservar um lugar social de silenciamento, objetificação e violência para estas mulheres. No que tange aos processos e construção das (in)visibilidades, segundo Gonzalez (2020), ao considerar a população negra e, em especial a mulher negra, e as muitas formas de exploração, "o racismo, enquanto discurso, se situa entre os discursos de exclusão, o grupo por ele excluído é tratado como objeto e não como sujeito. Consequentemente, é infantilizado, não tem direito a voz própria, é falado por ele" (p. 36).

O entendimento sobre o racismo perpassa primeiro sobre o entendimento sobre raça, a mesma tem uma história relativamente longa no mundo europeu ocidental e nos continentes colonizados por eles. Entre os diversos significados da palavra raça, o Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa destaca: "Conjunto de indivíduos cujos caracteres somáticos, tais como a cor da pele, a conformação do crânio e do rosto, o tipo de cabelo etc., são semelhantes e se transmitem por hereditariedade, embora variem de indivíduo para indivíduo". (Ferreira, 1999, p. 1695)

Segundo Guimarães (1996; 1999), tal definição surge apenas no século XIX. De modo que o termo "raça" foi objeto de sistematização e racionalização da ciência biológica. Essa sistematização, conhecida como racismo científico, classifica os seres humanos em grupos cujas características somáticas, relativamente homogêneas, tinham como finalidade explicar diferenças culturais, habilidades sociais e capacidades individuais a partir dessa classificação (Guimarães 1996; 1996). Mas aqui, o que nos é caro na construção desse conceito é o fomentado pelas ciências sociais e que, em termos políticos, concebe a "raça, como atributo socialmente elaborado e está relacionada principalmente ao aspecto subordinado da reprodução das classes sociais, isto é, a reprodução (formação-qualificação-submissão) e a distribuição dos agentes" (Gonzalez, 2020, p. 28).

Logo, raça se associa ao racismo e esta ideologia empregada por marcadores biológicos, antropológicos e culturais, sendo utilizada em seus discursos para justificar a distribuição desigual de riquezas, de renda, de propriedades, de oportunidades e acessos a serviços que garantam uma melhor qualidade de vida, entre grupos sociais em posições de poder superiores e inferiores. Na sociedade brasileira, o racismo passou por processos de perpetuação e reforço no período pós abolição, na medida em que é vantajoso para determinados interesses (Gonzalez, 2020). Nas sociedades de classes, a ideologia, enquanto arma de representação do real, é tendenciosa, passando a ser usada para a manutenção de um sistema que elege opressor e oprimido, determinado lugares hierárquico de poder.

É nesse sentido que o racismo, enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas, denota sua eficácia estrutural na medida em que remete a uma divisão racial do trabalho extremamente útil e compartilhada pelas formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas. Em termos de manutenção do equilíbrio do sistema como um todo, ele é um dos critérios de maior importância na articulação dos mecanismos de recrutamento para as posições na estrutura de classes e no sistema de estratificação social (Gonzalez, 2020, p. 86).

Essa compreensão, apoiando-se nas condições biológicas de sexo e raça, acaba por suprimir a condição humana “justamente porque nos nega o direito de sermos sujeitos não só do nosso próprio discurso, como da nossa própria história” (Gonzalez, 2020, p. 39). Nas narrativas das mulheres beijuzeiras, ao empoderarem-se da fala, observa-se que as transcrições de dores advindas do racismo, sexismo e machismo atravessam todas as etapas de suas vidas. Tais narrativas de dores compõem nas conversas, sendo importante deixá-las registradas aqui. A sucessão de acontecimentos e sentimentos modelam seus percursos individuais e coletivos, legitimando modos particulares de como cada uma delas dá conta de si própria.

Dentro da nossa sociedade as dores são relatos de todas as mulheres negras, é difícil, é muito preconceito, são muitas situações difíceis que a gente vive. Eu mesma na minha infância vivi várias coisas ruins de se vê enquanto criança, não dentro de minha casa graças a Deus que não aconteceu, mas acontecia muito a situação que muitas as mulheres aqui viviam, a forma como os maridos tratavam de agressão, de maus-tratos mesmo, de não ter respeito por sua companheira, por sua parceira, de humilhação mesmo. Eu presenciei muito isso mesmo na casa de algumas colegas minha. Parece que não incomoda, parece que faz parte da vida da mulher, parece que é natural, quando ela não tem conhecimento que ela tem os direitos dela, que ela não pode deixar ser agredida, que ela não pode se deixar ser humilhada, nem com palavras que é uma coisa que acontece muito, agressão por palavra e muitas de nós mulheres e negras principalmente acha que é normal, que tem que ser tratada daquele jeito e não é, nós não devemos ser tratadas assim, ser agredidas, aceitar essas situações que nós vemos cada vez mais que tá aumentando, cada vez mais a gente tá vendo, tá assistindo, tá acontecendo na

nossa comunidade esse tipo de agressão, esse tipo de maldade, dessa falta de amor para com as mulheres, principalmente mulheres negras. Essa falta de amor e de cuidado. Porque quando a gente se vê no outro, a gente não quer maltratar o outro, a gente quer amar, assim como a gente se ama, então eu acho que acontece muito isso hoje, essa falta de amor com o próximo, pra você chegar, viver com a pessoa, chegar a tirar a vida daquela pessoa eu acho uma coisa muito forte, ao mesmo tempo que você está chamando de amor, você tira a vida daquela pessoa, então eu acho que é uma coisa muito forte, muita falta de amor mesmo. Parece que a sociedade não nos ama. Não nos ama (Maria de Fátima, 2024).

A situação da mulher negra no Brasil está muito longe de ser considerada o ideal. Como marcado por Maria de Fátima: “a sociedade não nos ama”. Somos subjugadas à passividade econômica, social e sexual das mais diversas formas. Aqui, somos exploradas e inferiorizadas, estratégia criada desde o contexto da colonização. Essas estratégias marcam a falta de afetividade e nossa solidão, que são dores que nos acompanham a vida toda. Nossa representação na sociedade no que tange à afetividade e sexualidade está muito presente no imaginário social de forma estigmatizada, tanto pelo fetichismo como pelo servilismo.

Patricia Hill Collins (2000 *apud* Reis, 2019) pensa o lugar das mulheres negras a partir da categoria de imagens controladoras. Segundo a autora, a contextualização dessas imagens se dá pela criação de uma série de estereótipos, fomentando representações negativas que objetificam e desumanizam nossos corpos, o que justificaria o controle.

Para Lélia Gonzalez (2020), a representação das mulheres negras comparece relacionada a estereótipos e outras violências justificadas pela persistência do sexismo e do racismo na formação cultural do Brasil. Nesse sentido, ao acionar categorias trabalhadas por Freud e Lacan, Gonzalez (2020) destaca que, ao examinar as mulheres negras na interação consciente e inconsciente (memória), percebe-se que a consciência social tende a suprimir certos papéis que elas historicamente desempenharam. Essa supressão não é completa, sendo apenas um “recalque”, visto que o inconsciente as mantém vivas. Assim, a maneira como as mulheres negras são percebidas determinará o papel que representarão em um determinado contexto, geralmente associado às noções de mãe preta, mulata e empregada doméstica.

Nessa abordagem política e econômica, segundo Gonzalez (2020), a mulher negra enquanto situação de escrava, vamos encontrar em duas categorias: a trabalhadora do eito e a mucama. A primeira estimulava seus companheiros para a fuga ou a revolta, trabalhava de sol a sol, mal alimentada e cometendo o suicídio quando engravidava para que seus filhos não tivessem o mesmo destino que ela. À segunda, enquanto mucama, era atribuída a tarefa de manter a organização e funcionamento da casa-grande, ficando sob sua responsabilidade tarefas domésticas e, além destas, a tarefa de amamentar as crianças nascidas do ventre “livre” das

sinhazinhas. Tendo que lidar ainda com “as investidas sexuais do senhor branco que, muitas vezes, convidava parentes mais jovens para se iniciarem sexualmente com as mucamas mais atraentes” (Gonzalez, 2020, p. 46).

E enquanto mucama, se origina a figura da mãe preta, “aquela que efetivamente, ao menos em termos de primeira infância (fundamental na formação da estrutura psíquica de quem quer que seja), cuidou e educou os filhos de seus senhores” (Gonzalez, 2020, p. 46). A mãe preta tem um papel de eficácia simbólica nesse período, ela usou de estratégia na forma de uma resistência “passiva” (soube utilizar de forma potente o interior da casa grande), passando valores, crenças e a cultura do povo preto para o brasileiro branco. Assim, a partir da sua realidade imposta, atuou no sentido anti-horário do tempo do esquecimento, garantindo a sua sobrevivência e mantendo vivas suas tradições, culturas e língua (Reis, 2019).

Enquanto mulata, na atualidade, seu termo não traz alusão apenas ao significado tradicionalmente aceito, a mestiçagem, mas a um outro, que Gonzalez (2020) denomina “produto de exportação”. Nesse caso, “a profissão de mulata é exercida por jovens negras que, num processo extremo de alienação imposto pelo sistema, submetem-se à exposição de seus corpos, através do ‘rebolado’, para o deleite de turistas e da burguesia nacional” (Gonzalez, 2020, p. 51). A imagem de mulata, no carnaval, essa grande festa nacional que atualiza com força simbólica o mito da democracia racial, é hipersexualizada. No restante do ano, todo o desejo reprimido no seu corpo será liberado em forma de violências diversas a que é submetida, especialmente o relacionado na figura da empregada doméstica.

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. Enquanto seu homem é objeto da perseguição, repressão e violência policiais (para o cidadão negro brasileiro, desemprego é sinônimo de vadiagem; é assim que pensa e age a polícia brasileira), ela se volta para a prestação de serviços domésticos junto às famílias das classes média e alta da formação social brasileira. Enquanto empregada doméstica, ela sofre um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da subordinação e da “inferioridade” que lhe seriam peculiares (Gonzalez, 2020, p. 50).

O que se constata é que no período pós-abolição, no qual os cidadãos eram iguais perante a lei, a mulher negra passa a ser o sustento moral e de subsistência da família, isso faz com que seu trabalho fosse duplicado, porque obrigava-a a dividir o trabalho duro da casa dos seus patrões e da sua família (Gonzalez, 2020). Isso não mudou nos dias atuais, depois, ela continua ocupando esse papel de cuidadora do lar nas horas que não são “vagas”, e de trabalhadora no horário comercial. Nascimento (1975) destaca ainda que a mulher negra

brasileira se caracteriza a partir das estruturas de dominação presentes em sua vida, as quais ainda perduram desde o período colonial. Tais estruturas definem e reproduzem a condição da mulher negra em determinadas posições sociais as quais se mostram próximas àquelas estabelecidas durante o período de escravização, fruto da sociedade colonial.

Levando em consideração os fatores históricos e sociais que foram condicionados às mulheres negras brasileiras, colocamos as lentes sobre as mulheres quilombolas e camponesas para tensionar os marcadores gênero e raça no contexto do campesinato. Para Batista e Oliveira (2021), é primordial o entendimento de como os papéis sociais atribuídos ao gênero e ao mesmo tempo atrelados às relações étnico-raciais ditaram ao longo da história as relações de posse, uso e propriedade da terra com implicações na reprodução do campesinato. No Brasil, o racismo e o sexismo estão na gênese do campesinato e do modo de exploração da terra. Segundo Reis (2018), as relações de gênero são estruturais para compreender as formações sociais e se postulam como centrais para o entendimento de questões como a divisão do trabalho, dominação política, exploração e ideologia.

Há uma luta a se tratar com várias frentes. Coloco-me em posição de reflexão a partir da máxima associada a Simone de Beauvoir: “nós não nascemos mulher, nos tornamos mulher”. De acordo com Brah (2006 *apud* Reis, 2018), nosso gênero é formado historicamente segundo nosso lugar dentro das relações de poder e nossa adição nessa relação só se estabelece por meio de processos econômicos, políticos e ideológicos. Nessa conjuntura não somos apenas mulheres, mas sujeitos categorizados em condições sociais específicas.

As minhas dores foram muitas, são muitas. Porque eu sofri muito no meu relacionamento com alguns familiares do meu ex-marido, do pai dos meus filhos, sofri muito, muito, muito, muito. Principalmente sobre racismo e sobre condições, porque a gente traz na marca da expressão do rosto da gente, na pele. A expressão, desprezo que as pessoas, alguns dão a gente sabe, me dão e até hoje dão sabe, porque tem pessoas ainda preconceituosas (Vanessa Cerqueira, 2024).

Quando analiso a intersecção gênero e raça e, considerado a narrativa de Vanessa, noto que há um aprofundamento no quadro de desigualdades que, por sua vez, coloca as mulheres negras em situação de sofrimento. As mulheres negras são oprimidas enquanto mulher e negra. Existe uma especificidade da opressão a que são subjugadas a partir desses marcadores interseccionais. De modo que “esses marcadores não são dimensões fixas, mas estão imbricados no terreno das relações sociais que são dinâmicas” (Reis, 2018, p. 8).

No tocante à noção de interseccionalidade, esta comparece como resposta às análises feministas e antirracistas. Segundo Crenshaw (1989), ao evidenciar opressões associadas à raça e ao gênero, homogeneízam-se situações complexas de sofrimento. Tais análises, ao tratar de machismo e racismo, consideram que existe, de um lado, a “experiência da mulher”, e, de outro, a “experiência negra”. E a partir dessa abordagem interseccional, Erice e Marques (2017) destacam que a confluência de mulher negra e camponesa é, em si, provocadora de processos reflexivos consequentes das questões associadas ao campo e ao campesinato, assim como das questões específicas ligadas à mulher e ao feminismo.

O trabalho produtivo e reprodutivo que sustenta a sociedade é em suma desenvolvido por mulheres, e em grande parte pelas mulheres negras. As interfaces que culminam nessa compreensão revelam que, historicamente, as principais vítimas do capitalismo e da opressão são as mulheres pobres e, sobretudo, mulheres negras (Matthaei, 2002). No território camponês, a dimensão de gênero ainda retrata as dimensões das desigualdades sociais, e isso se constata na compreensão de uma hierarquia no ser, ter e estar entre homens e mulheres, com reconhecimento da desvalorização, exploração, opressão e subordinação das últimas (Buarque, 2015 *apud* Villwock *et al.* 2015).

É possível inferir que os marcadores sociais de raça e gênero aplicados na ordem cotidiana colocam as mulheres negras em situação de silenciamento, exclusão e opressão, funcionando como vetores de força. (Re)existir torna-se um ato político, frente à identificação dessa realidade. Há embates a travar em defesa da humildade dessas mulheres. Há embates em ser mãe, ser profissional, ser filha, ser companheira, ser humano. Para hooks (2024, p. 24), “a condição de mulher na cultura patriarcal nos marca, desde o princípio, como seres sem valor ou com menor valor e, portanto, não surpreende que, como meninas, como mulheres, aprendemos a nos preocupar, sobretudo, em saber se somos dignas de amor”. E quando esse valor é colocado à prova, nos agriDEM, nos matam. A dor é latente nas narrativas, o GRITO!

Minhas piores dores, foi na convivência com o pai dos meus filhos. No começo era bom, era ruim não, era vida de casal mesmo, ele ia trabalhar eu ia, fui trabalhar na olaria. Eu trabalhava ganhando que nós não tinha nada mesmo. Depois começou a ficar ruim, foi uma vida sofrida minha. Eu não gosto de falar dessa convivência que me dá uma raiva. [silêncio e respiro profundo]. A minha primeira filha era pequena, a pessoa quando tem criança pequena, a criança não deixa trabalhar, fazer nada. Aí quando ele chegou eu tava fazendo a comida no fogo era assim no chão, sentada aproveitei que ela dormiu ligeiro e botando a comida no fogo, ele chegou umas onze hora, chegou brigando fazendo aqueles palavrão. Dizeno onde eu tava que tava fazendo de comer aquela hora? Aí me deu um chute aqui na minha costela, eu caí sem fala, sem nada e desmaiei. Aí eu só vim em mim depois que o irmão

dele veio. Que me levantou e me deu água, que eu tomei água, respirei e comecei falar. Eu fiquei sentindo esse problema, dessa pancada, até que uns dois ou três anos que eu nunca mais senti. Eu falei que ia fazer um exame, mas quando fiz, a ultrassom não deu problema nenhum, desse dia pra cá virou um inferno. Você sendo o mandante da sua responsabilidade e ter um companheiro ruim, mais com a vivência, se aceitar e ficar é porque quer. Porque quer e gosta disso aí. Tá errado. Aliás nunca foi certo, só que antigamente a maioria e eu tiro por mim que eu apanhei também, eu não vou mentir eu apanhei, só que e eu aprendi assim, como é que a pessoa faz de tudo para as coisas, é mulher, toma conta do filho, cuida da casa e ainda apanhar? Eu vou pegar bater também. Nem que o braço do homem seja mais forte do que o meu, mas eu bato. Depois de umas três vezes que eu apanhei eu comecei também bater. Eu não batia, eu não ia de muque que a minha mão era fraca, então eu pegava uma faca ou uma foice, tinha um facão mais uma enxada. Uma enxada, o que eu tivesse na mão eu ventava e não queria nem saber. Depois quando eles viu o coro arder, sabia que eu ia enfrentar mesmo, nunca mais me bateu. E hoje em dia eu não como é que disse, tem tanta proteção pra você fazer sem você revidar nem bater. Só que meu conselho pra todas que é agredida é denunciar ou caçar uma providência porque isso aí não existe você ser sofredora, batalhadora e viver numa condição dessa (Maria Silvia, 2024).

Maria da Silva é minha mãe, portanto, quando criança assisti a essas cenas incontáveis vezes. No início, na minha ingenuidade da infância, não entendia. Como eram cenas que se repetiam em casa e com as mulheres do quilombo, achava que era normal o homem agredir a mulher. Mesmo achando “normal”, sempre me questionava. No recorte dessa narrativa percebemos a naturalização das violências para com as mulheres negras, fruto do processo de invisibilidade e apagamento histórico do qual fomos acometidas ao longo do tempo. Quando casadas nossos corpos pertencem a nossos maridos, eles, representação do Estado patriarcal.

Meu pai era alcoólatra, bebia, chegava em casa e transformava tudo em caos. Com o tempo, as repercussões e intensidade das violências que se refletiam em nós filhos (apanhei do meu pai, incontáveis vezes, com seus punhos, cinto, galhos de plantas ou o que tivesse ao seu alcance e sobretudo com palavras), eu comecei a temer o meu destino e a odiar meu pai e a todos os homens. Eu não queria aquele fim, não aceitava e me revoltava. Nós somos ensinadas desde cedo que mulher tem que casar, e meu pai repetia essas falas a todo instante, e eu odiava a ideia de esse fato se realizar um dia, odiava essa concretude fatídica do que seria real, do que seria ideal. Defendi minha mãe, incontáveis vezes, apanhava outras tantas e me refugiava na casa da minha avó. A dor acompanhava nossos corpos negros e femininos.

Eu lembro do caminho que eu fazia até a casa da minha avó para me sentir protegida, acolhida, longe da gritaria, dos socos. Mas os ecos me seguiam até lá, até a noite, até o outro dia, até hoje. Então, eu escuto os ecos nos silêncios dessas mulheres, um entendimento mútuo de que eu sei, não sinto como você, mas sei pelos caminhos que te trouxeram e que você acessa

agora. Os ecos da dor nos perseguem e nos fazem nunca esquecer. Mas era na casa da minha avó que me sentia segura. É o meu lugar de tranquilidade até hoje, mesmo que seu corpo em carne não esteja mais nesse plano, seu espírito segue naquele lugar.

As violências físicas cessaram, como narrado por minha mãe, quando ela começou a revidar. Esse revide marca uma nova era na nossa casa. Trata-se de um momento de ruptura, ainda que o cenário de violência não mude em sua completude. Noto como o amor aos seus filhos, que por anos assistiram aquelas agressões, bem como o fato de minha mãe observar como outras mulheres do quilombo também sofriam com a mão pesada do machismo, foram pontos importantes para que se encorajar a quebrar o ciclo de abuso e violência.

Sobre o cenário de violências, nossa casa era pequena, sempre foi a mesma casa desde que nasci. Foram feitas algumas alterações com o tempo pelas iniciativas de força e cuidado de minha mãe. Minha mãe sempre se preocupava com o nosso conforto. Nas condições que tínhamos ela fazia tudo. Era um tudo de cuidado, afeto e amor. Ela trabalhava com meu pai na olaria, quando chegava o verão e o trabalho na roça ficava parado, trabalhávamos também carregando água na cabeça para molhar o barro para amassar e produzir telhas e tijolos. Ela cuidava da casa e trabalhava com os vizinhos, muitas vezes em troca de alimento para casa. Os finais de semana, quando geralmente meu pai recebia o dinheiro referente ao trabalho daquele dia, ele gastava com álcool e dívidas na venda de seu Bi, que era seu empregador e tinha uma bodega do lado da olaria. Então seria mais uma semana de ciclos, trabalho, agressões, álcool e gasto do dinheiro da família. E seguimos as fases da vida entre o ter e não ter. Até que os acessos às políticas públicas de auxílio chegaram, minha mãe começou a comercializar o beiju, empoderar-se e ter o seu próprio dinheiro. E a gente começou a ter o que comer. “E haverá espetáculo mais lindo do que ter o que comer”? (Carolina de Jesus).

Antes eu morava na casa, só tinha dois quarto e meus quatro filhos, dormia numa cama só e eu sempre falando que ia fazer minha casa, ia fazer meu quartinho e ia crescer e crescer. Depois que eu tivesse desavença, uma briga com o marido, eu falei sempre, que eu ia largar ele, ia fazer um quarto pra mim só. Indo embora, os meus filhos disse que ia tudo mais eu, que ninguém aguentava mais a confusão. Aí Deus achou justo que eu podia ficar com meus filhos e ele não podia. Porque se eu morresse ele ficasse, mas nenhum era hoje o que era, porque ele nunca deu valor a nenhum mesmo. O que fez, o que fazia, que estava estudando o que não estava. minha filha, ela aí, estudava em Feira na UEFS. Ele dizia que ela estava era caçando era macho, não era estudante nenhum. Aquilo tudo me doía. Aí eu falei, oh meu Deus, se Deus vê quem morre quem é bem pro meus filhos se é eu ou ele, se for ele me leve. E se for eu que ser bom pros meus filhos leve ele, não deixe ele não cuidar dos meus filhos. Deus ouviu minhas preces e levou ele e eu fiquei. Cuidando dos meus filhos. Hoje, não posso cuidar mais, porque eu não tenho condições (Maria Silvia, 2024).

Meu pai faleceu em janeiro de 2015, de forma repentina. Morreu dormindo. Foi um dia de que não tenho muitas lembranças, mas lembro das sensações. Um dia do limbo que a gente pensava e, agora? Como será? Um misto de tristeza e calma. Nos anos seguintes a gente destruiu aquela casa, literalmente derrubamos e reconstruímos um novo lar. As novas paredes e cores contam uma nova história. Minha mãe, como narrado por ela acima, queria uma casa grande, cheia de quartos (hoje são cinco) e banheiro. A nova casa é cheia de gente, de vida, de paz e uma tranquilidade que esperamos uma vida inteira.

Mas os casos de violências continuam em outros lares. As mulheres se concentram no aconchego, nas tarefas de cuidado e afeto, mas são as principais vítimas de agressões e feminicídios. O patriarcado como sistema de dominação se utiliza da violência sexista para sujeitar nós mulheres e dessa forma a sociedade brasileira é forjada, sem esquecer que esse processo é fruto do uso da violência como elemento fundador dessa nação, Brasil. Lourdes Bandeira (2014 *apud* Corrijo; Martins, 2020) sinaliza que essas violências não se referem às ações e pensamentos de aniquilação de sujeitos que são considerados como iguais e percebidos nas mesmas condições de existência e valor como aquele que a pratica. O oposto, os motivos das violências seriam as expressões de desigualdades baseadas na condição de sexo, que começa no seio familiar, onde as relações de gênero se constituem por meio hierárquico. Porém, não se negam as situações em que marcas de raça, classe, dentre outras, modificam a posição em relação àquela do núcleo familiar.

Esse cenário de violência e ataque à vida das mulheres negras não está longe do quilombo. Tragicamente, em 2023, uma das beijuzeiras, parte deste estudo, foi brutalmente assassinada no quilombo, dentro de sua casa por seu atual companheiro. Suas irmãs, filha e companheiras narram esse fato nos excertos a seguir. Uma dor que marca todas nós e que ainda é muito difícil falar sobre. Mas é necessário ressoar esses gritos de justiça e de que queremos viver melhor com segurança, autonomia, liberdade e dignidade.

Minha mãe pra mim é o maior exemplo de mulher, minha mãe é uma mulher guerreira, criou eu e o meu irmão praticamente sozinha, então minha mãe é a mulher mais incrível do mundo. Foi muito doloroso porque eu perdi ela numa violência muito pesada, perdi minha mãe para o feminicídio e é bastante doloroso para a gente, eu acredito que isso nunca vai passar (silêncio) (Crislane Gonzaga, 2024).

Uma dor que eu carrego também é sobre a minha irmã porque a gente sofreu tanto, lutou tanto passamos por tanto racismo, por tanto preconceito, a gente viveu vidas difícil, vidas ruins, infâncias boas, infâncias ruins também e depois da gente ter a nossa vida pronta né, a dela foi tirada, a dela foi tirada

cruelmente e por trás dela né, porque não foi nem por frente, foi por trás, porque ela foi morta pelo companheiro dela, pelo um companheiro que nem, momento de relacionamento de cinco, seis meses, você conhecer uma pessoa e nem sei como que se chama um relacionamento de cinco seis meses. Você nem conhece, a gente vive dez anos, quinze anos e a gente não conhece a pessoa totalmente né. E você ser morta na sua casa dormindo, nem acordada você tava sem você ter defesa nenhuma e isso é uma dor que sem tamanho. Foi um dia de quarta-feira. Meu sobrinho veio me avisar, e antes disso, poucos minutos antes a gente conversava na quarta-feira. Como a gente começava a fazer o beiju, a gente sempre gostou de fazer beiju cedo, a gente começava na segunda de tarde para quando for na quarta-feira a gente terminar. Aí eu mandei uns áudio pra ela no WhatsApp e ela demorou de ouvir. Quando ela foi dormir, era costume a gente se falar, aí como ela já tinha feito o beiju e já tava se descansando porque ela dormia cedo, seis horas ela já tava deitada. Aí, era mais ou menos seis e onze, ela olhou o áudio e me retornou a ligação e ficou conversando comigo. Eu falei: eu vou fazer o de coco, era mais ou menos seis hora, eu vou fazer o beiju de coco. Aí ela falou assim: “ô minha irmã deixa pra tu fazer amanhã, amanhã ainda é quinta, amanhã tu termina, já é seis hora, amanhã tu termina”. Assim mesmo eu ouvi o conselho dela, né, e deixei. Terminei o que tava no forno, terminei. Menos de meia hora o meu sobrinho veio me chamar e falar do acontecido que o companheiro dela tinha matado ela, que ela tava toda ensanguentada no chão se jogando. Isso é uma dor que não tem quem...só Deus é quem conforta a gente, somente, só Deus. Isso tem um ano, no dia vinte e quatro de setembro, faz dois anos (Vanessa Cerqueira, 2024).

Assim, é triste, [...] uma colega da gente beijuzeira do nosso grupo, arrumou um companheiro, eu tô de prova, o companheiro para ela era um deuses. Ajudava ela a fazer tudo, ela tava na casa de farinha fazendo beiju e ele levava café, levava cigarro, levava água, levava tudo por ela. Dia de sábado chegava em Irará e ajudava ela a vender, ele trabalhava de pedreiro também, comprava as coisas, dava dinheiro a ela, eu falo porque eu vi, e que ela sempre falava que ela nunca teve um marido, um companheiro para dar dinheiro a ela, tudo era o dela e esse dava dinheiro a ela que ela não ia largar marido dela que ajudava ela a fazer as coisas e tudo de casa. Aí era um amor roxo, para depois do nada, sem esperar do nada, acontecer o que aconteceu com ela morrer com tanta facada que ele deu. Eu até hoje nunca me conformo, e eu me senti culpada, me deu uma dor forte porque na época ela já tava mais ele querendo separar, só que eu não sabia. Chamei ele para trabalhar aqui em casa, botar um piso, só que ela já tinha falado com o filho que quando ele terminasse meu serviço que ia embora, ela tinha acabado de fazer o beiju dela, tomou seu banho morno, foi se deitar para se descansar e depois acontece uma tragédia daquela, toda esfaqueada sem ter um socorro, até hoje eu fico sentida quando vem na mente, tenho a foto dela, o álbum dela no meu celular e podia tá aqui no meio de nós, podia tá sendo entrevistada também, uma pessoa sofredora desde pequena, tinha seu lar, fez sua casa sozinha, comprou seus móveis de dentro de casa, consertou a casa e não teve direito de gozar deles por causa de um triste companheiro que arrumou, se mostrando um psicopata, que era isso e aquilo pra ela, mas no fundo coração cruel que faz um negócio daquele com a criatura, isso não existe, é triste pra ela, pra todos nós (Maria Silvia, 2024).

*Eu prefiro não falar (silêncio).
Não consigo falar nada não...*

É demais uma ferida no peito que não cicatriza, sabe... (Vanusa Cerqueira, 2024).

Recente publicação do Brasil de Fato, apoiada pelo Atlas da Violência, publicação anual do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), aponta que, em 2021, 2.601 mulheres negras foram vítimas de homicídio no Brasil. Esse número representa 67,4% do total de mulheres assassinadas. Também corresponde a uma taxa de 4,3 vítimas para cada população de 100 mil. Trata-se de um índice 79% superior ao das mulheres não negras. De acordo com a publicação,

historicamente, pessoas negras são as maiores vítimas de violência no Brasil, aspecto que, infelizmente, se discute ano após ano nas edições do Atlas da Violência. Quando falamos de violência contra as mulheres, os dados não diferem: a violência letal é mais prevalente entre mulheres negras do que não negras.

De acordo com dados apresentados pelo Laboratório de Estudos de Femicídios, que toma como referência o Relatório do Fórum Brasileiro de Segurança Pública, divulgado em março de 2024, a cada seis horas, uma mulher é vítima de feminicídio no Brasil. Desde a aprovação da Lei nº 13.104/2015, que considera o feminicídio como um crime motivado pela condição de gênero da vítima, aproximadamente 10,7 mil mulheres foram mortas no Brasil. Os dados alarmantes mostram um aumento de 1,6% nos casos em 2023 em relação ao ano anterior, totalizando 1.463 vítimas. O feminicídio envolve situações de violência doméstica e familiar, além de menosprezo ou discriminação à condição de mulher. O crime é punido com penas que variam de 12 a 30 anos de prisão, mas esse fato, ao que parece, não tem sido suficiente para garantir a proteção e a continuidade da vida das mulheres negras.

Para novamente situar essa realidade no quilombo de Tapera Melão, narro aqui um acontecimento. Enquanto ministrando aula na escola, começamos a escutar carros passando e outros movimentos que ocorriam ao redor. Eu e os alunos, meus parentes, tínhamos escutado passos de alguém correndo e latidos de cachorro. Um tempo depois ouvimos o barulho da sirene da polícia que parou na escola e pediu informações de como chegar à casa de Clenilda, nossa Iu. Eu liguei para minha mãe e ninguém atendeu. Nesse tempo de espera, a gente sentia que algo estava fora do lugar. Como o vento agitado anunciando uma tempestade. Uma ligação. A tragédia. A notícia explodiu. E foi momento de terror, a aula terminou, fomos para casa, tentar entender, nos abraçar e orar pelas próximas notícias de que ela estava bem. Ela ficou na Unidade semi-intensiva (UTI), durante uns dias, mas a morte chegou. Não sorrateira. Ela foi anunciada por um homem dias antes.

É muito difícil ser mulher e preta nessa sociedade racista patriarcal. Nós continuamos lutando por um direito básico que é o da escolha. Não temos o direito de escolha. Meu não e meu sim não têm valor. Sobrepõem-se às nossas vontades e determinam o nosso modo de viver. Clenilda não teve o direito de escolher, porque quando ela assim o fez, ela foi morta. Não morreu, ela foi morta. Fico me perguntando muitas vezes: será que nossas trajetórias não são construídas nas fissuras das poucas escolhas que fingimos serem nossas? Mas logo entendo que essas fissuras que nos permitem seguir, na verdade, foram forjadas por outras, que vieram antes, com muito sangue e suor.

Os silêncios que se fazem presentes nos relatos são um respiro fundo de cansaço de lembranças e um "não quero falar sobre isso". Há um entendimento no silêncio. O silêncio explica muito mais que palavras. Clenilda era uma mulher feliz, sorridente, engraçada, amava muito e intensamente, ela era viva, cheia de vida. Ela ainda vive. Na memória e vida dessas mulheres seu legado continua vivo. Nos revolta sua morte, nos incapacita, impossibilita, nos dá raiva, ódio e dor. É injusto. Quantas de nós terão que morrer, quantas de nós ainda vão morrer? Nós somos marcadas constantemente pela dor, usadas para perpetuar o projeto de dominação-exploração dado na sociedade capitalista-patriarcal.

Assim se fez e se faz a história das mulheres negras no Brasil, na dinâmica entre opressões, explorações, sangue, assassinatos, mas também lutas e resistências. E ao compartilhar memórias do sofrimento de suas lutas, elas se libertam, se refazem, se irmanam. Mesmo com toda essa trajetória de dores e sofrimento, elas amam, elas distribuem amor. Elas construíram lares. Tal como destacou bell hooks (2020), há um poderoso papel exercido pelas mulheres negras na construção de lares como espaços de resistência. Elas compreendem "o significado do lar em meio a uma realidade social opressora e dominadora, do lar como espaço de resistência e luta por libertação" (bell hooks, 2020, p. 48). Elas (re)existem fazendo das dores e cicatrizes armaduras para se fortalecerem e suportarem os obstáculos e as investidas acionadas por uma sociedade patriarcal, machista, racista e violenta.

5.2 BEIJU: "NOSSO OURO BRANCO"

A libertação que brota das mãos

Há poesia! O processo de fabricação é ancestral e manual. Da terra a terra! A seguir, compartilhamos narrativas e imagens que anunciam as etapas da produção do beiju.

Figura 10: Sementes



Fonte: Acervo da autora, 2024.

“Se a gente for ver desde o plantio, desde a preparação do solo ao beiju, se a gente for contar muita gente, muita gente não vai querer fazer não, viu, porque agora tem um trator para arar a terra e antes a gente capinava, capinava a terra. Algumas pessoas queima, eu mesmo não queimo, eu gosto de deixar o cisco apodrecer debaixo da cova. A gente corta os pedacinhos de maniva, mais ou menos um palmo e planta pra que em um ano, um ano e 2 meses a gente arranque, vai depender da semente da mandioca se a terra for esterçada, bem esterçada, bem preparada depois desse tempo a gente arranca” (Vanessa Cerqueira, 2024)

Figura 11: Tradição



Fonte: Acervo da autora, 2024.

Leva pra casa de farinha. Quem tem a carroça, carrega na carroça, quem tem o carro aberto carrega no carro aberto, quem não tem carrega no carrinho de mão ou no jegue. A gente leva pra casa de farinha, raspa, junta o mutirão com as pessoas que gosta de dar digitório” (Vanessa Cerqueira, 2024)

Figura 12: Tira a goma



Fonte: Acervo da autora, 2024.

“Tira a goma. Porque a goma é assim, ela tem duas partes. Tem uma parte que a gente lava que chama lodo da goma. A gente lava aquele lodo, aí aquela outra parte que fica a gente desmancha na água toda, desmancha todo naquela água. Aí você cõa em outra água no outro dia e aí deixa assentar lá, quando assenta você torna lavar direitinho um pouquinho do lodo que ficou e aí antigamente a gente pegava um pano, colocava naquele vaso de goma a cinza, a mesma da lenha que a gente coloca o fogo no forno, ela vira cinza né, então aquela cinza que a gente colocava o pano e colocava aquela cinza pra chupar aquela água da goma, quando aquela goma tava bem úmida”
(Lúcia, 2024)

Figura 13: A massa da mandioca, é massa.



Fonte: Acervo da autora, 2024.

“No outro dia a gente vai, torna a coar novamente, aí deixa a goma secar. Se não quiser secar, a gente usa a fécula, que a fécula chupa a água. Penera, vem pra casa de farinha do beiju, põe lenha no forno. Cessa a goma, penera a goma pra fazer o beiju”
(Vanessa Cerqueira, 2024)

Figura 14: Não é uma receita de um bolo...



Fonte: Acervo da autora, 2024

Porque beiju é assim, beiju não é você dar uma receita de um bolo, você pega a receita e faz um bolo, mas o beiju não tem receita, porque você tem que ter raízes pra beiju, não é receita. Pra saber a massa, pra saber o ponto do beiju, como é que faz o beiju pra ele não ficar grosso, pra ele não ficar fino demais, aquele ponto daquela tapioca, por mais que eu lhe dê uma receita ele não dá certo, é a raiz mesmo, a raiz! (Lucia, 2024)

É um processo bom! Nosso ouro branco!
(Maria de Fátima, 2024)



Figura 15: Beiju, nosso ouro branco.

Fonte: Acervo da autora, 2024

5.3 NÓS FALANDO DE NÓS:

Eu sou quem sou, porque nós somos - a continuidade!

Sempre refleti sobre a veia que tece os saberes e as experiências das mulheres desse quilombo, sobretudo das mulheres beijuzeiras. Nessas reflexões, sempre busquei por um começo como se tudo tivesse um início, um meio e um fim. Ledo engano, é difícil mensurar o começo, nunca conseguirei, e o fim, esse não existe, constatado na obviedade da vida cotidiana, ao menos no modo de vida dessas quilombolas. Quando uma encerra seu ciclo em vida, ela renasce em outra. Uma sempre deixa um pouco de si nas outras, logo, todas estão conectadas como uma grande teia, sustentáculo de toda a comunidade.

E no pensamento do meu parente, Nego Bispo (2023), a constante circularidade da vida faz com que toda matéria existente seja moldada em ciclos que se repetem, seguindo uma estrutura infinita de início, meio e início. É como o ciclo contínuo de brotar, crescer, morrer, se decompor e se tornar adubo, se tornando alimento para que outras vidas possam emergir. “Somos povos de trajetórias, não somos povos de teoria. Somos da circularidade: começo, meio e começo. As nossas vidas não têm fim. A geração avó é o começo, a geração mãe é o meio e a geração neta é o começo de novo” (Santos, 2023, p. 71).

A prática de fabricação do beiju é transmitida de geração em geração dentro do território, numa relação matriarcal. Sua origem está ligada com a origem da comunidade, não há tempo dissociativo. As beijuzeiras no tempo de hoje dão seguimento ao legado de outras, criando o seu próprio. Logo, não existe começo, existe continuidade. Nesse tocante é importante ouvi-las e nas linhas que se delineiam elas falam de como tudo “continuou” para elas. As narrativas extensionam a dimensão de suas infinitudes.

Na verdade eu já comecei, minha mãe já começou da mãe dela, da bisavó dela. Minha mãe começou. Naquele tempo eu tinha oito anos, aí já ia pro mercado com ela com aquelas cuia de beiju, botava tudo assim no chão, todo mundo ia e vendia e eu ia com minha mãe. Daí eu fui crescendo e também comecei a fazer e vendia nas cuia no chão, todo mundo chegava metia a mão, panhava seu beiju, metia nas sua mochila que não era como hoje, era desvalorizado sabe, não era como hoje né, todo mundo sabe que era muito desvalorizado. Então elas vendia, eu comecei a vender também, aí eu parei quando eu tive os filhos, depois que meus filhos já tava ficando grandinho eu comecei de novo porque tava sendo muito difícil pra mim e aí eu comecei a vender de novo. Aí também a minha filha Fátima, antes de ter Lidiane ela já começou a vender, fazia beiju assim com o barrigão. Aí ela começou, ela fazia levava num vaso, eu vendia o meu e o dela e aí pronto. Era, eu comecei a trabalhar com ela. Daí veio Jocineide começou a trabalhar mais eu que ela

morava na cidade. Então ela começou a trabalhar pra me ajudar, daqui a pouco eu falei: olha Jocineide eu vou lhe dar a minha banca pra você ficar vendendo seu beiju também, aí ela começou a fazer o dela e tá tocando a vida só, Crisangela também faz beiju. Aprendi a fazer beiju com minha mãe e ensinei minhas filhas. Ser Beijuzeira é uma profissão. As minhas filhas, a profissão delas foi a minha mesmo. Pra mim é muito cansaço, muita luta, mas pra mim, eu acho que vale a pena. Porque assim, eu tenho a minha cumade ali que é a sua mãe, que ela sofria muito também sem fazer o beiju. Um dia eu chamei ela: cumade faça beiju pra vender que a senhora não tem como viver desse jeito, aí ela disse que não ia fazer, não porque ela não tinha freguês e ia vender esse beiju pra quem? Aí eu disse que ela podia fazer o beiju que sem vender não vai ficar, aí ela começou a fazer um pouco, lá vai, vai juntando, e aí ela começou também a vender (Lúcia, 2024).

Minha filha, eu vou te dizer e você vai fazer a conta. Quando eu comecei a vender beiju eu não tinha filho ainda não. Foi assim, um dia a cumade chegou aqui e me pediu um café, Licinho trabalhava na oleria fazendo telha, e aí ela me pediu um café, que ela tava na casa de Madalena e eu disse a ela que eu não tinha nada dentro de casa porque Licinho trabalha pra Piu. Seu Piu pagou Felipe, pagou Tiago e não pagou Licinho pra ele fazer as compra porque disse que o dinheiro tinha terminado que era pra Licinho ficar pela tarde pra receber o dinheiro. Só que aconteceu que Piu despachou Licinho e não pagou o dinheiro e ele veio embora pra casa e chegou com a sacola do jeito que foi. Tinha duas galinha no terreiro e eu falei: nós pega essa galinha, a gente mata, mas eu falei que não tem tempero e agora como que vai comer? E eu disse que tinha sal, tem um dentinho de alho, favaca, tem quióiô, tem hortelã e aí a gente faz a comida. Matamos essa galinha, não tinha filho nessa época. Aí eu disse a ela que a gente não tinha nada, e ela falou se aquela mandioca ali era minha, eu disse que era. Ela disse para eu arrancar a mandioca e ir pra fazer uns beiju, que eu ficava de junto dela. Ela já trabalhava com beiju, aí eu fui pra lá e Licinho começou a falar: como eu ia fazer beiju se eu não sabia fazer. Eu falei que eu não sei fazer beiju que eu nunca fiz, tu vai mais eu? E ele disse que não ia não. Ele já fazia dentro de casa pra comer, mas pra vender não, não tinha casa de farinha, não tinha nada. Aí eu fui lá pra cumade Biú com o carro de mão de mandioca, cheguei lá tirei a goma, ela me ensinou a tirar a goma. Nós tirava a goma na mão com a pennera de palha e agora não tem mais vai tudo de plástico né isso? Tirei essa goma, ela me ajudou a tirar, aí quando ela terminou de fazer o beiju dela, ela fez o meu, me explicou tudo direitinho, aí eu vendi cinquenta mil reis de beiju. O beiju todo deu cinquenta mil reis e você nem sabe o que é isso (risos). Aí quando eu vi esses cinquenta mil reis na minha bolsa, mas eu fiquei numa alegria, num amor que vocês não sabe, foi meu primeiro dinheiro que eu peguei, foi minha primeira feira que eu fiz do beiju (risos). Eu comprei carne, eu comprei café, eu comprei açúcar, eu comprei feijão, arroz, macarrão, naquela alegria com aquele coração tão maravilhoso, tão aberto de ver esses cinquenta mil reis na minha bolsa. Aí continuei a vender, depois fui juntano dinheiro e juntava dinheiro naquela época. Na segunda vez eu fiz cem e eu falei que eu já tava é rica. Aí esses cem mil reis eu fiz minhas compra toda que eu tive que fazer e trouxe outra quantidade e guardei. E aí lavei eu juntando e toda alegre e feliz. Licinho parou de ir ganhar e fazer telha pra seu Piu, e aí Piu disse que Licinho já tava rico que botou a mulher pra vender beiju e tava rico. Aí ele disse a seu Piu que não estávamos ricos não, mas que não ia mais carregar barro que ele não tinha pago a semana a ele e a gente teve que passar a semana com uma galinha. Eu pegava cada bolo de barro mais Licinho que minha cabeça parece que tá funda até hoje de carregar bolo

de barro pra bater e fazer telha. Graças a Deus através desse beiju hoje eu tenho a minha casa, eu tenho esse carro é através desse beiju e agradeço a Deus por esse beiju, que agora a gente não tá vendendo muito porque tem muita bejuzeira, graças a Deus. também tem aquela tapioca que a gente faz, tem aquela sacola que a gente espreme a goma que na época não tinha, era na mão e tudo, já aumenta para as bejuzeira e eu graças a Deus foi através desse beiju que eu não falo mal, eu não falo mal desse beiju. (risos). Quando eu cheguei naquele mercado pra vender, o açougue de carne cortava carne dentro do mercado, aquele mercado era todo por um. Aqui vendia feijão, aqui vendia farinha, aqui vendia o beiju, ali cortava carne, eu achei muito maravilhoso. Quando dividiu e cada um foi para o seu canto, eu achei muito diferente, quando era tudo junto eu achava muito bonito, ali vendia todo mundo junto todo mundo tomava sua cervejinha, todo mundo numa alegria, ninguém discutia um com o outro, todo mundo cortava uma carne, todo mundo vendia beiju, outro vendia farinha, outro vendia requeijão, tudo era ali. E das bejuzeira véa lá, dessa época só tem eu, mas eu não tô fazendo também, mas vou vender que a namorada de Joelson faz beiju para vender em Santa Bárbara, faz beiju em casa pra entrega, ela só não pode ir mais eu, então para eu não ir só ele vai empacotando e eu vou vendendo, mas eu sempre dou o dinheirinho dele, não dou todo que eu não sou boba, faço as compra também pra me ajudar (Donata Francelina, 2024).

Eu não tinha plano na minha vida de fazer beiju. Eu sempre fazia pra comer em casa, nunca veio na mente de eu vender beiju, só que um dia eu conversando mais uma colega minha e comadre, ela vendia beiju na época, ela fazia um pouco também, só que o médico proibiu ela de fazer beiju que ela tinha vários problema, aí ela perguntou se eu não queria fazer o beiju pra vender no lugar dela. Ia ter os freguês dela e pá. Eu falei pra ela que eu não sabia fazer, só sabia fazer aquele de pedaço quadrado. Ela disse que era pra eu fazer assim mesmo e vender só o quadrado e tentar aprender fazer outro. Aí ela falou: a senhora faz um, se não gostar e não vender você não faz mais, aí isso mesmo eu fiz, e um dia só fazia do quadrado. Aí fui vendendo na minha barraca no meio da rua, não tinha mercado na época, aí gostei. Comecei a fazer. Vendi, pegava uns das meninas, aquele pacote diferente pra botar lá na barraca e vendia. Depois eu comecei fazer daqueles outros modelos de fazer, aí pedi à Vanessa pra me ensinar. Aí, sempre eu ia pra lá ela me ajudando, eu fazer, me ensinou. Eu sei que eu aprendi, comecei a vender e a fazer um pouquinho a mais. Aí comecei a vender, aí quando consertou o mercado que inaugurou cada um teve o seu lugar e nisso eu estou vendendo até hoje. E melhorou bastante porque antes eu falei: eu vou fazer porque eu já ganho, já tenho dinheiro pra comprar feira, ele, o marido, já trabalha também e eu vou fazer, que já é um dinheiro extra, já serve pra comprar um remédio, fazer um exame dum filho meu, um negócio. E é isso mesmo que eu vou fazer. Comecei fazer só que ele viu que eu estava fazendo beiju, tava arrecadando aquele dinheirinho, ele parou de trabalhar, nem ia lá, só ia quando queria, eu pra não ver meus filho faltar nada nem as coisas pra comer, eu cheguei peguei minhas coisa pra fazer minha feira com o dinheiro do beiju, fui fazendo, fui vendendo na feira e lá vai gostando. E ele sempre gostando também, não fazia nada e ainda brigava pra não comer, ainda mandava eu trazer até coisa pra ele comer, com esse dinheiro, ele não ligava de ir trabalhar e eu parei de ir pra olaria pois que quem faz beiju não tem tempo. Eu fiquei tendo minha rendazinha e ajudei meus filhos a comprar um caderno, lápis pra ir pra escola. E aí ajudando depois a minha segunda filha, que foi pra UEFS, lá pra faculdade, eu ajudando, meu beiju serviu bastante. Aí passou a ser professora. Os outros meninos estudou e passou pelo ensino médio terminou.

Minha menina mais velha, arrumou o marido também, a minha primeira, teve uma filha, eu ensinei ela a fazer o beiju, eu falei vamos fazer o beiju pra tu vender e eu divido a banca mais tu. Tu vende teus beiju pra não estar esperando por homem, pro teu marido comprar tudo e ter uma calçola ele tinha que dar, esperar uma roupa, eu falei, vamos fazer e tu já compra isso pra tu fazer tuas coisa. assim mesmo ela fez, vendia mais eu numa banca só, a minha e a dela graças a Deus que dava pra gente fazer a feira e ainda juntava, trazia o dinheiro. Hoje em dia as coisas ficou mais difícil, mais cara, mas antes era bom pra você vender. Eu fazia uma parte, um modelo, ela fazia outra, aí nós vivia nós duas, eu sei que ela juntou o dinheirinho dela, que ela foi, comprou a passagem de Santa Catarina e hoje ela está lá com esse dinheiro que ela fez. Dá uma coisa a filha, a filha dela, a roupa e até hoje não faltou nada pra ela e hoje em dia estou bem graças a Deus. O beiju é que nem disse a beijuzeira, inrrica você não inrrica, mas também fome você não passa. Se você quer um dinheiro pra...eu que não tenho saúde pra tudo tenho que fazer eles até o final da minha vida. Um dia menos dia eu vou ter que parar, porque minha saúde não está adequada fazendo beiju. Eu tenho uns problemas de circulação e quando eu faço ele me vejo de dor na coluna e tudo. Mas graças a Deus hoje eu tenho as minhas duas, aposentadoria, ele faleceu aposentei de viúva e hoje graças a Deus eu aposentei no meu cinquenta e cinco ano, tenho meus dois salário, hoje se eu parar eu posso dizer que já estou rica, feliz da vida de fome não passo e posso até dar uma ajuda a meus filhos quando eles precisar (Maria Silvia, 2024).

Minha mãe que foi quem me ensinou a fazer essa arte, esse tesouro dentro da comunidade, o ouro branco, nós somos quilombolas, negros, mas temos o ouro branco na nossa comunidade que é a goma, que é o beiju que nós fazemos. E aí foi através da minha gravidez que despertou em mim uma forma de alimentar a minha família. Como aqui varias famílias já trabalhavam com o beiju, quem não trabalhava com beiju trabalhava com a bolachinha de goma, que era uma bolachinha de goma diferente da de hoje que era amassadinha com o garfo e esse pessoal passava aqui cedo, cedão de noite né, e ia para a cidade com o balaiozinho na cabeça, eu tenho essa memoria né e só voltava a tardezinha com os balaiozinho na cabeça depois que tinham vendido voltava com alguma coisa pra trazer pra casa. Aquelas mulheres, colocava o balaio na cabeça e vinha da cidade pra casa, então eu mesmo, eu me sinto orgulhosa, o beiju foi uma coisa que me fortaleceu muito, o beiju hoje eu posso dizer que foi o que me tornou o que eu sou hoje, nunca sai da minha comunidade graças a Deus pelo fato de trabalhar com o beiju, tive varias colegas que saíram da comunidade e foram trabalhar fora, foram pra cidade grande e eu fiquei na comunidade trabalhando com o beiju e eu não tenho o que me arrepender de ter ficado de ter continuado o legado da minha mãe, hoje tem eu e minha outra irmã também que trabalha com o beiju, tanto eu e ela sustentamos as nossas casas junto com nossos esposos no beiju, minha irmã se libertou muito nessa questão de agressões em casa, verbais né, a partir do momento que ela começou a trabalhar, ter sua independência com a questão da produção do beiju, pra mim é uma coisa que eu agradeço a Deus (Maria de Fátima, 2024)

Toda a semana a gente fazia, porque a gente torrava a farinha no braço né, porque não era de rodativo, era no braço. Aí quando a gente terminava de fazer a farinha, a gente fazia o beiju que era o pão da gente. O pão e a bolacha era o beiju, a gente não tinha pão e bolacha, era o beiju, qualquer lugar que você fosse naquele tempo, você tomava café com beiju, batata, abobora, aipim, o alimento da gente era esse, pão não, bolacha também não.

Eu tenho vinte e três ano que comecei a vender o beiju, mas do que isso né, porque eu comecei a fazer beiju através dos meu exs sogros que é os avós dos meus meninos, os pais do pai dos meus filhos. A gente não tinha condições de comprar enxoval, aí a gente começou a fazer tapioca, depois da tapioca a gente começou a fazer o beiju que era pra comprar o enxoval. Aí desde então a gente continuou e eu continuei né, depois que eu me separei dele, mas aí eu continuei o meu trabalho e até hoje eu trabalho com beiju. Foi pra um enxoval de meu menino que tem vinte e três anos, veja quanto tempo já tem isso. A partir disso aí mudou muita coisa. Comecei a fazer trabalho diferente, conhecer pessoas diferentes através do beiju, sair pra expor, trabalhar em lugar diferente. Com o beiju fui ampliando mais a minha renda, entrando mais um dinheirinho. Aí eu fui mudando as minhas coisa, ajeitei minha casa, fiz minha casa, tenho meu transporte graças a Deus, hoje já tenho minha piscina pra me divertir um pouco dar uma relaxada, tudo através do beijú, criei meus filhos e tô criando ainda. Porque a única renda que eu tenho é a do beijú, eu não tenho outra renda. Apesar de eu ter terminado o meu curso né, minha escolaridade eu terminei, fiz um curso de técnica de enfermagem, depois disso ainda estudei, fiz um curso de técnica de enfermagem, não tô exercendo porque você tem que ter uma pessoa para lhe colocar lá.. Eu trabalho toda semana, eu trabalho de segunda a sábado, eu trabalho de segunda a sexta até uma hora a tarde e no sábado eu trabalho das seis às cinco, aí não dava pra mim, porque se fosse para pegar plantão vinte e quatro hora, tinha como eu trabalhar, mas não teve como, é uma profissão boa, mas pra quem gosta (Vanessa, 2024)

Eu comecei com Vanessa, minha irmã. A produção de beiju aqui na comunidade sempre existiu, mas eu não sei como começou. Eu comecei através da minha irmã Vanessa, o marido dela tinha a mãe que era beijuzeira. A mãe dele era a mais velha na comunidade, ele começou a fazer para a sobrevivência da gente, daí foi que Vanessa começou a aprender e colocou a barraca no mercado, mas como eu já morava com ela, a gente trabalhava juntas pra poder adquirir o alimento para dentro de casa. Quando eu passei a ter família foi quando eu fiquei trabalhando pra mim e tô até hoje. A primeira coisa que comprei com o dinheiro do beiju foi uma barraquinha pra colocar as mercadorias em cima, que era aquelas barraquinha de madeira e daí fui comprar alimento pra poder sobreviver através daquilo ali (Vanusa, 2024)

Eu me tornei beijuzeira a um ano atrás quando eu perdi minha mãe. E de lá pra cá mudou bastante coisa. Foi difícil, mas a gente vai se adaptando com as coisas e assim vai na mão de Deus e tudo da certo. Aprendi a fazer com as Minhas tias Vanessa e Vanusa. E minha mãe me ensinou, eu fazia beiju com ela. Erradinho, mas saía. Hoje trabalho pra mim, para ajudar a minha família, meu irmão. Meu objetivo é ajudar o meu irmão e a minha filha, o que eu poder fazer para ajudar eles eu vou longe (Crislane, 2024)

Nas cenas transcritas, eu vejo. É importante colocar em linhas essas histórias de continuidade. Eu as ouvi durante toda minha vida. O que é interessante destacar é que elas separam o tempo de produção do beiju. O primeiro que elas não conseguem datar, na medida em que o beiju sempre foi o alimento da casa, como Vanessa Cerqueira mesma diz: “ O pão e a bolacha era o beiju, é nosso café, qualquer lugar que você fosse naquele tempo, você tomava

café com beiju”, e o segundo que elas datam, isto é, quando começa a comercialização na feira livre do município. Essa diferença que elas fazem marca um processo de ruptura. Marcou na minha casa e marcou na casa de todas elas. É a partir do entendimento dessa divisão do tempo que se estabelecem as diferenças nas suas condições de vida, especificamente, na condição de mulher, beijuzeira, quilombola e camponesa.

Dona Lúcia e minha tia Donata são, como elas mesmo dizem na atualidade, as beijuzeiras mais antigas. Todas têm como referência no processo de fabricação do beiju umas às outras. Suas experiências e saberes individuais foram construídos a partir de outras e se expressam no e para o coletivo. Penso nas experiências individuais e coletivas, enquanto lugar da memória que se traduz nos saberes dos sujeitos sociais. Assim me cerco em torno da noção do saber, corroborando Facco (2020), pelo prisma de que a experiência social pode influenciar e ao mesmo tempo ser influenciada pela consciência histórica.

Segundo Jörn Rüsen (2010 *apud* Facco, 2020), a consciência histórica é o resultado de operações mentais com as quais os indivíduos analisam suas experiências, de tal maneira que possam orientar e redirecionar suas práticas, bem como entender as experiências vividas como ferramenta construtora da consciência histórica e da aprendizagem social. Então, os saberes se traduzem nas nossas práticas de vida numa relação de continuidade, como constatados nos relatos, porque são transmitidos através de vínculos geracionais que orientam os nossos modos de ver, de fazer, de sentir e viver. Assim, “a memória de experiência vivida ou herdada está sempre implicada com a produção e a recuperação de saberes, conforme as reais necessidades do grupo em um determinado contexto” (Facco, 2020, p. 38).

A memória é a obrigatoriedade das lembranças, tem como propósito preservar heranças, ensinamentos que se transmitem nos nossos modos de viver. Segundo o glossário online para artes anti-coloniais - *PerMARÈ*, especificamente no texto de Denise Santos, nós

transportamos conosco referências ancestrais e arquitetamos uma poética da memória que acresce ao dialético e vocabulário da identidade na contemporaneidade, o que valida as inúmeras performances da oralidade que passaram de gerações em gerações, bem como o conhecimento, a cultura e a história. Essa dinâmica de experiências coloca o corpo como o epicentro da produção dessa memória, incentivando a reflexão sobre como as suas ações transcendem as barreiras de espaço e tempo (de maneira não linear) (Fonte, ano, página).

Sobre a dimensão formadora da experiência, Thompson (1981 *apud* Facco, 2020) ressalta que a experiência é resultado da ação, que pode ser voluntária ou não e que, quando voluntária, pode ser repetida. Nessa prática de repetição acontece uma reflexão sobre seu

significado e seus valores sociais e culturais. Logo, quando repetimos essa experiência-ação, refletimos que o seu significado e as implicações sociais e culturais associadas a elas são fundamentais para o desenvolvimento da consciência histórica e para a compreensão do nosso lugar no mundo. Assim, as experiências destas mulheres bejuzeiras em hipótese nenhuma serão destituídas de pensamentos construídos no cotidiano. O pensar-agir do cotidiano está enraizado por experiências ancestrais que vão moldando seu modo de ser e estar nesse território tradicional, neste quilombo camponês.

Muita gente pensa que só aprendemos com o que está escrito, com a linguagem gráfica, registrada, escriturada. Mas na realidade do quilombo isso não se aplica somente dessa forma, os maiores aprendizados da vida a gente aprende conosco, com nossos mais velhos, nossas mulheres, nossas orís. Aqui, os processos de confluências estão no âmbito da escuta e da fala, que resultam nas práticas cotidianas. É a linguagem oral nossa forma de se comunicar e aprender. A nossa forma de se relacionar com o outro. A oralidade, assim como a observação, possui papel fundante nas relações de aprendizado dentro da comunidade.

Muitos conhecimentos e saberes produzidos no interior dessas sociedades são transmitidos oralmente de geração em geração, constituindo, deste modo, uma tradição oral. A tradição oral preserva a cultura de um povo e, por conseguinte, preserva a sua identidade e sua história. No que diz respeito às comunidades quilombolas, a preservação de suas tradições lhes garante manutenção de sua identidade e maior participação na sociedade e melhores condições na luta por direitos (Mascarenha; Oliveira, 2017, p. 3).

No quilombo a roda gira. A roda, como ciranda, como cirandar. Os saberes geracionais que são transmitidos através da ancestralidade. Por este prisma, percebo a partir da centralidade que Romana Petronilia, nossa insigne, vive. As mulheres aqui são sustento, veias, sangue que corre, vento que corta os quatros cantos do quilombo e elas são, porque todas nós somos ancestrais de Romana. Formada por uma teia ancestral cujas memórias e saberes impressos são forjados por uma epistemologia própria, logo os saberes e experiências dessas mulheres continuam mantendo vivo o seu legado. Foi a partir dela que a comunidade se tornou matriarcal. As matriarcas aqui são centro da nossa organização social, são elas que portam a vida e a cultura da comunidade. E assim foi se costurando a trajetória da produção do beiju dentro desse território.

O beiju dentro da nossa comunidade é uma cultura muito antiga, não só de comercialização, mas como alimento mesmo de forma bem rústica, antigamente as mães, era uma forma de alimentar os filhos, por a gente ter sempre a cultura da mandioca na nossa comunidade e era um alimento forte

dentro da nossa comunidade, todas as mães faziam o beiju para alimentar os filhos, era uma forma do café, da janta. Era o beiju. Era o beiju com garapa e muitas pessoas não tinha nem café, a gente fazia um chá que nós chamava de garapa pra tomarmos com o beiju e é uma coisa muito antiga aqui na comunidade. Nós temos relatos da beijuzeira, primeira beijuzeira da comunidade, chamava Dona Romana que eu tenho memória e relatos que ela foi uma das primeiras beijuzeiras aqui da nossa comunidade, depois dela teve a minha bisa, depois da minha bisa teve a minha vó (Maria de Fátima, 2024).

Nas cenas contadas, vivenciamos que o saber é circular, ou seja, se enraíza, ramifica e se entrelaça nas narrativas de vida dessas mulheres. As experiências se constroem com o tempo. É preciso tempo. O tempo do vivido, do experienciado, para além da contagem cronológica. Assim o saber dita suas experiências e vice-versa. Nas trilhas narradas, é possível saber que as mulheres beijuzeiras são movidas pelo com-partilhamento. O com-partilhamento de saberes, fazeres e existências é o elo que as une ao terra, a si e a as outras. Uma aprende e ensina a outra, elas são suas próprias referências e inspiração.

Minhas referências são minha comadre, Silvia né, minha irmã Vanessa, as meninas do beiju também, Lúcia e os pessoal lá também. Porque são guerreiras igualmente a mim, gosta de trabalhar, de lutar (Vanusa Cerqueira, 2024).

Eu sou minha referência. Eu mesma. Eu me acho foda, eu referencio a mim mesma. Em vez de ser uma mulher para falar de outra aqui, eu vou falar de mim mesma porque diante de tantas dificuldades, de tantas coisas que já passei que já vivi, que já sofri eu me acho uma rocha, eu me acho uma mulher forte. Não que as outras não sejam, sabe, mas eu acho que tenho que falar de mim mesma, porque tanta coisa que já tive na minha vida, na minha família que eu sou uma rocha (Vanessa Cerqueira, 2024).

Na verdade aqui onde eu moro as mulheres são todas trabalhadoras, aqui não tem uma mulher que eu diga, essa é preguiçosa, se for da raiz da gente não tem ninguém preguiçosa (Lucia Cerqueira, 2024).

Ser sustento, inspiração, elo e com-partilhar é a característica básica de manutenção da vida das mulheres beijuzeiras, esse entendimento se transmuta nas cenas descritas por elas. Pois, como já supracitado, as experiências individuais se tornam coletivas quando são compartilhadas; sozinhos, não conseguimos produzir nossa existência e, por isso mesmo, criamos possibilidades de dividir nossas atividades umas com as outras, assim as experiências individuais são percebidas como coletivas.

No quilombo, somos compartilhantes, desde que tenhamos nascido aqui ou que tenhamos uma relação de pertencimento. E quando digo da relação de

pertencimento com o quilombo, falo de uma relação com o ambiente como um todo, com os animais e as plantas. Somos apenas moradores quando não temos uma relação de pertencimento, quando estamos aqui, mas partimos na primeira possibilidade que tivermos (Santos, 2023, p.)

É nesse ponto de pertencimento que as trajetórias se entrecruzam, demonstrando que as relações são irmanadas, cujos cruzamentos constroem teias. Assim, nessas linhas, elas destacam os pontos de interseção, os pontos de reencontros que dão sustentação umas às outras. Para além da transmissão de saberes sobre a prática de fabricação e comercialização do beiju, elas direcionam a vida umas das outras. Narram como são importantes as trocas umas com as outras e como é libertador.

Aprendi a fazer beiju com a minha mãe, que aprendeu com a mãe dela, e ensinei minhas filhas. A sua mãe mesmo ela já sabia fazer, que ela já foi da família do beiju, mas ela nunca fez, mas ela sabia como era mais ou menos. Mas aí fui dando dica de como era, de como não era. E essas trocas são importantes, pra não deixar morrer a traição. É porque agora a gente tá até preocupada porque as beijuzeira daqui já tá ficando muito pouca. Eu penso assim, meus Deus será que não vai ficar beijuzeiras? Eu me preocupo com isso viu, porque era uma coisa que eu queria que seguisse em frente. É uma preocupação com o futuro. Porque é uma atividade de muitos e muitos anos (Lucia Cerqueira, 2024)

Aqui na comunidade eu vejo essa liderança em termos de cargos de famílias está mais voltada para as mulheres, eu observo isso aqui na comunidade, e essa questão de troca de experiências, de querer ver que as outras mulheres estejam também envolvidas, tendo também as suas oportunidades, tem essa troca, tem muito essa troca aqui. Eu me lembro que na época que eu comecei, minha mãe me incentivou, e não só a mim como também outras mulheres na comunidade, ela via a dificuldade, eu tenho relatos de minha mãe que tinha pessoas que vendeu beiju e hoje não vende mais, os marido chegava em casa de tardezinha com a carne já com mal cheiro na garupa de um cavalo de um jegue, e essas mulheres ficavam em casa esperando isso e não tinha um sabão, não tinha nada. E eu me lembro que minha mãe, não só uma, mas eu me lembro de umas duas ou três pessoas que ela chamava para fazer beijú que dava pra melhorar através disso, se libertar desse cativo doméstico, então eu acho que é forte isso aqui dentro da comunidade de as pessoas quererem ver o outro melhor do que está e se pode ajudar a gente ajuda, né (Maria de Fátima, 2024).

Eu acho que é normal ensinar uma pessoa que tem vontade de aprender aquele trabalho, ela não sabe, e você saber fazer e ensinar, eu ensino, eu acho que é uma maravilha eu ensinar a você e você ensinar a mim. Uma tá trocando com a outra, uma tá ajudando a outra. Eu aprendi com minha cumadre viu. As mulheres aqui, são umas mulher trabalhadeira, umas mulher guerreira e todo mundo gosta de trabalhar aqui na comunidade, as mulher aqui são boas mesmo para trabalhar, todo mundo trabalha e todo mundo vê o retorno. As mulher daqui trabalha, as mulher tem vontade de trabalhar. Eu trabalho

assim rezano o pessoal, vou na casa de um que chama pra ir rezar. Aí eu passo numas casa que ninguém gosta de trabalhar não, só vejo mato nas beira da porta, se fosse aqui na Tapera, as mulher da Tapera são guerreira, são lutadora mesmo pra trabalhar, todo mundo aqui gosta de trabalho (Donata Francelina, 2024).

Eu aprendi com os meus sogros, né, e compartilhei sim. Eu compartilhei com a minha comadre Silvia, com a minha irmã que morreu e com minha sobrinha e com uma outra irmã minha Vanuza. Eu ensinei muita gente, tudo que eu aprendi eu ensinei aos menino e todo mundo que aprendeu foi trabalhar também, todo mundo teve seu espaço para o trabalho. Porque o intuito da gente não é só você crescer, você tem que crescer e com que outras pessoas também cresçam, não é você colocar comida na mesa e seu irmão não ter comida na mesa, não adianta isso. Eu aprendi e passei pra frente e desde então todo mundo aprendeu e gostou, ninguém passou mais necessidade. Algumas coisas a gente passa, mas sobre alimento, comida, a gente não morre mais de fome, a gente não precisa mais tá passando necessidade (Vanessa, 2024).

É, pelo que minha mãe fazia, eu via minha mãe fazendo e eu aprendi a fazer só pro consumo, e os outros modelo uma comadre minha que me ensinou, minha mãe fazendo e eu aprendi também. E antigamente minha mãe falava que não tinha condições de comprar e vivia do digitório para raspar e trazia aquelas menorzinha e ralava no ralo e do ralo fazia o beijú na panela que chamava beijú de caco para dar aos menino pra comer. E eu lembro ainda quando eu era mais pequenininha, eu lembro que minha mãe fazia, não tinha farinha, ela ia na casa de farinha pegava um pouquinho de massa, pedia, fazia aquele beijú, nós botava dentro do feijão e comia sem carne sem nada, até aí eu lembro, mas nem panela tinha, fazia naqueles tampa de pote, o povo quebrava os pote e ela pegava aquelas bandas de pote e trazia, eu só lembro até ai. E eu acho isso importante de compartilhar, pra ficar tipo um grupo e uma solidariedade, qualquer pessoa que tiver o financeiro meio fraca e vai e faz beijú que tem um dinheirinho a mais, que nem Vanessa fez com as irmã dela, tem uma irmã dela que vendia com ela, depois ela começou a ter marido, ter um filho e começou a fazer pra ela pra compra as coisa dela, e hoje ela vende de junto de me, hoje ela tem as coisas dela, tem carro, tem casa, tem os filho, tem a cozinha dela e ela vive com o dinheiro do seu beijú e ela vive de boa porque antes era bem dizer tá rica hoje, a gente tamo rico hoje através de beijú sempre uma rendinha a mais (Maria Silvia, 2024).

Ensinei para a minha sobrinha Crislane, ensinei assim que ela perdeu a mãe, ela não fazia e para não deixar o ponto da mãe vazia a gente incentivou ela a continuar, não parar porque dali então que a mãe dela lutou pra criar eles ali do beijú. Incentivei ela a fazer, por mais que amanhã ela pare, mas que ela não parasse de fazer agora não, aí ela tá até hoje. Aí passei pra ela, de geração em geração. Ela aprendeu com a mãe, aprendeu comigo e com a minha irmã Vanessa (Vanusa, 2024).

E nesses entrelaces as mulheres beijuzeiras se unem, se fortalecem e sustentam a tríade *aprender-ensinar-ser*. Para elas os ensinamentos não devem ser guardados para si, em seus modos de partilha, elas nem cogitam a possibilidade do não compartilhamento, porque pra elas

o nós é mais importante do que o eu, o eu só existe porque existe nós. Dessas constatações emerge a relação coletiva com o território. Esse modo de vincular a terra tem, além do *aprender-ensinar-ser*, tem produzindo permanências no quilombo Tapera Melão.

Nós, pertencemos ao território e o território nos pertence, um corpo do outro, e o saber ancestral é quem marca essa relação. O saber ancestral determina a nossa identidade. Esses saberes e experiências debruçam-se, sobretudo, no trabalho desenvolvido por essas mulheres que se traduzem no seus modos de vida. Não há como dissociar o trabalho que produz a vida associativamente e objetiva o desenvolvimento de si próprias e da comunidade. Na perspectiva de Paulo Freire (1982), por meio do trabalho, os homens se constituem como sujeitos históricos, “ transformando a realidade natural com seu trabalho, os homens criam o seu mundo. Mundo da cultura e da história que, criado por eles, sobre eles se volta, condicionando-os. Isto é o que explica a cultura como produto, capaz ao mesmo tempo de condicionar seu criador” (Freire, 1982, p. 27).

Os saberes ligados à ancestralidade que são transmutados na vida da comunidade são a nossa forma de fazer e estar no território. Nos possibilita experiências ímpares com a terra que (re)criam saberes, que ditam a nossa forma de plantar e de colher, possibilitando o nosso modo de sobrevivência. Que perpetuam o nosso parentesco como forma de permanência na comunidade e que mantêm a tradição da aprendizagem hierárquica, aprendemos com os nossos pais e nossos grãos, além disso, possibilitam a autogestão, nossa organização política e social.

Foi a partir desses saberes que aprendemos a mexer com o barro para produção de tijolos e telhas nas olarias e, que construímos as casas e lares uns dos outros. A partir deles aprendemos a preservar, a guardar e a cuidar das águas que são escassas dentro do quilombo, forjadas por lutas e disputas para ter acesso a mesma. Aprendemos sobre o uso e benefícios das nossas ervas medicinais para cura de enfermidades, no uso de rezas e benzas, aprendemos como manejar e cuidar da terra, sustentáculo da nossa existência e aprendemos a viver em comunidade. Aprendemos a ser: mulher, beijuzeira, quilombola e camponesa.

Esses saberes ancestrais também estão enraizados no respeito aos mais velhos e, sobretudo, na nossa forma de produzir alimento. O beiju é símbolo de resistência cultural na comunidade que alimenta o corpo e a alma. Para nós ele não é só comida, ele é alimento, pois garante o sustento. Ele o que ós aprendemos com nossos ancestrais sobre essa prática e essa transmissão de saberes passando de geração em geração até hoje dentro da comunidade.

E eu agradeço primeiramente Deus e eu e a minha coragem e minhas companheira que me ajudaram, compartilharam comigo da minha dor, da

minha alegria sempre comigo junto, ninguém se afastou. Fiz minha cirurgia sem eu poder nem vender, fiz três cirurgia, fiz duas de hernia e uma de ligadura. Sempre elas falava pra eu fazer o meu beiju que elas vendia. A gente ensina a menina a vender, a gente vai, toma das suas coisa. Agradeço a minha comadre que me deu o lugar dela pra vender me teve essa ideia, eu abracei. E agradeço as minhas colega que me ajudou e me cedeu a casa de farinha que agora eu tenho a casinha do meu beijú, Hoje que já faz uns dois ano pra cá, antes eu fazia na casa dela. Eu comia, eu bebia, às vezes dormia e ela sempre me ajudando, me apoiando e agradeço a Deus e ela e a todas as minhas colegas do beiju por todas num dia que eu termina aqui eu não vou fazer mais, peço a Deus a elas pra continuar até um dia se Deus quiser e é isso aí (Maria Silvia, 2024).

É. No dia que você chegar aqui eu vou fazer um beijú, eu vou fazer como. Só se eu tiver ali fazendo toda massa, depois você vai aprendendo aprendendo aprendendo, mesmo assim ninguém faz igual ao outro, meu beiju é diferente, o da minha filha é diferente, o jeito de fazer é diferente, nunca é igual. [...] Sustenta mesmo. As mulheres daqui sustenta mesmo, porque as mulheres são todas trabalhadoras, ajudar marido, sustenta suas casas, não tem preguiça pra nada, o que vier para fazer elas fazem, é peso, é isso, é aquilo, é machado, é foice, tudo elas enfrenta, eu não posso dar uma passada daqui, a passada daqui é bem grande (Lucia Cerqueira, 2024).

Conforme as narrativas, é possível inferir que as mulheres beijuzeiras desenvolvem o trabalho coletivo que envolve diferentes trabalhadores, processos e tarefas, levando à autogestão. Nesse sentido, a autogestão se configura como um tipo de cooperação cuja relação fundamental é a ausência de rivalidade entre os participantes de um determinado processo produtivo, segundo Motta (1981). Com isso, é irrefutável a percepção dessas mulheres beijuzeiras como protagonistas de uma forma única de fazer, organizar e de se relacionar com o território. Tal movimento, em alguma medida, pode ser visto em oposição ao sistema capitalista de organização do trabalho, uma vez que a cooperação perpassa as relações de vida e trabalho.

No que tange à auto-organização, essas beijuzeiras são associadas a uma cooperativa e o que é produzido é comercializado na Feira Livre do município de Irará-BA, em feiras externas, destinado para o Programa Nacional da Alimentação Escolar (PNAE), para o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), vendido aos comerciantes locais, além de ser utilizado para a subsistência familiar. A auto-organização promove empoderamento e autonomia, pois permite que essas mulheres ganhem voz e poder de decisão na comunidade, promovendo o controle sobre suas próprias vidas e do território.

Ademais, ajuda a preservar e valorizar a nossa cultura, nossas práticas tradicionais, conhecimentos ancestrais, transmitidos e mantidos por estas mulheres. Promove justiça social, na luta por direitos básicos, como acesso e permanência na terra, educação, saúde e

infraestrutura, combatendo a discriminação racial e de gênero. A organização cria uma rede de apoio mútuo, fortalecendo a solidariedade e a resistência frente às adversidades sociais, econômicas e políticas, garantindo que suas vozes sejam ouvidas em espaços de tomada de decisão. É organizar-se para a marcha, para a luta. O processo auto-organizativo cria estratégias para um novo reordenamento político social. De maneira que, “quando as mulheres negras se movem, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela” (Angela Davis, 2017, p. xx). O entendimento final a que chegamos gira em torno da ideia de que: quando mulheres negras se juntam elas deixam de ocupar posições impostas, desarticulam a estrutura da pirâmide social, criando mudanças a partir dessas rupturas.

5.4 “SE QUER IR RÁPIDO, VÁ SOZINHO. SE QUER IR LONGE, VÁ EM GRUPO”³: O beiju como ferramenta de libertação, conquista, sonho e emancipação

Reafirmo, nesta seção, que o trabalho desenvolvido pelas mulheres beijuzeiras é uma ferramenta de libertação, reverenciado, enraizando na terra e mantendo vivas as tradições. A terra é o elo-chave e está na centralidade do trabalho, bem como nas relações que são construídas a partir da dialética gente-território “a terra dá e a terra quer. Quando dizemos isso, não estamos falando da terra em si, mas da terra e de todos os seus compartilhantes” (Santos, 2023, p. 64). É assim com a prática e circulação do beiju.

O beiju na comunidade promove liberdade as mulheres, eu acho sim que o beiju na nossa comunidade promove essa liberdade, essa força, essa libertação, uma autoridade pra algumas mulheres e transforma realmente as nossas vidas, porque nós que vivemos na nossa comunidade nós sabemos de uma e de outra e realmente o beiju, todas as mulheres que trabalham com o beiju elas foram transformadas (Maria de Fatima, 2024)

Foi, entendeu? Foi que nem eu disse aqui agora, foi através do beiju que eu consegui essa vitória toda, não ficar preocupando mais de já podia até ter comprado alguma coisa fiado, mas com o meu beijú mesmo, é de feira, de ajudar estudo, de comprar coisa de casa, os caderno, material para os meus filhos, mas foi do beijú mesmo graças a Deus foi uma bênção, que Jesus me mostrou o caminho e agradeço a Deus e essa comadre que mandou eu fazer. Pra eu conseguir minhas coisa e até hoje se eu for ajudar alguma coisa do

³ Provérbio Africano.

beijú, muito não trago não, mas sempre um real, três ou quatro ou cinco o que for eu sempre venho chegar fala, mas me dá um aí mãe pra comprar isso, eu estou lá na feira aí mãe comprar isso pra mim que acabou comprar aquilo e eu chego e compro. Pra que nós comprou o dinheiro que num deu, aí com a ajuda de Jesus, mas dá sim. Eu compro e trago e só quero ver os meus filhos sorrindo, eu acho que pra mim se eu não compra eles fecha um bico pra mim e me dói pra mim porque não tive (Maria Silvia, 2024).

Foi uma emoção grande. Pense quando eu fiz o consorcio e aí eu fiz uma carta e peguei meu carro, pense a emoção que foi, Aí quando eu vi que estava perto de ser contemplada eu fui pra autoescola e eu fiz habilitação a A e a B, quatro roda e duas roda, pense quando eu peguei essa habilitação que menos de um mês eu fui contemplada que eu já vim da metade do caminho pra cá dirigindo. Eu ficava tão emocionada que eu tava com aquilo aí que era meu, que eu trabalhei para ter meu, que era meu aquilo ali, que foi meu dinheiro, que a emoção que foi, você ter o seu sem precisar do seu companheiro ali, é uma emoção muito grande sem tamanho, só Deus mesmo, só você pedindo força a Deus. Mudou tanta coisa, porque quando eu tava com o meu companheiro eu não tinha nada, praticamente nada a não ser minha alimentação, porque eu vendia mais quem administrava as coisa era ele. Então, quando eu queria comprar uma calcinha eu tinha que pedir permissão a ele (Vanessa Cerqueira, 2024).

As mulheres levantam mais a comunidade, as mulheres que governam (Crislane Gonzaga, 2024).

Esses relatos explicitam que o trabalho desenvolvido pelas mulheres beijuzeiras se apresenta como uma alternativa transgressora quando analisamos pela ótica do sistema eminente que estabelece a divisão do trabalho em especialidades produtivas, criando uma hierarquia social, na qual as classes dominantes subjagam as classes subordinadas. É salutar destacar que, historicamente o papel da mulher no meio rural foi invisibilizado, assumindo posição marginal. Predominava a ideia de que a sua contribuição se restringia no âmbito doméstico, ou secundário ao trabalho do homem.

As mulheres beijuzeiras, ao seu modo, alteram este cenário. De acordo com os estudos de Nascimento (2021), cada uma dessas mulheres pode ser considerada uma mulher essencialmente produtora, com um papel comparado ao do seu homem, isto é, dotada de um papel ativo. E com altivez as mulheres não se ausentaram da luta, da organização, manutenção e proteção dos seus territórios. São mantenedoras da pulsão vital dos territórios. A fabricação do beiju promoveu transformações significativas na vida das mulheres beijuzeiras. Esse processo fomenta acesso a espaços historicamente negados, por meio do qual elas exercitam suas vivências de igualdade e conquista, fissuras que promovem uma reordenação econômica, política e social no espaço local. Os atributos de força, de resistência e de provedor do lar, historicamente atribuídos ao universo masculino, são deslocados nessa realidade, e apresentam-

se como aspectos que caracterizam essas mulheres. Constatamos uma reformulação dos papéis tradicionalmente destinados ao binômio homem/mulher.

Outro ponto de destaque é a independência financeira. À medida em que elas foram conquistando sua liberdade financeira, tornaram-se, além do papel de cuidadoras do lar, parte efetiva na colaboração das despesas da casa. Nesse sentido, elas exercem autoridade sobre a família, a mediação e o contato com o mundo externo, a respeitabilidade e o sustento financeiro. Esse processo crescente da auto-organização promoveu a valorização das formas tradicionais de sociabilidade; o coletivismo nas práticas econômicas; e os estímulos de novas relações na produção. A partir das dimensões percebidas nessas mulheres beijuzeiras, sua resistência e ancestralidade, metáforizo aqui com a água de manipueira e relaciono-as com as mulheres descritas no romance *Água de Barrela* (Cruz, 2018).

Água de Barrela (Cruz, 2018), é um romance que percorre trezentos anos da história do Brasil, desde a época da colônia até início do século XX. As tantas mulheres negras presentes no romance, parentes da escritora, encontram no processo de lavar as roupas das senhas brancas um modo de sobrevivência e resistência, frente às mazelas sociais impostas naquela época e que ainda perduram, com outras e mesmas características. O título do romance remete a essa atividade, pois “barrela” significa a mistura de água e cinza da madeira que era queimada nas fogueiras e que servia para alvejar a roupa. No caso desta pesquisa, faço relação com a água de manipueira, líquido extraído da massa da mandioca, durante uma das etapas existentes no processo de tratamento da mandioca para a produção do beiju.

As mulheres lavadeiras do romance *Água de Barrela*, assim como as mulheres beijuzeiras, são exemplos de representação e demonstram que o desempenho do papel de força de trabalho é motor de transgressão, pois por meio deste e munidas de um dever de coletividade, quebram os estigmas de repetição de ocupação de mesmos lugares na sociedade e criam condições que possibilitam um futuro digno, livre e com direito a escolhas.

No cenário das mulheres beijuzeiras, a água de manipueira é símbolo-chave para descortinar a importância dessas mulheres e romper com o ocultamento das suas ações, reafirmando a posição de lideranças que estas ocupam no território. Entende-se por esta via que suas lutas são forjadas dentro e fora do quilombo, reafirmando suas posições enquanto protagonistas de uma nova ordem de como ser: mulher, beijuzeira, quilombola, camponesa.

E nesse sentido, o beiju, símbolo cultural, marca a construção de identidades pela relação de ancestralidade que enlaça as mulheres beijuzeiras ao território e a própria história da comunidade. Junto com elas, aprendemos que sonhar é transgredir. O sonho faz parte da construção de possibilidades, instaura a abertura de caminhos individuais e coletivos.

Meu sonho minha irmã, eu sonho, eu não paro de sonhar não. Meu sonho é que meus filhos terminem os estudos deles, que tanto Edvanderson como Maria né. Que ele termine a faculdade dele e Maria termine os estudos dela, faça a faculdade dela, que amanhã depois eles tenha os trabalho deles né. Eu só vou me sentir assim uma mulher realizada quando meus tiver estiver tudo trabalhando, de trabalho fixo. Aí eu acho que eu posso dar uma respirada assim, e eu sonho. Eu tenho sonho ainda de terminar meu curso né, que eu tenho o sonho ainda de fazer a minha enfermagem, porque nada demais né, tenho quarenta anos, mas eu não tô morta, falta terminar a enfermagem, meu sonho (Vanessa Cerqueira, 2024).

Meu sonho era ser uma carreteira, andar o mundo todo, conhecer lugares, mas não pude, fosse hoje eu podia até realizar, mas naquele tempo não, mas eu queria ser. Hoje pra mim tá tudo bem, as coisas piores já passaram, meus filho cada um com a sua família, sua casinha pra morar, e agora pedir a Deus que eles tenha saúde e muita força pra trabalho igual a eu, que eu até hoje trabalho e nunca tive preguiça (Lucia Cerqueira, 2024).

Terminar os estudos, se formar, ver minha filha estudar, terminar os estudos dela, meu irmão também, tenho uma vontade imensa de ver ele terminar os estudos dele, e ser um rapaz trabalhador que eu creio que ele vai ser, tenho fé porque a minha mãe criou a gente bastante, deu bastante conselho para a gente, então fé no pai que a gente vai longe, tenho bastante vontade de ver o meu irmão se formando um dia, minha filha também e eu também tenho bastante vontade de terminar os meus estudos (Crislane Gonzaga, 2024).

Eu sonho em comprar meu carro para poder sair do frete e ir para Ipiranga com o meu beijú. Meu sonho está relacionado a ter um transporte para eu poder fazer minhas entregas. Esse é o meu maior sonho, além de ver meus filhos crescidos, criado e pedi a Deus que eles estudem também, né (Vanusa dos Santos, 2024)

Eu sonho ter uma esperança de ver a minha comunidade melhor do que ela está hoje. Nós estamos vivendo graças a Deus, bem, mas eu creio muito que vai melhorar bastante, vai melhorar cem por cento em todos os sentidos. Em relação às políticas que ainda não chegam totalmente até nós como negras né, como mulheres, como quilombolas, mas eu sonho, sonhos melhores para nós. E para mim eu me sinto graças a Deus, eu me sinto realizada, eu me sinto plena, feliz, linda e maravilhosa (Maria de Fátima, 2024).

Então, os sonhos, assim como as águas, “movem moinho”. Os sonhos são vitais e têm um impacto poderoso na vida dessas mulheres. Eles simbolizam a resiliência diante das adversidades e inspiram outras a sonharem. Ao perseguirem seus sonhos, essas mulheres desafiam estruturas de opressão e promovem mudanças sociais significativas, combatendo o racismo, o sexismo e outras formas de submissão.

Os sonhos das mulheres negras movem moinhos porque têm o poder de mobilizar e unir comunidades em torno de objetivos comuns promovendo ação coletiva. A metáfora de mover

moinhos como as águas reflete a força, persistência e impacto transformador dos sonhos dessas mulheres, capazes de impulsionar grandes mudanças e criar novos caminhos para a justiça e a equidade.

Sonho que se sonha junto é realidade. Em marcha elas construíram a possibilidade do sonho. Em marcha elas sonham e, em marchas eles se tornam concretude. Seja pela experiência ancestral de culturas matriarcais africanas, seja pelas lutas e posições conquistadas, elas se erguem e sonham! Sonhar tornou-se insurgência para as mulheres beijuzeiras do Quilombo Tapera Melão.



Figura 16: Eu sou, porque nós somos: A continuidade!

Fonte: Acervo da autora, 2024.

6. E PARA NÃO CONCLUIR

*A noite não adormece
nos olhos das mulheres
a lua fêmea, semelhante nossa,
em vigília atenta vigia
a nossa memória.*

*A noite não adormece
nos olhos das mulheres
há mais olhos que sono
onde lágrimas suspensas
virgulam o lapso
de nossas molhadas lembranças.*

*A noite não adormece
nos olhos das mulheres
vaginias abertas
retêm e expulsam a vida
donde Ainás, Nzingas, Ngambeles
e outras meninas luas
afastam delas e de nós
os nossos cálices de lágrimas.*

*A noite não adormecerá
jamais nos olhos das fêmeas
pois do nosso sangue-mulher
de nosso líquido lembradiço
em cada gota que jorra*

Na escrita destas considerações finais, retomo a questão central deste estudo e seus objetivos, a saber: De que modo as experiências e saberes, acionados pelas mulheres beijuzeiras da comunidade Tapera Melão, contribuem para (re)orientar processos educativos no contexto da educação do campo? E como objetivos: cartografar experiências e saberes acionados por mulheres beijuzeiras que inspiram processos educativos no contexto da educação do campo; compreender os processos de compartilhamento de saberes entre as mulheres beijuzeiras e suas relações entre gênero, raça e educação do campo; analisar narrativas de mulheres beijuzeiras, levando em consideração suas memórias, os processos de resistências e reinvenção. Assim, chego à guisa de conclusão de que há começos.

Inicialmente destaco que a observação da relevância do beiju para a comunidade quilombola Tapera Melão, bem como para as mulheres beijuzeiras se apresenta de forma ancestral. Existe uma singularidade do fazer. De modo geral, como são as mães que ensinam as suas filhas a confeccioná-los, a ramificação desses laços maternos se apresenta como uma potência na salvaguarda dessa tradição. Em segundo plano, destaco que o beiju se constitui como um alimento. Ele alimenta a casa, porque dura, sacia e é economicamente viável. E dessa forma é o sustento. Ele é o agente balizador que direciona a vida da família, uma vez que é comercializado, constituindo-se como fonte de renda. Dessa forma, o beiju configura-se como possibilidade de vida! Pelas mãos das mulheres beijuzeiras esse processo material e imaterial acontece. Lélia Gonzalez (2020) afirma que a mulher negra arca com a posição de viga mestra de sua comunidade. Em Tapera Melão, nesse território tradicional, é irrefutável essa afirmação. As trajetórias de vida dessas mulheres demarcam as constantes lutas para viver, produzir, permanecer e amar nesse território.

Em terceiro plano, destaco que, como foi meu compromisso fazer uma descrição honesta em todo o percurso da pesquisa, notei que as narrativas sobre dores ficaram latentes no decorrer do processo. Não me escapa a ideia de que, talvez, não estivesse esperando por isso, mas não da forma como as narrativas de dores se estabeleceram. Como esquecer tais narrativas, visto que já as escutei incontáveis vezes durante toda a minha vida? Em conclusão, entendo e reafirmo que elas são parte destas mulheres, de nós. Que em muitos momentos da vida, cada narrativa de dor foi combustível para seguir. Fez acender raivas que quebraram muros e concretos, tornando sonhos em concretudes. As mulheres beijuzeiras são quem são porque são

rochas, porque se fortalecem e se pertencem. É desafiador ser mulher, beijuzeira, quilombola e camponesa, isso ficou evidente ao longo deste estudo.

Ao seu modo, o conjunto de narrativas partilhadas e salvaguardadas nesta pesquisa colabora para sustentar o argumento de que os saberes e experiências agenciados pelas mulheres beijuzeiras do quilombo Tapera Melão suscitam processos educativos na perspectiva da educação do campo, uma vez que suas cartografias de vida nos ensinam a possibilidade de (re)existir, apesar de e com as suas dores nesse quilombo camponês. Assim, elas produzem, se articulam e contribuem para a construção de sonhos, estes que alteram de fato a realidade local, alcançando gerações outras de mulheres negras. Ao mobilizar modos particulares de ensinar-aprender-ser, elo que as une a terra, a si e às outras, estas mulheres se autodeclaram suas próprias referências e inspiração na aposta de futuros possíveis.

Em Tapera Melão, as mulheres são sustentáculos desse chão marrom. São elas que nos ligam a terra e ao território. São os nossos orís, nossas manivas, nossas cabeças, nossas raízes! Elas são as senhoras do quilombo, donas de si e protagonistas do seu destino. Pelos sonhos das mulheres negras, como essas mulheres beijuzeiras nós avançamos. Teceremos outras realidades, outras narrativas, contaremos nossa história, construiremos outra sociedade. A luta é por um projeto de país pautado na valorização ancestral, com estratégias para a construção de um futuro onde viver com dignidade e equidade seja um direito garantido a todas as mulheres, sobretudo para todas as mulheres negras! Nosso desejo, força, sangue, suor e dor nutrem os passos que damos hoje e garantem, em alguma medida, a possibilidade do amanhã.

REFERÊNCIAS

- ANDRÉ, M. E. D. A. **Estudo de caso em pesquisa e avaliação educacional**. Brasília: Liberlivro, 2005.
- BATISTA, M. A. da S. OLIVEIRA, A. M. de O. **Desigualdade de gênero, campesinato e questão agrária no Brasil**. Anais do XIV encontro nacional de pós-graduação e pesquisa em Geografia. Outubro de 2021. ISSN 2175-8875. Disponível em: https://editorarealize.com.br/editora/anais/enanpege/2021/TRABALHO_COMPLETO_EV154_MD1_SA149_ID203219112021213710.pdf. Acesso em maio de 2023.
- BIANCHETTI, L.; MACHADO, A. M. (Orgs.). **A bússola do escrever: desafios e estratégias na orientação e escrita de teses e dissertações**. 2ed. Florianópolis/São Paulo: UFSC/Cortez, 2006. p.25-4.
- BRANDÃO, T. O.; GERMANDO, I. M. P. **Experiência, memória e sofrimento em narrativas autobiográficas de mulheres**. *Psicologia & sociedade*, v. 21, n. 1, p. 5–15, 2009. Disponível em: <http://file:///C:/Users/user/Downloads/experi%C3%Aancia,%20mem%C3%B3ria%20e%20sofrimento%20narrativa.pdf>. Acesso em: 04 jun. 2023.
- BRASIL. Lei no 9.394/96 de 24 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em maio de 2023.
- BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Diretrizes Operacionais para a Educação Básica nas Escolas do Campo. Brasília-DF, 2002. 26p. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade SECAD/MEC. Parecer CNE/CEB No 1 de 1 de fevereiro de 2006. Dias letivos para a aplicação da pedagogia de alternância nos Centros Familiares de Formação por Alternância (CEFFA), Brasília-DF, 2006. 10 p.
- BRASIL DE FATO. **Homicídios crescem para mulheres negras e caem para não negras**. Publicação. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2023/12/05/homicidios-crescem-para-mulheres-negras-e-caem-para-nao-negras>. Acesso em maio de 2024.
- BOSI, E.. **O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social**. 2003. São Paulo: Ateliê Editorial.
- CALDART, R. S.. **Por Uma Educação do Campo: Traços de uma identidade em construção**. In: KOLLING, Edgar Jorge; CERIOLI, Paulo Ricardo; CALDART, Roseli Salette. Por uma educação do campo. Brasília, DF: Articulação Nacional Por Uma Educação do Campo, 2002. Coleção Por Uma educação do Campo, nº4. P.25-36.
- CALDART, R. S. Pedagogia do movimento sem terra. 3. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2004. 440 p.
- CALDART, R. S. Sobre a educação do campo. In: SANTOS, Clarice (Org.). Educação do campo: campo-políticas públicas-educação. Brasília, DF: INCRA; MDA, 2008. p. 67-98.
- CAMACHO, R. S. **A Geografia no contexto da educação do campo**. In: Revista Percurso, Maringá, v. 3, n. 2 , p. 25- 40, 2011. ISSN: 2177-3300 (on-line).

CISNE, M.; IANAEL, F. **Vozes de resistência no Brasil colonial: o protagonismo de mulheres negras**. Revista Katálysis, v. 25, n. 2, p. 191–201, ago. 2022. ISSN 1982- 0259. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rk/a/nNM94v6fvD9nJSydrQcJvK/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em Novembro de 2022.

CHERFEM, C. O. **Relações sociais de gênero e raça: um debate para a luta de classes na licenciatura em educação do campo**. REVISTA DEBATES INSUBMISSOS, Caruaru, PE. Brasil, Ano 2, v.2, nº 5, jan/abr. 2019. ISSN: 2595-2803. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/debatesinsubmissos/> . acesso em 28/10/22.

CHIZZOTTI, A. **Pesquisa em ciências humanas sociais**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2001.

CRUZ, E. A. S. **Água de barrela**. Rio de Janeiro. Editora Malê, 2018.

DELORY-MOMBERGER, C. Fundamentos Epistemológicos da Pesquisa Biográfica em Educação. **Educação em Revia**, Belo Horizonte, v.27, n. 1, p. 333-346, 2012.

DEUS, L. M. dos S. **Mulheres negras e empoderamento**. In: JUNIOR, José Geraldo de Sousa; APOSTOLOVA, Bistra Stefanova; FONSECA, Livia Gimenes Dias da (Orgs.). Introdução Crítica ao Direito das Mulheres. Série O Direito Achado na Rua, vol. 5. Brasília: CEAD, FUB, 2011.

DIEGUES, A. C. (ORG); VIEIRA, Rinaldo Sergio Arruda; CAPEZZUTO, Viviane Ferreira da Silva; BARBOZA Francisca AidaFigols; ANDRADE, Daniela. **Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil**. São Paulo, fevereiro de 2000.

ERICE. A. S.; MARQUES. F. C. **Mulheres camponesas, discursos e práticas para outro desenvolvimento**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 25(2): 562, 2017. Disponível: <https://www.scielo.br/j/ref/a/hTrZW9s88WnzkRgV7TwP9Xh/?lang=pt#> . Acesso em junho de 2023.

FERREIRA, A. B. de . **Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FREIRE, P. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos** 6. ed., São Paulo: Paz e Terra, 1982.

GONZALEZ, L. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano**. Organização: Flávia Rios e Márcia Lima. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. 376 p.

GONZALEZ, L. **Feminismo e Racismo** in. Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais / organização e apresentação Heloisa Buarque de Hollanda; autoras Adriana Varejão ... [et al.]. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. 384 p. ISBN 978-85-69924-78-4 1.

GUEDES, A. C. B.; SALGADO, M. S. Mulheres quilombolas:breves considerações sobre gênero, raça e geração no quilombo de Santa Rita da Barreira. In: **Anais do XI Encontro Regional Nordeste de História Oral**. Fortaleza – CE. 2017. Disponível em:http://www.nordeste2017.historiaoral.org.br/resources/anais/7/1493986755_ARQUIVO_Artigoencontrohistoriaoral.pdf. Acesso em: 27/10/2022.

HAESBAERT, R. **Território e multiterritorialidade: um debate**. GEOgraphia - Ano IX - No 17 – 2007

- HOOKS, B. **Tudo sobre o amor: novas perspectivas**. São Paulo: Elefante, 2020.
- HOOKS, B. **Conversação**. In: Ensinando pensamento crítico: sabedoria prática - 1ª ed. editora elefante, 2020. p.81-86.
- HOOKS, B. **Contar histórias**. In: Ensinando pensamento crítico: sabedoria prática - 1ª ed. editora elefante, 2020. P.89-94.
- HOOKS, B. **Compartilhar histórias**. In: Ensinando pensamento crítico: sabedoria prática - 1ª ed. editora elefante, 2020. P.97-100.
- HOOKS, B. **Anseios: raça, gênero e políticas culturais**. Editora Elefante, 2019.
- LARAIA, R. **Cultura**. Um Conceito Antropológico. Jorge Zahar Editor. 1986.
- MACIEL, L. de O. **A interseccionalidade de Carla Akotirene e o marxismo: apontamentos críticos a partir de Marx, Lukács e Chasin**. Práxis Comunal, Belo Horizonte, v.2, n.1 2019 | ISSN: 2596-1020. Disponível em: file:///C:/Users/user/Downloads/lucasparreira,+Projeto++Diagrama%C3%A7%C3%A3o-v2n1_versao3-125-150.pdf. Acesso em junho de 2023.
- MAGALHÃES, J. B. de. **FRONTAS: Narrativas Compartilhadas de Mulheres Negras e Indígenas**. Revista Interinstitucional Artes de Educar. Rio de Janeiro, V. 10, N. 1 - p. 528-533, janeiro de 2024: "Dossiê: 20 anos da Lei 10.639: Conversas Curriculares Entre Saberes, Práticas e Políticas Antirracistas II". DOI: <https://doi.org/10.12957/riae.2024.73832>
- MEIRELLES, M. M. de. **HABITAR O SERTÃO: ruralidades contemporâneas e fenômenos educativos em Canudos Velho**. 2018. 200p. Tese (Doutorado em Educação e Contemporaneidade) – Programa de Pós-graduação em Educação e Contemporaneidade, Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2018. 200 fls.
- MENDES, M. M.. **A escola do campo e seu significado: o ponto de vista de professores e professoras da rede estadual de Educação do Paraná**. 2009. 171 f. Dissertação (Mestrado em Educação). Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2009.
- NASCIMENTO. M. B. **Historiografia do Quilombo**. 1977. In: Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidades nos dias da destruição. Maria Beatriz Nascimento. Diáspora Africana: Editora filhos da África, 2018.
- NASCIMENTO. M. B. **Uma história feita por mãos negras**. (Org) RATTTS, Alex. Rio de Janeiro. Zahar; 1ª edição, 2012.
- NASCIMENTO, A. do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.
- PINN. M. L. de G. **Beatriz Nascimento e a invisibilidade negra na historiografia brasileira: mecanismos de anulação e silenciamento das práticas acadêmicas e intelectuais**. Revista Aedos, Porto Alegre, v. 11, n. 25, p.140-156, Dez. 2019. Disponível em: file:///C:/Users/user/Downloads/lucio_geller,+10Beatriz+Nascimento+e+a+invisibilidad e+negra+na+historiografia+brasileira.pdf. Acesso em junho 2023.
- REIS. M. de O. (2019). **O pacto narcísico da casa-grande: a representação das mulheres negras a partir de Lélia Gonzalez e Gilberto Freyre**. Humanidades em diálogo. 2019. 93-101. disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1982-7547.hd.2019.154274>. Acesso em maio de 2024.

- ROCHA, N. V. D. **Águas que se cruzam: o corpo-rio e seus atravessamentos nas histórias de jovens-mulheres de São Roque do Paraguaçu-BA**. 202p. Dissertação de Mestrado Profissional em Educação do Campo – Programa de Pós-Graduação em Educação do Campo, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia- UFRB, Amargosa, 2023.
- SANTOS, A. B. dos. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.
- SANTOS, A. B. **Colonização, Quilombos: modos e significados**. Brasília/ DF: INCTI/UNB, 2015.
- SANTOS, J. B. **A territorialidade dos quilombolas de Irará (BA): Olaria, Tapera e Crioulo**. 2008. 220f. Dissertação de Mestrado em Geografia. Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.
- SANTOS, M. A. **Desafios no fortalecimento do processo da auto-organização comunitária na perspectiva da economia solidária - O caso da comunidade quilombola da Tapera Melão**. (Dissertação) Mestrado Multidisciplinar e Profissional em Desenvolvimento e Gestão Social da Universidade Federal da Bahia. 99 f. Salvador, BA, 2014. Disponível em <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/17223/1/PDF.pdf>. Acesso em abril de 2023.
- SANTOS, M. **O dinheiro e o território**. GEOgraphia. Ano. 1, n.1, 1999.
- SAVIANI, D.. **A nova lei da educação: trajetória, limites e perspectivas**. 4. ed. Campinas, SP: Autores Associados, 1998. 245p.
- SAUER, S.; PERDIGÃO, L. F. **LUTAS PELA TERRA NO BRASIL: sujeitos, conquistas e direitos territoriais**. Abya-yala: Revista sobre Acesso à Justiça e Direitos nas Américas, v. 1, n. 2, p. 245–272, 30 ago. 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/abya/article/view/7031>.
- SEVERINO, A. J. **Metodologia do Trabalho Científico**, Cortez, 2002.
- STEDILE, João P. (Org.) **A questão agrária no Brasil: O debate da esquerda: 1960- 1980**. Expressão Popular. São Paulo. 2ª. ed. p. 17-33. 2012.
- SOUZA, E. C. de, MEIRELES, M. M. de. **Olhar, escutar e sentir: modos de pesquisar-narrar em educação**. Revista Educação e Cultura Contemporânea, v. 15, n. 39. 2018. Disponível em: <http://www.ppgmuseu.ffch.ufba.br/sites/ppgmuseu.ufba.br/files/elizeuclementino.pdf>. Acesso em Novembro de 2022.
- SOUZA, P. B.; ARAÚJO, K. A. **A mulher quilombola: da invisibilidade à necessidade por novas perspectivas sociais e econômicas** (p. 163-182). In J. T. Esteves, J. L. A. Barbosa e P. R. L Falcão . *Direitos, gênero e movimentos sociais I* Florianópolis, SC: Conpedi, 2014.
- PAULA. F. F. de. **Raça e terra entre o Brasil e a África do Sul: aproximações iniciais**. 44º Encontro Anual da ANPOCS, SPG 42: (Re)Pensar a raça: genealogias, materializações e transformações de um conceito. 2020. disponível em: [file:///C:/Users/user/Downloads/Trabalho%20Anpocs%202020%20-%20Fernanda%20de%20Paula%20\(2\).pdf](file:///C:/Users/user/Downloads/Trabalho%20Anpocs%202020%20-%20Fernanda%20de%20Paula%20(2).pdf). Acesso em Abril/22.
- PERMARÊ. **Memória**. Disponível em: <https://permare.cargo.site/Memoria>. Acesso em Junho de 2024.

REIS. M. L. dos. **Raça, Classe e Gênero na perspectiva dos feminismos negros: Uma análise do pensamento das mulheres negras afroamericanas e afrobrasileiras.** XX REDOR. Encontro feminista Norte e Nordeste de estudo e pesquisa sobre mulher e relações de gênero. Disponível em: file:///C:/Users/user/Downloads/Artigo%20Redor-%20Ma%C3%ADra%20Reis%20GT8.pdf. Acesso em junho de 2023.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro: A formação e o sentido do Brasil.** Companhia das letras. São Paulo, 2º ed. 1995. p. 29-37. p. 106-133.

SILVA. A. T. V. **Roda de conversa como metodologia para partilha de saberes docentes.** Dissertação de mestrado em Ensino de Ciências. Universidade Federal de Ouro Preto. Minas Gerais., p. 133 - 2020.

VILLWOCK. A. P. S. et al. **Questões de gênero no mundo rural e na extensão rural brasileira.** Revista Alamedas. Vol. 4, n. 1, 2016 e-ISSN 1981-025. Disponível em: file:///C:/Users/user/Downloads/revista_alamedas,+Gerente+da+revista,+VILWOCK.pdf. Acesso em junho de 2023.

ANEXOS



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA – UFRB
CENTRO DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES - CFP
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO DO CAMPO

CARTA DE CESSÃO

Eu, _____, brasileiro (a), maior,
_____ (estado civil), portador (a) do RG nº
_____ e do CPF _____, declaro para os devidos
fins que cedo o direito das informações obtidas para a pesquisa intitulada “NÓS FALANDO
DE NÓS”: Experiências e Saberes das Mulheres Beijuzeiras da Comunidade Quilombola
Tapera Melão Iará-Ba, vinculada ao Programa de Mestrado Profissional em Educação do
Campo (PPGEDUCAMPO/UFRB) de autoria da mestranda Josenilda Moreira dos Santos.
Assim, concedo o uso de narrativas orais e fontes imagéticas, através da utilização de meu
nome () ou nome fictício (), sem restrições de prazos e citações para a sua Pesquisa de
Mestrado, para efeitos de apresentação em congressos e/ou publicações, em meio digital,
impresso ou outras formas de divulgação e publicação, desde a presente data. Abdicando
direitos meus e de meus descendentes, subscrevo o presente.

Iará-BA _____ de _____ de 2024.

Assinatura do (o) colaborador (a)