



UnB

CENTRO DE ESTUDOS AVANÇADOS MULTIDISCIPLINARES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO, SOCIEDADE E
COOPERAÇÃO INTERNACIONAL

Marília Bonfim Silva

**Confluências e transfluências de conhecimentos, saberes e cosmovisões locais e globais
entre mulheres quilombolas e outros agentes no projeto Viva o Semiárido (2013-2022)
no Estado do Piauí com financiamento do Fundo Internacional para o Desenvolvimento
Agrícola**

Brasília, DF
Fevereiro de 2025

CENTRO DE ESTUDOS AVANÇADOS MULTIDISCIPLINARES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO, SOCIEDADE E
COOPERAÇÃO INTERNACIONAL

MARÍLIA BONFIM SILVA

CONFLUÊNCIAS E TRANSFLUÊNCIAS DE CONHECIMENTOS, SABERES E
COSMOVISÕES LOCAIS E GLOBAIS ENTRE MULHERES QUILOMBOLAS E
OUTROS AGENTES NO PROJETO VIVA O SEMIÁRIDO (2013-2022) NO ESTADO
DO PIAUÍ COM FINANCIAMENTO DO FUNDO INTERNACIONAL PARA O
DESENVOLVIMENTO AGRÍCOLA

Dissertação apresentada como requisito parcial
à obtenção do grau de Mestra no Programa de
Pós-Graduação em Desenvolvimento,
Sociedade e Cooperação Internacional do
Centro de Estudos Avançados
Multidisciplinares da Universidade de Brasília
(PPGDSCI/CEAM/UnB).

Linha de Pesquisa: Cooperação, Gênero e
Saúde Global.

Professor Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Pires de Campos

Brasília, DF
Fevereiro de 2025

Ficha catalográfica online da Biblioteca Central da UnB
com dados fornecidos pela autora

Bc Bonfim Silva, Marília
Confluências e transfluências de conhecimentos, saberes e cosmovisões locais e globais entre mulheres quilombolas e outros agentes no projeto Viva o Semiárido (2013-2022) no Estado do Piauí com financiamento do Fundo Internacional para o Desenvolvimento Agrícola / Marília Bonfim Silva; orientador Rodrigo Pires de Campos. -- Brasília, 2025.
142 p.

Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional) -- Universidade de Brasília, 2025.

1. mulheres quilombolas. 2. cooperação internacional. 3. trajetividade. 4. cosmovisão quilombola. 5. diálogo de fronteira. I. Pires de Campos, Rodrigo, orient. II. Título.

MARÍLIA BONFIM SILVA

CONFLUÊNCIAS E TRANSFLUÊNCIAS DE CONHECIMENTOS, SABERES E
COSMOVISÕES LOCAIS E GLOBAIS ENTRE MULHERES QUILOMBOLAS E
OUTROS AGENTES NO PROJETO VIVA O SEMIÁRIDO (2013-2022) NO ESTADO DO
PIAUÍ COM FINANCIAMENTO DO FUNDO INTERNACIONAL PARA O
DESENVOLVIMENTO AGRÍCOLA

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestra, no Programa de
Pós-Graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional do Centro de
Estudos Avançados Multidisciplinares da Universidade de Brasília (PPGDSCI/CEAM/UnB).

Linha de pesquisa: Cooperação, Gênero e Saúde Global.

Data da defesa: 24 de fevereiro de 2025.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Rodrigo Pires de Campos - Orientador
PPGDSCI/CEAM/UnB

Prof^a. Dr^a. Doriana Daroit - Membro Interno
PPGDSCI/CEAM/UnB

Prof^a. Dr^a. Givânia Maria da Silva - Membro Externo
Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
(CONAQ)

Prof. Dr. Rodrigo Portela Gomes - Suplente
Departamento de Ciências Jurídicas da Universidade Federal da Paraíba (DCJ/UFPB)

AGRADECIMENTOS

Agradeço à ancestralidade e à espiritualidade, que são o meu passado e o meu futuro. Esta dissertação é o presente e o meio do caminho entre esses pontos, de tal maneira que apenas a vivência dos últimos 30 meses pode explicar. Agradeço à minha família, em especial às minhas avós e aos meus avôs, que foram a inspiração para o que viria a ser esta pesquisa. Obrigada a todas as pessoas que cruzaram comigo nessa caminhada e influenciaram o que foi pensado, o que foi sentido e o que foi escrito nessas páginas.

À Universidade de Brasília, uma grande parte da realidade dos meus últimos sete anos. Ao professor Rodrigo Campos, pela orientação cuidadosa e atenta e por ter me apresentado à cooperação internacional em uma disciplina da graduação, lá em 2021. Ali, entrei em um mundo onde espero viver por muito tempo. Obrigada pela confiança e pela paciência durante a realização desta pesquisa, com todos os vens e vais.

Ao Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares da UnB, pela sua proposta pedagógica, natureza única e docentes singulares que me permitiram pesquisar aquilo que poucos lugares acreditariam. As reflexões, os debates e as aulas de todas as disciplinas me fermentaram mudanças que ultrapassam (e muito) a dimensão acadêmica. Minha trajetória até escolher o PPGDSCI (e ele me escolher de volta no processo seletivo) foi, ao mesmo tempo, intencional e inconsciente. Isso foi mais um exemplo de que as coisas sempre acontecem exatamente como devem acontecer.

Agradeço imensamente às pessoas entrevistadas para esta dissertação: Alexandra, Chicão, Rose e Sarah. Mais do que uma entrevista, elas gentilmente me permitiram adentrar em um pequeno pedaço da interpretação de mundo delas, desde os lugares que ocupam. A participação de vocês foi essencial para concluir esta pesquisa e, mais além, para me lembrar da importância de ouvir atentamente e entender que a cooperação é, antes de mais nada, feita por pessoas.

A gente planta o que a gente quer, o que a gente precisa e o que a gente gosta, e a terra dá o que ela pode e o que a gente merece.

(Antônio Bispo dos Santos, o Nêgo Bispo)

RESUMO

Essa dissertação tem como objetivo traçar confluências e transfluências de conhecimentos, saberes e cosmovisões locais e globais entre mulheres quilombolas e outros agentes da cooperação internacional no âmbito do projeto Viva o Semiárido (PVSA), realizado no Estado do Piauí entre 2013 e 2022 com financiamento do Fundo Internacional para o Desenvolvimento Agrícola (FIDA). A cooperação internacional para o desenvolvimento (CID) ainda é eurocentrada e deve ser revista a partir de epistemologias e cosmovisões do Sul Global para reconhecer e dar visibilidade, inclusive acadêmica, a formas de ser não reconhecidas como válidas, como as mulheres quilombolas. A pesquisa busca responder, por análise de documentos e entrevistas, como se deu o envolvimento e a participação de mulheres quilombolas no PVSA e quais reflexões essa participação gera no modo de pensar e fazer a CID agrícola e rural. A experiência do PVSA possibilitou a perspectiva de trabalhar com quilombolas para quilombolas, com muita luta, organização e mobilização, demandando uma revisão das bases dos projetos e envolvimento nas iniciativas. Essa participação fomentou mudanças estruturais no PVSA e gerou novas interpretações sobre o cultivo de alimentos para além da dimensão econômica. Existem limitações importantes no discurso e na atuação do FIDA para descer da posição hegemônica e enxergar seus cooperantes como iguais, mas é possível compartilhar maneiras de fazer a CID, como a observada na atuação das mulheres quilombolas, desde a mobilização com a Coordenação Estadual até a participação nas cadernetas agroecológicas e nos quintais produtivos.

Palavras-chave: mulheres quilombolas; cooperação internacional; trajetividade; cosmovisão quilombola; diálogo de fronteira.

ABSTRACT

This dissertation aims to trace the confluences and transfluences of local and global knowledge, wisdom, and worldviews between *quilombola* women and other actors in international cooperation within the scope of the Viva o Semiárido Project (PVSA), held in the state of Piauí between 2013 and 2022 and financed by the International Fund for Agricultural Development (IFAD). International cooperation for development remains Eurocentric and must be reexamined through the lens of epistemologies and worldviews from the Global South to recognize and give visibility, including academic recognition, to forms of existence not traditionally validated, such as those of *quilombola* women. The research seeks to answer, by document analysis and interviews, how the involvement and participation of *quilombola* women in the PVSA occurred and what reflections this participation generates in the way agricultural and rural official development aid (ODA) is conceptualized and implemented. The PVSA experience enabled a perspective of working with quilombolas for quilombolas, characterized by significant struggle, organization, and mobilization, requiring a reassessment of project foundations and greater involvement in initiatives. This participation fostered structural changes within the PVSA and generated new interpretations of food cultivation beyond its economic dimension. Significant limitations exist in IFAD's discourse and actions when it comes to stepping down from its hegemonic position and recognizing its partners as equals. However, it is possible to share new ways of approaching ODA, as demonstrated by the efforts of *quilombola* women—from their mobilization with the State Coordination to their participation in agroecological notebooks and productive home gardens.

Keywords: quilombola women; international cooperation; *trajetividade*; quilombola cosmovision; border dialogue.

LISTA DE FIGURAS, GRÁFICOS E QUADROS

| | |
|--|-----|
| Figura 1 – Representação gráfica da metodologia a ser utilizada na pesquisa..... | 30 |
| Figura 2 – Conceito multinível de interseccionalidade | 74 |
| Figura 3 – Mapa da Área do PVSA..... | 81 |
| Figura 4 – Exemplo de caderneta agroecológica preenchida por agricultora..... | 111 |
| Gráfico 1 – AOD para igualdade de gênero (2011-2022) | 68 |
| Gráfico 2 – Orçamento total do PVSA, dividido por partes financiadoras, em dólares (USD) e porcentagem..... | 83 |
| Quadro 1 – Conceitos de transversalização de gênero utilizados pelo FIDA | 70 |
| Quadro 2 – Caminho para transversalização de gênero no ciclo de projeto do FIDA | 71 |

LISTA DE TABELAS

| | |
|--|----|
| Tabela 1 – Alcance dos públicos-alvo e subindicadores relacionados do marco lógico do projeto | 84 |
| Tabela 2 – Elevação da renda das mulheres como público-alvo do PVSA x grupo de controle (em reais e %) | 87 |

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AOD – Assistência oficial ao desenvolvimento

BID – Banco Interamericano de Desenvolvimento

CECOQ-PI – Coordenação Estadual do Movimento Quilombola (Piauí)

CID – Cooperação internacional para o desenvolvimento

Cofix – Comissão de Financiamentos Externos

CONAQ – Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos

COSOP – Programa de Oportunidades Estratégicas Nacionais

EJAtlas – *Global Atlas of Environmental Justice*

EMATER – Instituto de Assistência Técnica de Extensão Rural do Piauí

FAO – Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura

FIDA/IFAD – Fundo Internacional para o Desenvolvimento Agrícola

FERAPI – Feira Piauiense de Produtos da Reforma Agrária e Comunidades Quilombolas

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IICA – Instituto Interamericano de Cooperação para a Agricultura

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

INTERPI – Instituto de Terras do Piauí

IOE – Escritório Independente de Avaliação do FIDA

OCDE – Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico

OIT – Organização Internacional do Trabalho

ONU/UN – Organização das Nações Unidas

PCT – Povos e Comunidades Tradicionais

PIP – Plano de Investimento Produtivo

PNE – Plano de Projeto Estratégico

PNGTAQ – Política Nacional de Gestão Territorial Ambiental Quilombola

PROCASE – Projeto de Desenvolvimento Rural Sustentável da Paraíba

PSI – Piauí Sustentável e Inclusivo

PVSA – Projeto Viva o Semiárido

SAF – Secretaria de Agricultura Familiar do Estado do Piauí

UNCTAD – Conferência das Nações Unidas para o Comércio e o Desenvolvimento

WEAI – Índice de Empoderamento das Mulheres na Agricultura

WFP – World Food Programme

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| APRESENTAÇÃO | 1 |
| INTRODUÇÃO | 18 |
| Objetivo geral e objetivos específicos | 18 |
| Revisão de literatura | 19 |
| Problematização e justificativa | 27 |
| Perguntas de pesquisa | 29 |
| Metodologia | 29 |
| CAPÍTULO 1 – MULHERES, QUILOMBOLAS E AGRICULTORAS: TRAJETIVIDADES | 35 |
| 1.1 OS SABERES E OS FAZERES QUILOMBOLAS | 36 |
| 1.2 AS MULHERES QUILOMBOLAS | 46 |
| 1.2.1 Um feminismo quilombola? | 52 |
| CAPÍTULO 2 – UM OLHAR ECONÔMICO DO FIDA SOBRE AS MULHERES AGRICULTORAS E QUILOMBOLAS | 64 |
| 2.1 O QUE É GÊNERO E INTERSECCIONALIDADE PARA O FIDA? | 68 |
| 2.2 O FIDA MONTA SEU PROJETO | 78 |
| 2.3 O FIDA AVALIA O SEMIÁRIDO | 79 |
| 2.4 REFLEXÕES PRELIMINARES SOBRE AS ABORDAGENS DO FIDA PARA GÊNERO, COMUNIDADES TRADICIONAIS E DESENVOLVIMENTO AGRÍCOLA | 88 |
| CAPÍTULO 3 – PASSADO, PRESENTE E FUTURO: VIVA O SEMIÁRIDO FEMININO E QUILOMBOLA | 90 |
| 3.1 “OS QUILOMBOLAS LÁ NO ALTO”: A HISTÓRIA DO MOVIMENTO QUILOMBOLA NO ESTADO DO PIAUÍ PELA COLETIVIDADE | 91 |
| 3.2 TERRITORIALIDADE E COLETIVIDADE: QUILOMBOLAS, GOVERNO E FIDA RECONSTRUINDO O VIVA O SEMIÁRIDO | 96 |
| 3.3 TRAJETIVIDADE: AS MULHERES QUILOMBOLAS NO PVSA | 105 |
| 3.3.1 No território, mulheres quilombolas cultivam, mulheres quilombolas registram .. | 108 |
| 3.4 QUEM COLHEU OS FRUTOS DO VIVA O SEMIÁRIDO? | 114 |
| 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS | 122 |
| REFERÊNCIAS | 131 |
| ANEXO 1 - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO | 141 |

APRESENTAÇÃO

Apresento, nesta parte preliminar do trabalho, e em primeira pessoa, motivos e acontecimentos de cunho pessoal que me levaram a escolher o tema desta pesquisa. Na verdade, acredito que os caminhos percorridos me levaram ao seu encontro, ao invés de uma mera escolha. As raízes da minha família estão fincadas em solo nordestino, nos estados do Ceará e do Piauí. Durante minha infância, escutei histórias sobre o cotidiano dos meus avós paternos, que permaneceram no Piauí até completarem uma idade avançada. Na família de minha mãe, a migração ocorreu muito mais cedo, quando meu avô e minha avó ainda eram jovens adultos e vieram compor a população de candangos. Algumas décadas mais tarde, seria meu pai quem se mudaria para uma Brasília já construída, mas ainda recente capital, em busca de melhores oportunidades. Sempre fascinada pelas histórias antigas, busco entender como era a vida deles – minhas avós, meus avôs e meu pai – em seus estados de origem, em uma realidade a mais de dois mil quilômetros de onde suas sementes germinaram e estão dando frutos até hoje.

Visitei meus avós paternos poucas vezes durante as férias, em Parnaíba, litoral do Piauí, cidade onde enfim se estabeleceram após criarem oito filhos nascidos entre os anos 1950 e 1960. Tenho poucas lembranças vívidas das viagens, a maioria delas recriadas pela imaginação a partir dos registros fotográficos nos álbuns de família e dos relatos orais do meu próprio avô e minha própria avó enquanto estiveram aqui, contando-me sobre a criação de bois, vacas e ovelhas e sobre os acontecimentos da rua, das comadres e compadres e da região.

Do lado materno, o cenário inicial é a cidade de Crateús, no sertão do Ceará, logo alterado pelo êxodo rural que impactou substancialmente as gerações futuras, história que se repete até os dias atuais, até mesmo no contexto desta pesquisa. A história de meus avós se assemelha àquela de muitos brasileiros que vieram para construir a capital no então “vazio” Planalto Central, durante o período desenvolvimentista do país sob o governo de Juscelino Kubitschek. Entre aspas mesmo, pois sabe-se que a região, inclusive onde hoje se localiza a Esplanada dos Ministérios, fazia parte do Quilombo Mesquita (ONG Transforme, 2021).

Meu avô veio pela primeira vez para a futura Brasília com 17 anos, mas o clima desértico (com um calor matutino semelhante àquele do semiárido cearense, porém com um intenso frio noturno até então desconhecido) o fez retornar para casa por um breve período. A necessidade do “progresso” e a oportunidade única que a cidade grande oferecia o trouxe de volta. Já na capital da esperança, casou-se com minha avó, também natural de Crateús, porém piauiense de coração – como ela mesma fala – após passar a infância e a adolescência no Piauí.

O que sempre me encantou nas histórias contadas pelos meus avós, tanto do lado paterno quanto materno, era compreender como aqueles acontecimentos eram interpretados pelas personagens dos relatos como individuais, porém estavam intimamente ligados com a História. Assim, sempre guardei e cultivei o sentimento de querer entender mais sobre as relações sociais, políticas, econômicas e de gênero que ali se cultivavam em um contexto mais amplo.

Ao ingressar na Universidade de Brasília para cursar Relações Internacionais na graduação, continuei estudando essas relações, porém a partir do olhar internacional. Na época, muito influenciada pelo fazer científico “neutro” e “imparcial”, assumi que as relações internacionais eram independentes das interpessoais e me dividi em duas: a acadêmica e a particular. Apenas nos semestres finais, quando cursei a disciplina de Análise das Relações Internacionais do Brasil e participei do projeto de extensão das Mulheres Acadêmicas em Relações Internacionais e Ativismo Social (MARIAS) que, enfim, enxerguei a indissociabilidade dessas duas “pessoas” que havia criado para mim mesma. Se somos influenciadas pelo nosso meio e atravessadas por fatores sociais, econômicos, culturais e políticos, não é diferente com as Relações Internacionais, enquanto disciplina, nem com as relações internacionais enquanto prática, especialmente quando vemos que elas são feitas também por indivíduos com valores, ideais, vieses, opiniões e culturas diferentes entre si.

Mergulhei no mundo dos estudos de gênero por várias frentes, porém com um direcionamento voltado à América Latina, com Lélia Gonzalez, mulher negra brasileira, e às teorias feitas por pessoas não hegemônicas, como bell hooks, mulher estadunidense negra. Em paralelo, meu percurso profissional me levou à cooperação internacional para o desenvolvimento. Esses dois universos, sem qualquer relação à primeira vista, foram ganhando um espaço bastante relevante nos meus questionamentos acadêmicos e pessoais. A oportunidade que me possibilitou dialogar com essa intersecção com os olhos bem abertos veio, felizmente, durante o mestrado.

Entrei no PPGDCSI com uma proposta de pesquisa cuja temática principal eram os estudos de gênero na cooperação internacional, porém com objetos de pesquisa, metodologia, e teorias muito diferentes desta dissertação. A pesquisa tomou novos rumos quando fiz a disciplina de Abordagens não hegemônicas: entre a epistemologia e a política, ministrada pelo professor wanderson flor do nascimento, mas construída em conjunto por todas as pessoas que a cursaram. Entrei em contato com novas cosmovisões, novas autoras e autores indígenas, quilombolas, africanos, com suas próprias visões sobre o mesmo mundo que habitamos. Ali eu tive certeza de que queria conhecer mais sobre essas interpretações e trilhar caminhos diferentes

para questionar o que até então eu tinha aprendido como a única maneira certa de viver e cooperar.

Nesse período, entrei em contato com duas obras de Itamar Vieira Júnior, escritor baiano que percorre violências e desafios reais da luta ao direito à terra pela população negra rural por meio da ficção. Ler *O Torto Arado* e *Salvar o Fogo* foram experiências que me despertaram de um estado de ignorância sobre histórias não escutadas de mulheres, de pessoas negras, de pessoas rurais e que eu jamais havia considerado como fontes legítimas de conhecimento acadêmico. Foi com esse ingênuo choque que dividi o mundo em dois: o ser pleno, constituído por natureza e organizado por ela; o ser humano “moderno”, que a enxerga como recurso descartável e obstáculo para o desenvolvimento. Ainda assim, queria entender mais sobre a ponte que liga esses dois universos, pois, embora diferentes, eles interagem entre si.

Portanto, o contato com essas referências e as novas experiências me levaram à escolha de trazer a cosmovisão quilombola para o centro desta pesquisa. Após muito ler e pesquisar, curioso perceber que as maiores evidências sobre essa ponte vieram à tona apenas quando realizei uma viagem de férias. Mal sabia que essa tal ponte era no sentido literal.

Em 2024, fui visitar uma parte da minha família que mora no Ceará, na região metropolitana de Fortaleza. Entre os passeios cotidianos que realizei ao lado da minha tia Sandra, mulher de muita força e engajada sempre com a política das coisas, visitei o espaço Raízes da Sabiaguaba, localizado no Complexo Ambiental e Gastronômico da Sabiaguaba, na divisa entre os municípios de Fortaleza e Eusébio. O Complexo é composto por três polos: Polo Gastronômico Tradicional, Polo Educação Ambiental e Ecoturismo e Polo Cultural Patrimônio da Natureza e Memória. Para chegar até o Complexo, atravessamos uma ponte sobre o rio Cocó, onde vimos famílias e amigos tomando banho e subindo as dunas. O que era para ser apenas um passeio de fim de tarde de domingo se tornou um grande motor para a pesquisa.

A região da Sabiaguaba é originalmente habitada por povos tradicionais, especialmente comunidades pesqueiras e marisqueiras, também com influência indígena. A história, as práticas, a cultura e a organização da população tradicional foi apresentada no Polo Cultural Patrimônio da Natureza e Memória, com a exposição Raízes da Sabiaguaba. Sabendo do meu grande interesse pela cultura local, minha tia me convidou para entrar e fomos descobrir o espaço juntas. Nessa experiência, tive dois momentos distintos que me abriram os olhos. A seguir, relato a visita em dois acontecimentos distintos, aqui apresentado como a rede de pesca e a “nativa”.

Entre os objetos expostos, utilizados pelos moradores da Sabiaguaba, estavam cestos para pescar peixes e mariscos, cabaças para guardar o mocororó, bebida tradicional indígena

feita a partir da fermentação do suco de caju e celebrada no Festival do Mocororó, porém uma coleção específica de materiais me deu um novo sentido para essa visita. Eram os objetos utilizados para confecção de rede de pesca: agulhas de tecer rede, uma tabuleta¹ e uma linha de *nylon*. Aqueles materiais eram extremamente familiares para mim, apesar de estar muito longe de casa. Alguns anos antes, meu pai, o piauiense nascido e crescido no litoral, havia passado semanas tecendo uma rede utilizando as mesmas técnicas e os mesmos materiais que ali estavam expostos como uma herança daqueles povos tradicionais. Lembro-me perfeitamente de me perguntar o porquê ter dedicado tanto tempo para fazer aquela rede ao invés de comprar uma. Ele me respondeu que aquele era o jeito que faziam em sua casa.

Essa rede pode ter significados diversos. Embora costurada por ele, só foi possível pelo compartilhamento dos conhecimentos pelas pessoas de seu convívio no passado e, portanto, carrega um valor muito maior do que o preço que essa rede poderia ter em uma loja. Assim também é o tipo de cooperação que será abordada nesta pesquisa, como uma rede costurada por várias pessoas, histórias, conhecimentos e cosmovisões.

Saindo da exposição, havia uma parede de relatos de moradores locais sobre o impacto da Ponte da Sabiaguaba em toda a sua vida, aquela mesma pela qual eu havia passado minutos antes. Três deles me chamaram muita atenção, transcritos a seguir: “A ponte prejudicou bastante o rio... O mangue foi arrancado – Joseane Nogueira de Sousa, 25 anos” (Complexo Gastronômico e Ambiental da Sabiaguaba, 2024). A partir dele, foi possível mapear os efeitos dessa construção:

“No tempo do meu pai era fartura de peixe muito, hoje a gente tá na escassez. O que é interessante é que a gente teve que se adaptar a uma nova modalidade de pesca, a um novo olhar. Teve uma briga entre o clima, a lua não tá conectada com a maré. Aí você tem a maré choca... geralmente o peixe não migra por conta das correntes marinhas fracas. Você olha e vê a marca da água... - Roniele Suiira” (Complexo Gastronômico e Ambiental da Sabiaguaba, 2024).

O último relato me chamou a atenção por conta da questão identitária e como ela ainda pode ser um pouco distante da realidade das pessoas que podem se autoidentificar como pertencentes a povos e comunidades tradicionais, como é o caso dos quilombos, mas também das marisqueiras e das comunidades ribeirinhas:

“Porque a gente já vai ajudando vendendo ostra e pegando siri. Eu não vivia só de barraca. Eu vivia também da pesca. Eu não vivia só de comércio, eu vivia de comércio e da pesca e **hoje eu me dou o nome de marisqueira, sou marisqueira**. Por que eu sou marisqueira? Porque eu tirava ostra, pescava... **quem vive do rio, quem vive da**

¹ A tabuleta é uma tábua pequena, aproximadamente do comprimento de uma mão, utilizada para medir o tamanho da malha da rede.

ostra se dá o nome de marisqueira, né? - Jocélia Nogueira de Barros, tenho 64 anos”
(Complexo Gastronômico e Ambiental da Sabiaguaba, 2024, grifo meu).

Para Jocélia, foi apenas ao entender que seu trabalho de viver do rio não era apenas uma atividade econômica, mas algo constituinte da sua identidade, que passou a se reconhecer como marisqueira. Após sair da exposição, compartilhei uma reflexão com minha tia sobre a contradição da existência da ponte e do espaço das Raízes enquanto um lugar de memória, pois não compensava o impacto ambiental, social e econômico causado às comunidades que ali habitam e dependem da pesca para viverem.

Quando já estávamos voltando para casa, minha tia quis entrar novamente no espaço para tirar uma foto de um modelo em miniatura de uma casa típica da região, sendo três paredes feitas com três materiais diferentes (palha, taipa e tijolo), para enviar à minha prima arquiteta. Após tirar as fotos, ela transmitiu meu comentário feito anteriormente a uma “nativa”² e guia turística do espaço, Maria (nome fictício). Ela prontamente concordou que aquela medida não reparava, de forma alguma, todos os impactos que a construção da ponte causou para a comunidade, principalmente pelo assoreamento decorrente da obra, e apenas beneficiava o interesse econômico dos grupos por trás da construção da ponte, finalizada em 2010. Ainda, ressaltou que era uma tentativa de apresentar a cultura indígena que influenciou o lugar, mas que a percepção atual da comunidade sobre essa ancestralidade era muito distante da noção de identidade que é compartilhada entre os habitantes. Ela nos disse que a ideia da comunidade sobre os povos indígenas é relegada à uma página do livro do passado da Sabiaguaba, apesar da centralidade dessa cultura para o seu modo de viver. Essa fala remete à reflexão sobre o lugar que é dado para as heranças de povos tradicionais, ainda que estejam presentes na vivência daquele lugar. Trazer os relatos e os objetos para o ambiente do museu traz uma falsa impressão de que esta história está “vencida” e já não faz parte do cotidiano dessas pessoas.

Maria nos contou brevemente sua história de vida, como segunda geração da família tentando oportunidades em Fortaleza, principalmente pelo estudo. Ela, enquanto professora em formação, destacou seu papel de exemplo para seus alunos e suas alunas sobre a importância de tentar alçar voos maiores. Maria se referia à prática comum de estudantes egressos do ensino médio e ingressantes no ensino técnico pela necessidade imediata de retorno econômico para ajudarem suas famílias. Ela também pontuou que educação é investimento a longo prazo.

² Algumas reflexões sobre o termo nativa: eu não o utilizo, pois, a meu ver, é carregado de um contexto pejorativo. Entretanto, as pessoas de comunidades tradicionais, aquelas nascidas na região se autoidentificavam como “nativas”. Por um lado, pode ter um sentido de apropriação de um termo antes relacionado a um contexto negativo. Por outro, essa população ainda pode estar enviesada pelos moldes racistas da sociedade e, portanto, não perceber o uso do termo com esse cunho negativo. Portanto, todas as vezes que esse termo aparece no texto, está acompanhado de aspas, para denotar essa reflexão.

Fomos conversando até a saída do Complexo, e ela nos disse que, na realidade, a iniciativa de construir um complexo que mantivesse os comerciantes locais e valorizasse o modo de vida da comunidade partiu de uma liderança comunitária, pois, segundo ela, “o governo do estado nunca faria isso”. Nos despedimos com um abraço e com a promessa de que retornaríamos um dia para conhecer os lençóis sabiaguabenses, formados pelas dunas que atravessavam a rua.

Essa experiência, além de trazer um enriquecimento pessoal, me permitiu pensar novas conexões para a pesquisa. A grande problemática da construção da ponte me fez refletir, novamente, sobre a relação desses povos com o “desenvolvimento”. Qual é o preço desse desenvolvimento? Quem paga por ele? O desenvolvimento precisa seguir o “jogo de soma zero”, ou seja, para que um ganhe o outro precisa perder? Esse “outro” está mais suscetível a ser um “não ser”, como veremos ao longo da dissertação.

Essa visita também me trouxe importantes reflexões sobre a centralidade de mulheres na organização social dos espaços, especialmente no que tange a comunidades tradicionais ou que carregam uma herança ancestral bastante forte. Pensar sobre os impactos diretos do desenvolvimento no cotidiano das pessoas provocou sentimentos mistos. Por um lado, pode trazer efetivamente melhorias para a vida de uma comunidade, proporcionar mais conectividade e facilidade de transporte, oferecer saneamento básico e reduzir doenças. Por outro lado, o primeiro pensamento que vem à tona reflete sobre o quanto esses problemas não foram criados por uma visão específica de desenvolvimento, sem atenção às noções que não se encaixam nesses moldes. Em seguida, percebi a importância de realizar intervenções pensando-as com a população da região, identificando as demandas e criando soluções, e não problemas, à manutenção dos costumes locais.

Não sou quilombola e não sou negra. Primeiramente, peço licença para mobilizar e retratar uma cosmovisão que não é aquela em que estou inserida, mas tenho o interesse em apresentar. A partir das suas próprias vozes e escritas, referenciando o conhecimento tradicional e a produção tradicional e científica de mulheres e homens quilombolas e reconhecendo a importância dessas pessoas na formulação e na sistematização desse conhecimento, busco demonstrar que existem potencialidades muito fortes para pensar e fazer cooperação internacional Norte-Sul por uma premissa não colonizada. Além de uma necessidade demandada pela profissão, enquanto profissional da área de cooperação internacional, fazê-lo por este meio foi uma maneira interessante e diariamente desafiadora de olhar com olhos que ainda lutam para enxergar sem a lente colonial e sem a mentalidade de que o Norte sempre trará os conhecimentos e os recursos e o Sul será eternamente grato e devedor.

INTRODUÇÃO

O mundo enfrenta uma crise civilizatória sem precedentes, cujas origens são seculares e remontam à criação de uma sociedade moderna e ocidental durante o período colonial e em detrimento dos territórios invadidos por povos europeus a partir do século XV. Os efeitos sociais, ambientais e econômicos são severos e sentidos por todas as populações, com maior impacto para algumas delas. O enfrentamento dessa crise precisa ser transversal e, como alternativa, é possível pensar em novos horizontes para se desenvolver (Svampa, 2018). Ultrapassando a dimensão individual, os grandes desafios comuns atuais causados por essa crise implicam redescobrir, pensar e repensar o papel da cooperação internacional (Campos; Torronteguy; Amorim, 2012). Nesse cenário, a América Latina se tornou um berço para possíveis alternativas, respostas e soluções aos problemas causados por um modelo de desenvolvimento insustentável propagado por atores que não vivem as realidades desses locais (Svampa, 2018).

Objetivo geral e objetivos específicos

Esta pesquisa tem por objetivo traçar confluências e transfluências de conhecimentos, saberes e cosmovisões locais e globais entre mulheres quilombolas e outros agentes da cooperação internacional no âmbito do projeto Viva o Semiárido (PVSA), realizado no Estado do Piauí entre 2013 e 2022 com financiamento do Fundo Internacional para o Desenvolvimento Agrícola (FIDA). O referido projeto resulta de um empréstimo de 33,7 milhões de dólares do Fundo ao Governo Estadual para “contribuir para redução dos níveis de pobreza e de extrema pobreza da população rural do semiárido piauiense, com foco na melhoria da renda agrícola e não agrícola, a ampliação das oportunidades de trabalho e a dotação de ativos produtivos das famílias rurais pobres da região” (FIDA, 2022, p.15). O PVSA deu prioridade para três grupos: mulheres, comunidades quilombolas e jovens.

Para alcançar o objetivo geral, foram traçados objetivos específicos, abordados ao longo de três capítulos, sendo eles:

1. Apresentar um referencial teórico baseado na cosmovisão quilombola e na interseccionalidade entre questões de raça e gênero baseado na vivência, saberes e conhecimentos de mulheres quilombolas;
2. Analisar historicamente as diferentes abordagens do desenvolvimento agrícola internacional em geral e do FIDA, em particular, para as questões de gênero e comunidades tradicionais, com especial atenção ao projeto Viva o Semiárido;

3. Traçar questões de trajetividade, coletividade e territorialidade, destacando, pelo olhar quilombola, confluências e transfluências presentes ao longo da execução do Projeto Viva o Semiárido.

Revisão de literatura

Segundo a Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (CONAQ, 2024), o quilombo é um termo que vem do idioma africano quimbundo e significa “sociedade formada por jovens guerreiros que pertenciam a grupos étnicos desenraizados de suas comunidades”. Em meio à sua diversidade, as populações quilombolas estão unidas pelo pertencimento com todos os elementos do ambiente, como as plantas e os animais, tornando-os compartilhantes (Bispo dos Santos, 2023). Um elemento fundamental da identidade quilombola é o território, constituindo a maneira singular de serem e estarem no mundo.

A importância do conhecimento quilombola para esta pesquisa também reflete a História deste grupo no processo de formação da sociedade brasileira e como ele é interpretado por ela. O primeiro e único mapeamento sobre a população quilombola feito pelo Estado brasileiro em mais de cinco séculos desde o início da colonização ocorreu somente em 2022, com o intuito de mapear dados sociodemográficos, espaciais e culturais que servirão de base para a construção de políticas públicas adaptadas à realidade quilombola.

Os resultados do Censo Demográfico 2022 (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE], 2023) apontam que 1,3 milhão de pessoas se autoidentificam³ como quilombolas em todo o país, residentes em 25 unidades federativas, totalizando 0,65% da população total. São 665,3 mil homens e 664,8 mil mulheres quilombolas (Agência IBGE, 2024). O Censo indica que 68,19% de toda a população quilombola do país está na região Nordeste (IBGE, 2023). No estado do Piauí, são 31.686 pessoas quilombolas, o que representa uma média maior do que a nacional (0,97%) (IBGE, 2023). Quanto à faixa etária, há uma maior quantidade de jovens nos territórios oficialmente delimitados, chegando a 52,6% no grupo até 29 anos (Agência IBGE, 2024). Por sua vez, apenas 11,9% dos quilombolas a partir dos 60 anos habitam esses territórios, grupo este que também é inferior (13%) à quantidade de idosos em todo o Brasil (15,8%) (Agência IBGE, 2024). Além de trazer dados sobre a população, o Censo

³ Para a autodeclaração, o IBGE realizou uma série de testes que poderiam recensear a maior quantidade de pessoas quilombolas. Um resultado interessante apontou para a compreensão de oposição entre pertencimento étnico e crença religiosa. Na oportunidade, quando recenseadores perguntavam se “de acordo com os costumes, tradições e crenças, você se considera quilombola?”, muitas pessoas respondiam negativamente, pois indicavam sua religião como fator identitário. Após um processo junto a diversas entidades, incluindo a Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (CONAQ), foi adotada, durante o Censo 2022, a seguinte pergunta, mais simplificada: você se considera quilombola? Essa adequação permitiu chegar ao resultado apresentado.

aponta para duas principais questões que circundam os quilombos brasileiros: afirmação da identidade e titulação de territórios.

Institucionalmente, a população quilombola apenas foi reconhecida como sujeita de direitos pela Constituição Federal de 1988, a partir da ótica do direito ao território: “Art. 68. Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos” (Brasil, 1988). Esse importante passo foi o início da noção de quilombolas como sujeitos de direitos, podendo reivindicar saúde, educação, alimentação, segurança e o próprio desenvolvimento. Entretanto, apenas 12,59% de toda a população quilombola habita territórios oficialmente delimitados, enquanto mais de um milhão está fora dessas áreas, sendo a maioria mulheres (IBGE, 2024). Segundo dados do Censo IBGE (2023), essa quantidade no estado do Piauí é bem maior do que a média nacional, alcançando os 26,5% em 14 territórios⁴, ao passo que apenas 1.785 pessoas residem naqueles que concluíram o processo de regularização fundiária. O processo de regularização dos territórios quilombolas pelo Estado brasileiro é bastante recente e aponta para uma série de reprodução de violências estruturais, iniciadas pela ausência de garantia do direito ao território pelo Estado e gerando consequências para o próprio reconhecimento identitário do grupo.

O debate sobre a terra orbita a identidade quilombola, oferecendo olhares aprofundados sobre a violência contra essa população. O processo de titulação dos territórios pelo Estado brasileiro ainda é bastante moroso, o que gera aumento da vulnerabilidade e dos assassinatos de quilombolas (CONAQ; Terra de Direitos, 2018). Os conflitos agrários no Brasil estão diretamente ligados com a estrutura fundiária consolidada nas bases racistas de exclusão ao acesso à terra pela população negra (CONAQ, Terra de Direitos, 2018). São também esses conflitos agrários, indissociáveis à violência sistemática contra quilombos e quilombolas, que se reproduzem em outras instâncias das relações sociais, como a violência contra mulheres.

Se o território é palco das lutas e debates sobre a permanência e testemunha do modo de vida coletivo e individual quilombola (Silva, 2022), nada mais justo do que identificar as dificuldades na garantia desse espaço a partir da perspectiva e das definições postas pelo agente regulador, o Estado brasileiro. Essa contextualização é importante para compreender as dificuldades às quais as populações quilombolas estão expostas. Muitas comunidades habitam territórios que possuem todas as características demandadas pelo Estado, porém o processo

⁴ Lagoas, Riacho dos Negros, Fazenda Nova, Sítio Velho, Morrinhos, Volta do Campo Grande, Vila São João/Cavalos, Mimbó, Macacos, Contente, Sumidouro, Tapuio, Olho d'Água dos Pires e Sabonete, segundo o IBGE (2023).

ainda não foi concluído para enfim garantir o direito ao território, o que as submete a um maior risco de violência. Os conflitos fundiários também são oriundos do que a CONAQ (2018, p.34) coloca como “deficiência estrutural do Estado” para garantia dos direitos nos territórios e para a população.

Na organização dos quilombos, as mulheres se reúnem em espaços diversos, políticos ou não, para desempenhar papéis fundamentais de proteção da natureza, cultivo de alimentos, preservação dos conhecimentos tradicionais, restauração de florestas, defesa do território e atuação na agroecologia, por exemplo (Observatório do Clima, 2021). Com o exercício da liderança, entretanto, elas estão expostas a maiores riscos de vida. Essa violência é agravada por uma junção de fatores que interagem entre si, como o gênero, a raça, a classe e a região dessas pessoas. Comumente, essa interação é denominada interseccionalidade, termo cunhado no contexto da luta das mulheres negras estadunidenses por direitos e abordado no Brasil por Lélia Gonzalez⁵. Na realidade das mulheres quilombolas, esse fenômeno é explicado por Elionice Sacramento (2019) por meio da “trajetividade”, isto é, os atravessamentos da história no modo de vida.

Elionice se identifica como mulher das águas, preta, pescadora, quilombola e mestra do saber, crescida no quilombo Conceição de Salinas, no Recôncavo Baiano. Sua trajetividade está intrinsecamente relacionada com sua linhagem materna. Na dissertação de mestrado elaborada no contexto do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília, Sacramento (2019) evidencia como processos institucionais e bastante violentos, como o colonialismo, o racismo e o patriarcado atravessaram todo o processo da sua história, de sua comunidade e de sua ancestralidade, especialmente sob a ótica da sua própria vivência. Portanto, a inclusão desses fatores na análise é incontornável para compreender como as relações de poder atravessam a realidade de mulheres quilombolas na sociedade brasileira, sendo a interseccionalidade uma lente possível para observar esses fatores.

As comunidades quilombolas são consideradas contracoloniais, isto é, o seu modo de vida, por essência, não é pautado em pilares coloniais. Bispo dos Santos (2015) denomina como contracolonizadores os povos que vieram da África e os povos originários das Américas, unidos pelo elo da resistência e da luta em defesa dos territórios, símbolos e modos de vida praticados nessas regiões. Entretanto, esses povos tiveram seus modos de vida alterados por padrões

⁵ Apesar de não utilizar o conceito de interseccionalidade, Lélia Gonzalez é reconhecida no feminismo negro como uma importante pensadora desta perspectiva, ao, por exemplo, dialogar a interação do racismo e do sexismo “à brasileira” como dupla opressão à mulher negra brasileira.

colonialistas e não se pode concebê-lo enquanto um grupo isolado e sem contato com a sociedade eurocristã, ocidental e capitalista.

A oralidade é um elemento central para a população quilombola, ao servir para o compartilhamento de crenças, histórias, culturas e conhecimentos. Como coloca Hampaté Bâ (2010), a tradição oral diz bastante sobre o ser humano e o lugar que ocupa no universo. Por outro lado, a produção escrita que sistematiza a cosmovisão, especialmente feita por quilombolas, ainda é bastante reduzida. A prioridade (e também um desafio) para construir e realizar a pesquisa, especialmente o referencial teórico sobre as comunidades quilombolas, foi encontrar materiais produzidos por elas mesmas. Aqui, aproveito para citar uma grande referência para esta pesquisa, Givânia da Silva (2022, p.36), que, ao analisar processo de organização de mulheres quilombolas na fundação, manutenção e defesa dos quilombos em coautoria com outras mulheres quilombolas, compreende que o processo de escrita da sua própria história quebra “não só o silêncio em relação às suas vidas e formas de enfrentar as opressões, mas (...) também as barreiras que existem entre a fala e a escrita, tendo como ponto de partida a sua existência e suas lutas”.

Givânia Maria da Silva participou ativamente da fundação da CONAQ, na década de 1990, e é uma grande defensora de direitos. Quilombola da comunidade Conceição das Crioulas, localizada no estado de Pernambuco, fez do seu território o centro da sua produção acadêmica, tanto no mestrado quanto no doutorado, ambos realizados na Universidade de Brasília, abordando questões educacionais e também a atuação de mulheres como instrumentos de luta. Na sua vida pública, teve passagens por instituições dedicadas à agenda quilombola e racial.

Também voltado à explicação do modo de vida quilombola, o conhecimento do mestre do saber Antônio Bispo dos Santos é imprescindível para compreender a cosmovisão e a organização dessas comunidades. Nêgo Bispo nasceu em 1959 no Povoado Papagaio, semiárido piauiense, e concluiu apenas o antigo primário. Tornou-se um dos maiores pensadores brasileiros, reconhecido por suas ideias e também pelo seu fazer, marcado pela ancestralidade e pela herança da luta quilombola. A escolha por utilizar Bispo como referência central da pesquisa reflete não apenas um reconhecimento de sua luta pelos direitos das comunidades quilombolas, mas devido ao seu trabalho de sistematização do modo de viver quilombola contra os moldes científicos eurocêntricos em uma “guerra de denominações”, que coloca em debate vários conceitos até então tidos como absolutos.

Previamente ao debate em si, exposto ao longo de todos os capítulos, cumpre destacar que ele é formado pela noção de diferença entre visões. Cada interpretação de mundo inclui um

comportamento humano consigo mesmo e com o mundo ao seu redor (Hampaté Bâ, 2010) e é precisamente esta relação que constitui as diferenças do que será abordado nesta pesquisa. De um lado, um universo construído com pilares coloniais, econômicos e capitalistas e que estrutura relações, instituições e políticas. Do outro lado, um universo contracolonial, em que as populações se organizam em bases diferentes a essas mencionadas. Entretanto, essas concepções de mundo não são alheias entre si, pois interagem e, portanto, é fundamental pensar e compreender o mundo pelas diferentes formas de ser, estar e viver (Gómez, 2023). Um ponto de partida é compreender que, atualmente, não existe uma natureza que não tenha sido modificada pela ação humana (Svampa, 2018). Resta entender, portanto, se esse “humano” se refere a todos os humanos ou àquele que se orienta pelo capitalismo e colonialismo e coloca os outros humanos como diferentes ou sequer como humanos.

Para isso, é importante estabelecer o que seria o “diferente”. Com o processo colonial, iniciado no século XIV com a invasão de homens europeus nos continentes americano e africano, se estabeleceu uma relação que anteriormente não existia, pois, esses indivíduos não tinham conhecimento de indivíduos que habitavam locais distintos. Essa relação se baseava na premissa da existência de uma humanidade esclarecida que deveria trazer uma humanidade obscurecida para a “luz”, isto é, a verdade única construída pelos brancos europeus (Krenak, 2019).

Influenciados pelos valores cristãos, esse grupo condenou os “outros” por não serem iguais e que, por sua vez, deveriam ser salvos (Bispo dos Santos, 2015). A forma mais eficaz de “salvar” os indígenas que já habitavam e coexistiam em Abya Yala⁶ e os africanos que viviam em seus reinos com menores chances de resistência era punindo e violentando. O resultado desse processo foi o genocídio desses povos e o extermínio de suas culturas e de seus conhecimentos, chamado também de epistemicídio. O poder colonial tenta, desde então, homogeneizar e validar apenas os saberes que lhe interessem (Rufino; Simas, 2018). Esse processo de relato da História contado pelo “único sujeito cognoscente válido” (Carneiro, 2005) influencia todas as esferas que compõem o mundo moderno, contribuindo para a internalização de crenças do mundo ocidental moderno nas maneiras de ser, pensar, agir e cooperar como a única forma “correta” de existir no mundo.

⁶ Abya Yala é o termo no idioma kuna para designar o continente americano. Abya significa “terra madura”, “mãe madura” e Yala significa “território” ou “terra”. Tem origem secular com os povos indígenas, e sua utilização ampla foi admitida no 1º Conselho Mundial de Povos Indígenas, em 1977, após sugestão do líder aymara Takir Mamani de não utilizar um nome estrangeiro para designar a própria identidade e as cidades, povos e continentes (Temas de Nuestra América, 2017).

Fazer ciência com a falsa percepção de ser único reflete e reforça pilares colonialistas e uma visão eurocentrada, em que a experiência social não é escrita por quem foi ou ainda é colonizado (Connell, 2012). Portanto, o “teorizar” também deve se afastar dos pressupostos teóricos do Norte Global, mas não necessariamente negar tudo o que é apresentado por eles, e sim apresentar uma interpretação sobre determinada situação desde uma lógica diferente, como os sistemas de conhecimento tradicional ou local enquanto “contextos para produção de um conhecimento que esteve originalmente fora do sistema euro-centrado” (Connell, 2012, p.11). A escolha por vasculhar esses encontros de mundos parte da urgência por mudanças no campo acadêmico para pensar o mundo por outras visões, como defende Silva (2022, p.340), em uma interpretação que se aproxima a essa apresentada por Connell:

“(...) é preciso (des)fazer e (re)fazer caminhos, escrever e (re)escrever narrativas, contar e (re)contar histórias e reconhecer essas vozes, personagens e espaços também como legítimos. Aceitar outras possibilidades e visões de mundo coexistindo e produzindo sentidos entre nós faz parte de novos jeitos de fazer e reconhecer os conhecimentos, sem negar o que já foi dito ou escrito, possibilitando outras perspectivas epistemológicas”.

O ponto central para a teorização a partir do Sul Global é compreender quem está falando, de onde e para onde, a fim de colocar um foco maior nas potencialidades do Sul em relação a si mesmo. Neste sentido, é importante refletir sobre dinâmicas de poderes desiguais estabelecidas pela criação de uma dicotomia, seja ela Norte x Sul, desenvolvido x em desenvolvimento, metrópole x colônia, branco x não branco, pobre x rico, entre outras, pautada essencialmente nas distintas violências criadas para a validação da dominação colonial (Rufino; Simas, 2018). Como destaca Connell (2012), a teoria social necessita de determinado grau de reificação para explicar a experiência social. Portanto, a experiência de *quem* está sendo reificada?

Para a realidade das mulheres quilombolas, ser colocada como “outro” é central para compreender sua vulnerabilidade frente à sociedade capitalista que busca “soluções” para seus “problemas”, porém também oferece novas interpretações que ultrapassam essas noções construídas por esta mesma sociedade que tenta salvá-las. A literatura sobre as lutas negras, especialmente aquela referente à formação dos quilombos no Brasil, pouco aborda a agência política dessas mulheres, embora seja a base dessa organização até os dias atuais (Silva, 2022). A hipótese levantada por Silva (2022) aponta para o apagamento dessas personagens evidenciando a intersecção, ou melhor, a trajetividade de raça e gênero. Assim, o olhar que se dá a essas mulheres nessa pesquisa busca compreender um duplo papel de vulnerabilizadas e de sujeitas pelo olhar interseccional.

Essa diferença é evidenciada principalmente na interpretação dessas cosmovisões sobre a relação entre ser humano e natureza. A cosmovisão eurocentrada, por exemplo, coloca esses dois seres em oposição. Nesse ponto, as diferentes interpretações sobre o direito ao território causam conflitos, muitas vezes políticos e econômicos, entre grupos que estão organizados em outra lógica de organização. Tal é o impacto e, ao mesmo tempo, a desconexão da interação eurocentrada com a natureza, que foi estabelecida uma nova era geológica, o Antropoceno⁷, a partir das mudanças humanas norteadas⁸ pela lógica capitalista e protagonizadas por países considerados desenvolvidos. Para Svampa (2018), o Antropoceno é, além de um conceito, um diagnóstico crítico sobre as alterações climáticas e ambientais e um questionamento às estratégias de desenvolvimento dominante e ao paradigma cultural da modernidade. Essa crítica se estende às relações entre sociedade e natureza e entre humano e não humano, norteadas pela modernidade ocidental (Svampa, 2018). Segundo a autora (2018, p.42), “o ser humano se converteu em uma força geológica de alcance global”. E, infelizmente, essa força é bastante negativa.

As contribuições do conceito de Antropoceno ultrapassam a barreira das ciências naturais, pois permitem pensar na relação direta entre a crise ambiental, sua origem antrópica e, conseqüentemente, seus efeitos nas desigualdades socioeconômicas, nos modelos de desenvolvimento e nas lógicas neocoloniais (Svampa, 2018). Entretanto, algumas experiências a partir do Sul Global podem suscitar novos caminhos para enfrentar essa crise, ao nos colocarmos como sujeitos e também enquanto humanidade que busca melhores condições de vida.

A motivação em produzir conhecimento sobre os temas aqui colocados parte também de uma crítica colocada por Givânia da Silva. Para ela (2021), a colonialidade ainda é bastante forte no fazer científico, pois o acesso e os resultados são aproveitados por uma elite branca e patriarcal. Não apenas ela, mas outras referências como Hampaté Bâ (2010, p.189) destacam a necessidade de considerar o conhecimento oral como tal, tão ou mais fidedigno quanto a escrita, ao retratar a palavra como exemplo da coesão de determinada sociedade e do retrato das pessoas que a compõem: “Toda a diferença entre a educação moderna e a tradição oral encontra-se aí.

⁷ O Antropoceno é caracterizado pela perda gradativa, porém acelerada, da estabilidade ambiental, causada essencialmente pela atuação humana (Viola; Basso, 2016). Para os autores (2016), a Revolução Industrial marcou o início dessa mudança, fortalecida entre a década de 1940 e o início do século XXI. Além do aumento vertiginoso dos gases de efeito estufa desde então, a perda da biodiversidade foi acelerada pelas mudanças do clima (Svampa, 2018). Vertentes voltadas ao marxismo e algumas interpretações latino-americanas sobre o Antropoceno que o associam diretamente com o desenvolvimento do capitalismo apontam para a existência de um “Capitaloceno”.

⁸ O uso de “nortear”, ao longo de toda a dissertação, faz alusão à influência do chamado Norte Global sobre práticas, instituições, termos, ou seja, o que envolve a cosmovisão ocidental moderna capitalista.

Aquilo que se aprende na escola ocidental, por mais útil que seja, nem sempre é vivido, enquanto o conhecimento herdado da tradição oral encarna-se na totalidade do ser”. Ainda, Silva (2022) suscita a necessidade de refletir sobre o papel da pesquisa científica em prol dos direitos das comunidades tradicionais, fomentar o debate atual sobre elas com respeito a seus saberes e participação nos debates, sem apropriações indevidas de tal conhecimento (Silva, 2022). A fim de retratar a realidade nacional, esta pesquisa utilizará “povos e comunidades tradicionais” para fazer referência a eles, mas apresentando também o termo utilizado pela instituição e suas limitações. As comunidades quilombolas integram o universo dos povos e comunidades tradicionais (PCT)⁹, definidas pelo Governo Federal da República Federativa do Brasil como:

“Grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição” (Brasil, 2007).

É no sentido de pesquisar e viver novas possibilidades e encontros entre cosmovisões que a cooperação internacional para o desenvolvimento foi identificada como uma área interessante e com bastante potencial, especialmente pelo contexto histórico que a coloca, à primeira vista, fortemente atrelada ao universo do desenvolvimento moderno e colonialista, sem aberturas evidentes para outras visões de mundo. Entretanto, o histórico da cooperação internacional aponta um debate entre as visões elitista de ciência e de socialização dela, acessível a todas as pessoas, sem discriminação de raça, classe social, país e gênero (Campos; Torronteguy; Amorim, 2012).

Após a Segunda Guerra Mundial, as nações consideradas vencedoras, lideradas pelos Estados Unidos, buscaram definir as bases de uma nova cooperação, que pudesse promover a paz e a segurança internacional. Com o discurso dos Quatro Pontos, feito pelo presidente estadunidense Harry Truman em 1949, foram defendidos os primeiros e novos eixos da cooperação internacional, além de dividir os países ocidentais em dois grupos: desenvolvidos e subdesenvolvidos (Rist, 2002). A problemática dessa divisão, entre tantas, é conceber o desenvolvimento nos moldes capitalistas e modernos como um processo linear e inevitável.

⁹ Além das comunidades quilombolas, outras 27 identidades são reconhecidas como pertencentes a povos e comunidades tradicionais pelo Decreto nº 8.750: povos indígenas, povos e comunidades de terreiro/povos e comunidades de matriz africana, povos ciganos, pescadores artesanais, extrativistas, extrativistas costeiros e marinhos, caiçaras, faxinalenses, benzedeiros, ilhéus, raizeiros, geraizeiros, caatingueiros, vazanteiros, veredeiros, apanhadores de flores sempre vivas, pantaneiros, morroquianos, povo pomerano, catadores de mangaba, quebradeiras de coco babaçu, retireiros do Araguaia, comunidades de fundos e fechos de pasto, ribeirinhos, cipozeiros, andirobeiros e caboclos.

Por motivos majoritariamente políticos e geopolíticos, foi criado um programa de transferência dos avanços científicos e industriais para as áreas “subdesenvolvidas” já nos primeiros anos da Guerra Fria, ajudando a consolidar a agenda de influência capitalista na cooperação. Simultaneamente, a institucionalização da prática ficou a cargo das organizações recém-criadas, cujo papel também foi estendido para defender interesses das potências emergentes. Neste contexto, a Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO) foi criada ainda em 1945, marcando igualmente o estabelecimento de uma agenda agrícola internacional e do combate à fome como estratégia geopolítica (Silva, 2014).

Assim, a pobreza e as desigualdades nos países do Sul Global, enquanto fatores de risco para aumento da fome, foram vistas como uma ameaça à ordem política. As soluções propostas pelos países desenvolvidos seriam a industrialização ou a modernização da área rural (Galán; Sanahuja, 1999). Entretanto, essas “receitas” costumam não ser adaptadas à realidade local, e sim pensadas para atender às demandas de países do Norte e à economia global que não foi construída em conjunto com os países à margem dos debates e tomadas de decisão internacionais, apesar dos esforços destes últimos para construir um programa de cooperação igualmente favorável à sua condição (United Nations [UN], 1975).

Em meio aos arranjos entre países do Norte e do Sul Global, já na virada para a década de 1970, a cooperação internacional para o desenvolvimento tomou um novo rumo: o combate à pobreza. Consequentemente, o setor agrícola se beneficiou de mais financiamentos para promover o desenvolvimento rural (Pereira, 2009). A resposta institucional veio com a criação do Fundo Internacional para o Desenvolvimento Agrícola (FIDA), resultado da Conferência Mundial de Alimentação de 1974, para financiar projetos de desenvolvimento da agricultura, inicialmente voltados para a produção de alimentos nas regiões prioritárias.

Problematização e justificativa

Foi somente após uma década marcada pelo neoliberalismo, com redução de investimentos e distanciamento da figura do Estado como elemento central, que as temáticas sociais ganharam bastante força. A comunidade internacional se voltou para a análise das questões sociais e passou a incluí-las como eixo transversal da cooperação internacional após a realização de conferências que abordaram as desigualdades socioeconômicas nos países e entre eles. Em termos práticos, os países cooperavam com vistas a solucionar lacunas de desenvolvimento global. A partir dos anos de 1990, a cooperação para o desenvolvimento agrícola compreendeu que os problemas de fome estavam diretamente atrelados com a pobreza (Silva, 2014). Historicamente, as populações que mais sofrem com a pobreza são aquelas que

foram colocadas em tal situação por fatores econômicos, notadamente, mas também entrelaçadas com questões ligadas à raça, gênero, região e idade.

Nas recentes décadas, o discurso do desenvolvimento ganhou diversas frentes e contestações, principalmente por parte dos países do Sul Global, que não se encontram no “caminho dourado” defendido pelos outros países que se encontram nesse estágio considerado avançado. Talvez devido ao funcionamento do sistema capitalista moderno demandar um lado explorado para que outros criem seus patamares avançados de desenvolvimento. Gradativamente, essas questões emergem como visões próprias de uma parcela do mundo que foi posta à margem de muitas discussões e principalmente de muitas ações para definir os rumos do mundo em prol de um desenvolvimento que seja efetivamente sustentável, por exemplo.

Perante a conscientização ampla da opressão contra diferentes grupos nas diversas dimensões da vida (Biroli, 2015) e no contexto das segunda e terceira onda do feminismo no Norte Global, entre 1960 e 1990, o significado de “gênero” foi analisado com base em perspectivas sociais. A metodologia baseada em gênero nas ciências sociais permitiu que não apenas a história de mulheres fosse nova, mas a história em si fosse explicada a partir de outras lentes, principalmente de classe, raça e gênero, cujas desigualdades refletem nas relações de poder (Scott, 1986). Apesar da definição de termo variar conforme o contexto analisado (Arora-Jonsson, 2014), seu objetivo é compreender a importância da diferença entre os papéis criados culturalmente e desempenhados pelos grupos sexualmente distintos nas sociedades e nos períodos históricos e como esses papéis ajudavam a manter ou alterar a ordem social (Scott, 1986).

Denota-se, portanto, que a inserção das questões de gênero na agenda da cooperação internacional é bastante recente. Quanto à agenda quilombola, sequer pode-se considerá-la como uma real parte das discussões atuais sobre a cooperação internacional. Logo, se faz necessária a produção de pesquisas para abordar e compreender a complexidade do assunto e as nuances dessas realidades que não são tidas como “naturais” desde o ponto de vista colonialista. Como toda área e campo de pesquisa, existem potências e fragilidades que devem ser identificadas e colocadas em diálogo com outras teorias, metodologias e perspectivas (Rufino; Simas, 2018) para repensar e aprimorar a ciência por trás delas.

Como ressaltam Ayllón (2006), um autor espanhol, e Tomesani (2017), uma autora brasileira, a literatura existente sobre a CID ainda é bastante eurocentrada, refletindo a visão e os valores das instituições do Norte Global e do sistema internacional de cooperação dominado por esses valores. Dentro das Relações Internacionais, os estudos sobre a cooperação internacional são repletos de embates sobre as escolas de pensamento e sobre as visões de

mundo (Campos; Torronteguy; Amorim, 2012). Portanto, o uso das epistemologias que vêm do Sul também possui o objetivo de reconhecer e dar visibilidade, inclusive acadêmica, a formas de ser que sequer são reconhecidas como uma existência válida, como as mulheres quilombolas, por lógicas violentas que o capitalismo e o colonialismo construíram (Gómez, 2023) e estão intrinsecamente imbricadas nos pilares formadores da nossa sociedade, como o racismo e o patriarcado.

Ao abordar a construção da Ferrovia Transnordestina, Gomes, De Sousa e Pereira (2015) identificam os fatores político-econômicos que circundam as obras financiadas e com o aval do Estado que procuram “levar o desenvolvimento” para o semiárido nordestino, em um cenário no qual as comunidades e povos tradicionais são considerados como obstáculos. Ao passar por diversos municípios piauienses e comunidades tradicionais do estado, dentre as quais quilombolas, esse “desenvolvimento” provoca violações de direitos humanos, atrelados a deslocamentos forçados, indenizações insuficientes, ausência de mitigação de impactos ambientais, além do enorme impacto às culturas e aos modos de viver dessas comunidades (Gomes; De Sousa; Pereira, 2015). Para os autores (2015), esse caso expressa a institucionalização da violência contra as comunidades quilombolas.

Perguntas de pesquisa

Diante do objetivo, esta pesquisa se orienta por duas perguntas de pesquisa:

1. *Como se deu o envolvimento e a participação de mulheres quilombolas no PVSA?*
2. *Quais reflexões essa participação gera no modo de pensar e fazer a cooperação internacional para o desenvolvimento (CID) agrícola e rural?*

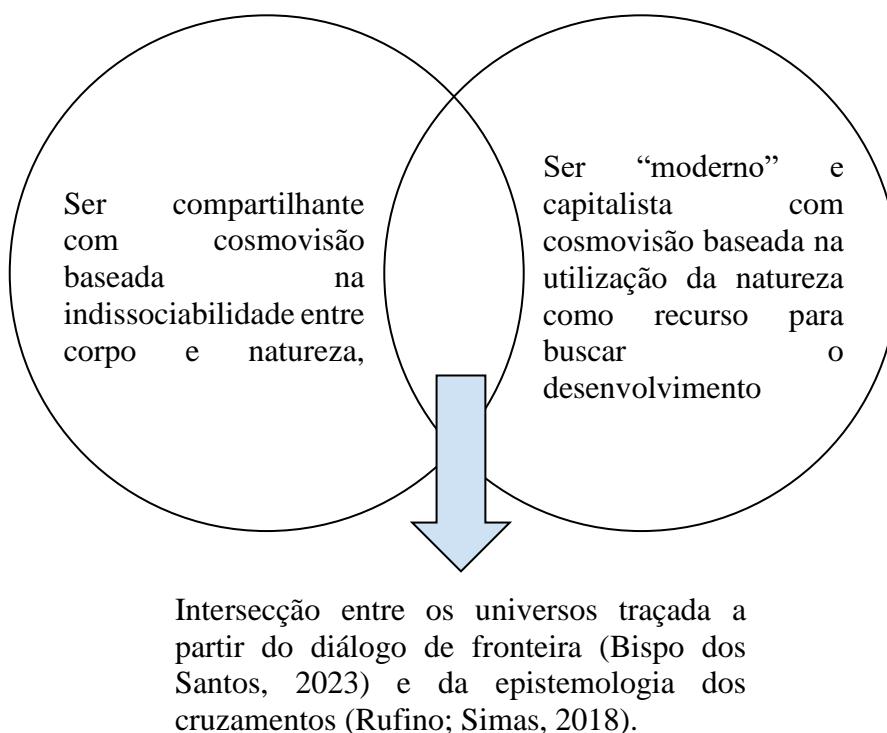
Metodologia

Esta pesquisa buscará estabelecer um **diálogo de fronteira** (Bispo dos Santos, 2023) que promova compartilhamento entre distintos olhares sobre o encontro dos universos explicados na figura abaixo. Além disso, utilizará a **epistemologia da encruzilhada**, explicada por Rufino e Simas (2018) a partir das frestas e do vazio que se encontram na tentativa de regulação das práticas colonizadas pelo colonialismo. O diálogo de fronteira é a promoção de encontros e a transgressão, sem negação ou oposição a outros conhecimentos, das bases do conhecimento ocidental (Rufino; Simas, 2018). Esses encontros ocorrem na encruzilhada, onde os caminhos se cruzam, podendo evidenciar perspectivas de mundo capazes de trazer soluções e inovações aos modos de ser dos indivíduos. Essa pedagogia teórico-metodológica busca se

livrar das heranças do racismo e do colonialismo imbuídos no modo ocidental de se fazer ciência (Rufino; Simas, 2018).

Para fins didáticos, a confluência entre esses universos é representada graficamente na Figura 1.

Figura 1 – Representação gráfica da metodologia a ser utilizada na pesquisa



Fonte: elaboração própria.

O exercício de pensamento fundamentado nessa confluência permitirá compreender a razão de alguns modelos de desenvolvimento, aparentemente bem elaborados, testados e com bons resultados, conforme explicitado acima na problematização, não serem satisfatoriamente aplicados em sociedades com culturas e características diferentes daquelas nas quais foram baseados. É necessário sempre considerar que as organizações, mesmo as internacionais, são estruturas de uma humanidade que funciona em moldes ainda bastante influenciados pelo pensamento ocidental, moderno e colonialista (Krenak, 2019). Levando em conta o argumento de Sueli Carneiro (2005) sobre o único sujeito cognoscente válido, é possível compreender que também se estabelece uma humanidade que não contempla todos os seres humanos.

Enquanto estava realizando a pesquisa, escutei um episódio do *podcast* Opará sobre as encruzilhadas dos saberes, em que três jovens negros, estudantes da Universidade de Brasília, falam sobre a “importância de repensar os conhecimentos a partir dos fundamentos ancestrais negros” desde suas experiências pessoais e acadêmicas (Opará, 2021). Nesta oportunidade,

Pedro Pereira, um dos convidados e músico profissional, arte educador e estudante do curso de Ciências Sociais pela UnB, falou sobre as reflexões sobre a alteridade, muito presentes ao longo deste trabalho:

“Esses autores, os clássicos, e essa distância do objeto de estudo, são eles mesmos [os autores] que estão bem localizados, geograficamente, estão bem localizados num sistema estrutural de conhecimento, uma estrutura de pensamento bem localizada, que é estruturada pelo próprio etnocentrismo. Então a gente vê que eles cobram da gente, mas eles não cobram deles mesmos. Se você for olhar todas essas obras, (...) eles vão ver o processo de modernização [que], quando comparado com outros contextos, eles vão falar [que são] mais complexos. E aí existe um grau evolutivo, um grau de inferiorização também dentro da ciência. Então, (...) a gente sempre tem que ter em mente pensando exatamente isso, porque eles estão localizados e eles querem dizer que não estão, quando, na verdade estão. Quando eles olham essa alteridade, eles estão percebendo quais são os problemas deles, e não os de quem eles estão olhando” (Opará, 2021).

Reconhecendo-me enquanto pesquisadora branca, destaco novamente as possíveis limitações no meu conhecimento acerca das comunidades quilombolas e seus modos de viver. Por outro lado, esta pesquisa está permitindo cruzar questões que não foram abordados por meio da cooperação internacional para o desenvolvimento. É uma grande responsabilidade trazer à tona todas essas reflexões, e espero poder fomentar novas perspectivas nos futuros leitores, pois elas certamente foram semeadas em mim.

Diante da importância da agricultura entre algumas comunidades quilombolas, majoritariamente localizadas no meio rural, e do histórico da agenda agrícola na cooperação internacional como promotor de redução de pobreza, estabeleceu-se esse ponto de encontro entre ambos universos. Para analisar o proposto e alcançar o objetivo, pretende-se realizar reflexões com base em um projeto de cooperação internacional para o desenvolvimento agrícola, escolhido segundo os seguintes critérios:

- Projeto de CID financiado por organização internacional e executado em um país do Sul Global;
- Objetivo principal de desenvolvimento agrícola e rural;
- Projeto com foco em populações quilombolas, especificamente mulheres;
- Projeto já finalizado e com documentos disponíveis (qualitativo e quantitativo) para consulta¹⁰.

A partir de tais critérios, identificou-se o Projeto Viva o Semiárido (PVSA), financiado pelo FIDA e implementado pelo Governo do Estado do Piauí, na região Nordeste do Brasil. O

¹⁰ A escolha por um projeto já finalizado se justifica pela falta de tempo hábil para realizar uma pesquisa de campo ou qualquer tipo de experiência local com a comunidade que possibilitasse um trabalho responsivo com as comunidades envolvidas.

projeto ocorreu durante o período de 2013 a 2022 em 89 municípios do estado a fim de reduzir os níveis de pobreza e de extrema pobreza das famílias rurais no semiárido piauiense, com foco na situação de mulheres, jovens e populações quilombolas (FIDA, 2022). A perspectiva do desenvolvimento rural, especialmente no Nordeste brasileiro, não pode ignorar a centralidade dos territórios quilombolas. Segundo o IBGE, 68,19% de toda a população quilombola do país habita a região. A idealização do projeto partiu da convergência dos interesses do FIDA e do Governo do Estado do Piauí, a partir da identificação de demandas prioritárias para o desenvolvimento agrícola e rural e para o desenvolvimento social, simultaneamente.

Quando a pesquisa foi enfim definida, em meados de 2023, os objetivos eram bastante ambiciosos. A ideia inicial era de ir às comunidades e escutá-las para melhor entender suas realidades e suas relações com o projeto. Sabemos também que os planos mudam e a vida se movimenta, como as águas do rio que correm, como o vento que traz tempestades e calmarias. Entre contratempos variados, resolvi utilizar os materiais já publicados sobre o projeto, mas compreendi que não teria como me inserir em uma comunidade no tempo hábil e com a responsabilidade necessária para realizar uma pesquisa que respeitasse tais comunidades e seu modo de viver.

Como pontuou Rose, uma das incríveis mulheres que tive a honra de conhecer durante a feitura desta pesquisa e cujas belas falas serão apresentadas no capítulo 3, “você trabalha com quilombola (...) indo pro quilombo”. Portanto, junto com os materiais escritos, que tentam colocar em palavras as experiências que os corpos diversos sentiram e viveram, escutei quem conhecia de perto o projeto, ainda que de longe, pela *internet*.

A metodologia de análise da informação coletada foi qualitativa, viabilizada por análise de conteúdo dos documentos oficiais do projeto, entre eles, *podcasts* com as mulheres quilombolas participantes do projeto, disponibilizados na página oficial do projeto na internet e na plataforma de *streaming* de áudio *Spotify*. Os *podcasts*, produzidos pela própria equipe do projeto, permitiram escutar as vozes das mulheres quilombolas que estavam na ponta, recebendo treinamentos e recursos e circulando conhecimentos.

Além disso, foram realizadas entrevistas com representantes das instituições participantes do projeto (FIDA, Governo do Estado do Piauí, Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Piauí, com roteiro elaborado a partir das lacunas identificadas na análise dos documentos já existentes do projeto. Esses passos permitem destacar a importância da voz delas sobre a sua própria experiência ao longo do projeto, dando espaço também para a história oral. A realização das entrevistas foi realizada mediante consentimento em termo assinado pelas participantes do projeto (Anexo 1).

As entrevistas foram realizadas em estrutura livre, com algumas intervenções para perguntar algo específico que me interessava na relação daquela determinada entrevistada com o projeto. De início, fiz uma fala explicando o projeto e quais eram os objetivos e perguntas de pesquisa, a fim de contextualizar a entrevista, mas deixando que as pessoas se manifestassem seguindo e respeitando sua linha de pensamento e seu ritmo. De encontros mais formais, com papéis bem divididos entre entrevistadora e entrevistada, até diálogos menos enquadrados, como uma conversa cotidiana, todas ocorreram em novembro de 2024 e foram gravadas e transcritas utilizando o aplicativo *Microsoft Teams*¹¹.

Para analisar as entrevistas, foram criadas três categorias analíticas, formuladas de acordo com o referencial teórico apresentado no capítulo 1: trajetividade, coletividade e território. Aqui, o objetivo não é avaliar os resultados do projeto, mas analisar as confluências e as transfluências entre a realidade das mulheres quilombolas e a visão do financiador e do Governo do Estado.

A análise das entrevistas foi iniciada ainda durante a realização delas. Enquanto as entrevistadas falavam, fui anotando inquietações, perguntas, questões mais relevantes, conexões e desconexões entre visões institucionais ou pessoais para abordar naquela entrevista ou no texto. Posteriormente, li as transcrições para analisar o conteúdo com calma e assisti às gravações para compreender o tom de determinadas falas. As palavras foram escritas e se emaranhando entre as diversas pessoas que estão aqui citadas. Em alguns casos, elas não estão identificadas por escolha delas próprias ou por avaliação minha da sensibilidade da informação.

Ao finalizar as entrevistas, enfim entendi o real motivo da pesquisa: começo, meio, começo, como disse Bispo. Tinha entendido a missão dela e quais são as contribuições que ela traz para o pensar e o fazer da cooperação internacional para o desenvolvimento a partir da experiência de mulheres quilombolas, apresentadas ao longo desta dissertação. Foram muitas confluências e transfluências de conhecimentos, saberes e cosmovisões, a começar por mim mesma. A participação das mulheres quilombolas no PVSA não foi o começo e não foi o fim. Dessa experiência, saíram frutos que, simultaneamente, são sementes para novos capítulos.

Com vistas a alcançar o objetivo proposto e responder às perguntas de pesquisa, esta dissertação está estruturada em três capítulos centrais, antes das considerações finais, que respondem aos objetivos específicos. O **primeiro capítulo** abordará a perspectiva da

¹¹ Um ponto interessante a destacar sobre a transcrição foi a dificuldade do *software* em transcrever corretamente a fala de algumas pessoas. Ao analisar essas limitações, percebi que se tratavam daquelas falas com sotaques nordestinos. Ao meu ver, acredito que isto está ligado ao treinamento das ferramentas a partir de sotaques considerados “neutros”, como aqueles vindos da região Sudeste, o que acaba ignorando as vastas musicalidades, expressões e fonéticas dentro da língua portuguesa falada no Brasil.

cosmovisão quilombola a partir da visão de Bispo dos Santos, Elionice Sacramento e demais mulheres quilombolas em cruzamento com dados sociais e demográficos sobre a população no Brasil, e fomentará o debate sobre interseccionalidade no contexto das mulheres quilombolas em suas comunidades e sua atuação fora delas. Esse debate será realizado a partir da apresentação do modo de vida quilombola, além de apresentar possibilidades acerca do feminismo nos quilombos, destacando o papel das mulheres quilombolas enquanto agentes centrais para a defesa de direitos e a responsabilidade de manter a herança ancestral viva.

O **segundo capítulo** se dedica a expor o histórico da transversalização de gênero no FIDA, desde sua criação até os dias atuais, obviamente, concentrando-se no período que antecede a idealização do projeto Viva o Semiárido. Essa contextualização é fundamental para compreender sobre quais bases, práticas e políticas o PVSA foi construído e quais foram os caminhos tomados para chegar aos resultados observados. Neste capítulo será apresentada a leitura do FIDA sobre os resultados do projeto, calculados pela própria instituição, focando no olhar aos grupos prioritários: mulheres e comunidades quilombolas e suas intersecções.

O **terceiro capítulo** se dedica à pesquisa de campo com vistas a aprofundar como algumas personagens viveram o projeto e analisam a abordagem do FIDA e do Governo nas atividades voltadas às mulheres quilombolas. A análise é feita a partir de informações que contextualizam as teorias e as práticas abordadas nos capítulos anteriores. Neste capítulo também serão apresentadas as análises dos *podcasts* e das entrevistas realizadas. Por fim, a dissertação é encerrada com as considerações finais sobre os temas abordados, relacionando as teorias apresentadas com a análise do projeto, além de sumarizar as respostas às perguntas de pesquisa, embora sejam apresentadas e abordadas nos capítulos que seguem.

CAPÍTULO 1

MULHERES, QUILOMBOLAS E AGRICULTORAS: TRAJETIVIDADES

Para compreender a realidade de mulheres quilombolas é necessário escutá-las, para que elas possam se apresentar e estabelecer em que termos querem ser conhecidas, mencionadas e entendidas. Essa necessidade é mencionada por Sacramento (2019), ao defender que mesmo os esforços teóricos da interseccionalidade, mobilizada por Lélia Gonzalez (2020 [1984]) e cunhada como termo por Kimberlé Crenshaw (1989), não contemplam a vivência de mulheres quilombolas, justamente pela realidade não ser a mesma. Givânia da Silva (2021) também provoca reflexões no debate sobre a condição e o lugar das mulheres quilombolas nas teorias feministas, pois sua forma de ser e estar é diferente daquela que baseia a luta feminista nas sociedades eurocentradas.

Tal reflexão é igualmente suscitada pelo Coletivo de Mulheres da CONAQ: “Em tempos de expansão da luta feminista, por que as mulheres quilombolas ainda são deixadas para trás?” (CONAQ; Terra de Direitos, 2018, p.101). São elas também que evidenciam que as reivindicações do feminismo branco, ao defender a luta por direitos por meio da inserção pública da mulher no mercado de trabalho, não são condizentes com a realidade e a demanda das mulheres quilombolas (CONAQ; Terra de Direitos, 2018). Para Akotirene (2018), tanto o feminismo branco quanto o movimento negro falham em contemplar as mulheres negras, respectivamente pela reprodução do racismo e do machismo.

O estabelecimento do conceito de interseccionalidade está inserido no contexto da vulnerabilidade de mulheres negras estadunidenses¹², que compreende que as discriminações racial, de classe e de gênero contra mulheres negras pobres não se referem a pessoas diferentes nem a eventos isolados, e sim a grupos sobrepostos (Crenshaw, 2011). No Brasil, a dupla opressão a mulheres negras já era explicada por Lélia González (2020 [1984]), evidenciando a relevância do contexto histórico colonial para a construção das imagens sobre esse grupo.

Cada vez mais latente é a necessidade de trazer à tona vivências que foram excluídas da narrativa social, reconhecendo a singularidade dos quilombos enquanto “projeto de partilha, de viver em comunidade, de construção do território enquanto coletivo”, como coloca Selma Dealdina (2021, p.26), mulher quilombola e ativista social. Portanto, a memória cultural

¹² Crenshaw é uma mulher negra estadunidense. Os antecedentes do uso do termo por ela (1989) remontam ao estatuto do Coletivo do Rio Combahee (*Combahee River Collective*, 1977, p.4, tradução minha), grupo de mulheres negras que evidenciaram que a: “política sexual sobre o patriarcado é perversa na vida de mulheres negras, assim como as políticas de classe e raça”. Assim, elas compreendiam que a separação entre raça, classe e sexo era difícil devido à experiência simultânea das opressões baseadas nesses fatores em suas vidas (1977).

ancestral pode ser revivida como artifício de valorização da história de luta não apenas das mulheres negras (Carneiro, 2011), mas das mulheres quilombolas enquanto atrizes diretas da História e da contemporaneidade. Assim, a proposta de Sacramento (2019, p.15-16) se centra no conceito de trajetividade enquanto:

“atravessamentos da história nos modos de vida de minha gente, que são marcados por experiências geracionais, culturais e religiosas, que por vezes se aproximam e por outras se distanciam, mas que têm um elemento em comum (...) em seus mais diversos tempos, espaços e movimentos”.

Sacramento (2019) evidencia como processos institucionais e bastante violentos, como o colonialismo, o racismo e o patriarcado atravessaram todo o processo da sua história, de sua comunidade e de sua ancestralidade, especialmente sob a ótica da sua própria vivência. Em termos práticos, essas questões são traduzidas nas problemáticas relativas ao território, ao meio ambiente, ao direito à propriedade e ao modelo de desenvolvimento (Silva, 2021). Para a educadora quilombola (2021, p.55):

“Levar em conta esses aspectos [os territórios, a cura, a relação com a sociobiodiversidade, a influência dos lugares, das regiões geográficas, dos biomas, a relação com a religião e aspectos culturais] ao considerar a perspectiva de gênero na realidade quilombola é relevante porque são os elementos somados que influenciam a construção de uma identidade racial e de gênero nos quilombos e acabam por ordenar bandeiras de lutas e estratégias de enfrentamento para determinadas questões (e porque não dizer para todas?)”.

As relações socioespaciais são estruturadas pelos marcadores de gênero, raça e classe (CONAQ; Terra de Direitos, 2018). Portanto, a inclusão desses fatores na análise é incontornável para conhecer a realidade de mulheres quilombolas na sociedade brasileira. Para tanto, o primeiro passo é dar espaço a interpretações de mundo e modos de vida que muito se diferem da lógica colonial e vista como “normal”. A organização social das comunidades quilombolas reflete as bases de uma cosmologia construída em torno do elemento comum da coletividade (Coletivo de Mulheres da CONAQ, 2021), como será explicado abaixo.

1.1 OS SABERES E OS FAZERES QUILOMBOLAS

O pertencimento à identidade quilombola perpassa diretamente a herança e o presente racista que estigmatiza o quilombo como um espaço subversivo e criminoso (Dias, 2021), além de negar a humanidade das pessoas que o compõem (Silva, 2022). Em um processo bastante lento e recente, quando comparado aos três séculos de escravidão no território nacional e suas nefastas consequências, a identidade quilombola tem sido reconstruída e ressignificada em

torno da territorialidade própria do coletivo e dos indivíduos (Dias, 2021). Essa relação é explicitada por Rita Segato (2021, p.92, grifo meu), que define o povo como:

“um coletivo que se percebe advindo de um passado comum e dirigindo-se a um futuro comum, é uma trama que não se dispensa conflitos de interesse e antagonismos de sensibilidade éticas e posições políticas, mas que compartilha uma história (...), sendo este **o sujeito vivo de uma história particular**”.

A falta de conhecimento sobre a população, o racismo institucional e a ausência de dados dos governos sobre esse grupo contribuem para a manutenção do estigma por trás do reconhecimento da identidade quilombola. Essa lacuna é fortalecida pela construção de uma lógica dominante e da noção do Outro a partir da História do único sujeito cognoscente válido, apresentado por Sueli Carneiro (2005, p.99) nas seguintes palavras: “o Ser constrói o Não-ser, subtraindo-lhe aquele conjunto de características definidoras do Ser pleno: autocontrole, cultura, desenvolvimento, progresso e civilização”. Rufino e Simas (2018, p.11) compartilham de tal visão, ao afirmarem que “o colonialismo se edificou em detrimento daquilo que foi produzido como sendo seu outro”. E, portanto, essas crenças internalizadas no modo de ser, agir, pensar e cooperar do mundo ocidental moderno são latentes, criando uma consciência coletiva de superioridade do ser hegemônico contra a inferioridade do indivíduo que sequer se encaixa no conceito do ser.

A pauta neocolonialista se baseia na suposta inferioridade do “Outro”, isto é, aquele que não vem de uma sociedade “desenvolvida” nos moldes capitalistas e coloniais, para oferecer a “salvação” em forma de modelos importados de desenvolvimento. Essas agendas com bases colonialistas desqualificam e matam outros saberes e existências (Rufino; Simas, 2018). Para Simas (2024, p.18), o racismo herdado do colonialismo toma diversas formas além da violência física, como a “desqualificação de crenças, danças, visões de mundo, formas de celebrar a vida, de enterrar os mortos, de educar as crianças”. Sueli Carneiro (2005) argumenta que a sociedade brasileira é articulada pelo dispositivo da racialidade/biopoder, constituído em um violento processo de genocídio e epistemicídio, que desqualifica o conhecimento de povos dominados e, simultaneamente, sua racionalidade, sua individualidade e sua coletividade (Carneiro, 2005). Essas dimensões subjugam a humanidade do “Outro” e, portanto, determinam relações de poder baseadas nas noções construídas de raça e gênero.

No âmbito da prática da cooperação internacional, Campos, Torronteguy e Amorim (2012, p.316, tradução minha) apresentam como o cruzamento entre cosmovisões distintas podem denotar confluências e transfluências:

“(…) o contato do ‘eu’ com o ‘outro’ é onde essas visões e valores, nem sempre conscientes ou inconscientes, se revelam e se desdobram em ação de caráter mais ou menos civilizador. Às vezes, o estranhamento do outro gera certo repúdio e leva a uma ação castradora e modeladora segundo padrões aceitáveis. Por outra parte, o estranhamento gera acolhimento, convivência e celebração da diversidade pela possibilidade de reflexão crítica e autocrítica. A cooperação internacional reflete, em essência, essas disputas e valores, constituindo-se neles e a partir deles construindo ou rompendo pontes entre nações”¹³.

Ailton Krenak (2019), desde a perspectiva indígena, compartilha da compreensão sobre uma existência que é colocada de lado, como uma “sub-humanidade” por uma visão de mundo que privilegia outras crenças. Para o autor (2019, p.14), é necessário fortalecer os conhecimentos ancestrais destes grupos por meio das narrativas, para que não percam sua identidade e sua própria vida, ao dizer que “se as pessoas não tiverem vínculos profundos com sua memória ancestral, com as referências que dão sustentação a uma identidade, vão ficar loucas neste mundo maluco que compartilhamos”. A coletividade no quilombo ultrapassa a dimensão da identificação fenotípica e étnica para abranger, sobretudo, “a organização política, econômica e social, a linguagem, a ancestralidade e aspectos culturais e religiosos” (Almeida, 2021, p.149).

Por outro lado, esses elementos são fortalecidos na identidade quilombola por meio da resistência ao reproduzir modos, costumes, práticas e compartilhar dessa maneira única. Para Abdias do Nascimento (2019), os quilombos não surgiram apenas no contexto da luta contra a escravidão, mas para religar ser humano e terra.

Sendo o território elemento fundamental para o pleno entendimento dessa identidade, cabe defini-lo a partir de tal importância. Assim, a definição de território utilizada nesta pesquisa é dada por Silva (2022, p.84), ao colocá-lo como:

“um agente ativo e político e o grande palco dos debates e lutas por emancipação, pela permanência nestes, da vida individual e coletiva, do viver-sentir-pensar-fazer de homens e mulheres que ali “habitam, resistem”, lutando por políticas públicas e por garantias de direitos. O território (...) pode ser encontrado e reencontrado, construído e reconstituído, afirmado e ressignificado a partir dos/nos espaços geográficos, nas águas, nos lugares sagrados, nas palmeiras de babaçu, na música, na dança, na literatura, nas universidades, nos espaços de representações, na escrita de si, nas memórias coletivas e individuais e nas oralidades, sobretudo, na diversidade, pluralidade, resguardando as suas complexidades inerentes as características dos grupos, seguimentos e organizações”.

¹³ No idioma original: “(…) el contacto del “yo” con el “otro” es donde estas visiones y valores, no siempre conscientes ni inconscientes, se revelan y desdobl原因 en acción de carácter más o menos civilizador. A veces, el extrañamiento del otro genera cierto repudio y lleva a una acción castradora y modeladora según padrones aceptables. Por otra parte, el extrañamiento genera acogimiento, convivencia y celebración de la diversidad por la posibilidad de reflexión crítica y autocrítica. La cooperación internacional refleja, en esencia, esas disputas y valores, constituyéndose en ellos y a partir de ellos construyendo o rompiendo puentes entre naciones”.

Para Antônio Bispo dos Santos (2015), pensador e ativista quilombola, os povos colonizadores persistem na lógica linear, impedindo que ressignifiquem aspectos negativos de sua cosmovisão e realizem o que o mestre do saber denomina “refluxo filosófico”, responsável pela elaboração de conceitos circulares. A cosmovisão diz respeito à visão de mundo que é estruturada a partir de pilares, crenças, valores e cultura próprios de uma sociedade, o que influencia fortemente o seu modo de viver. Dentro da cosmovisão quilombola, os conceitos circulares conferem uma dinâmica orgânica ao saber. Bispo (2015) faz uma distinção entre saberes orgânicos e sintéticos, sendo os primeiros a realidade, própria da cosmovisão quilombola, explicada a partir de conceitos como a biointeração, a confluência e o envolvimento, e os últimos as aparências da sociedade eurocristã capitalista.

Além da crítica teórica que se coloca contra o projeto da modernidade, o fazer prático de “Outros” é um caminho há muito ignorado pela teoria tida como clássica e tradicional. Entretanto, as outras visões contêm valiosas lições para repensar os ideais que movem a sociedade atual. A consolidação do maniqueísmo determinista influencia clivagens sociais, políticas, econômicas e de gênero em níveis complexos, alcançando a escala global. Assim, o discurso sobre o desenvolvimento também é construído sob uma diferenciação entre Norte ou Sul, desenvolvido ou em desenvolvimento, ricos ou pobres, isto é, a partir de um padrão dicotômico estipulado como normal, como regra e como caminho a seguir. Pensando no contexto da cosmovisão cristã monoteísta, expressada por Pedro Vaz de Caminha (1500) ao descrever a terra recém-invadida: “(...) o melhor fruto, que nela se pode fazer, me parece que será salvar esta gente”.

Quem não se encaixa nos indicadores econômicos criados para avaliar o “nível de desenvolvimento” e aqueles que não estruturam sua organização sociopolítica em torno do comércio e da economia precisam de “ajuda” para alcançar tais metas. A lógica linear impõe uma linha de chegada para aqueles que se encontram em um largo caminho para alcançá-la. Entretanto, a velocidade das mudanças e a lógica que estrutura a sociedade atual capitalista se articula para que esse caminho fique cada vez mais longo, e, portanto, a chegada nunca é alcançada, pois os “vencedores” continuam aumentando o percurso e estreitando o caminho.

Nesse sentido, Silva (2022) aponta que esse desenvolvimento está intrínseco ao processo de modernidade e, portanto, grupos atravessados por fatores de raça devem abdicar de seu território (enquanto elemento primordial da sua identidade e para a reprodução de seu modo de viver) para tanto. Os riscos dessa ideia de desenvolvimento são apresentados por Selma Dealdina (2021), a começar pelos possíveis impactos de projetos e de grandes obras nos direitos da população quilombola. A falta de contato com os povos tradicionais que habitam regiões

que serão atingidas no contexto de um projeto de desenvolvimento mina as condições de melhoras que essa ação poderia trazer. Os impactos de intervenções feitas de forma irresponsável não são apenas ambientais, mas ameaçam também social, cultural e economicamente a coesão do território quilombola e, portanto, a sua própria sobrevivência (CONAQ; Terra de Direitos, 2018).

Caso a intervenção despreparada em prol do “desenvolvimento” ameace, por exemplo, a oralidade como ferramenta principal de compartilhamento de conhecimentos entre as gerações, tem-se o risco alto desses costumes e saberes se perderem ao longo do tempo e aquele grupo ser permanentemente alterado sem poder retornar às práticas antigas. Semelhante fenômeno foi relatado por Hampaté Bâ (2010) como ruptura da transmissão, em que as gerações mais jovens da África tradicional foram retiradas de seus países para a Primeira Guerra Mundial no continente europeu no momento em que estariam se apropriando dos conhecimentos para reproduzi-los futuramente. Ao não retornarem às suas origens, por terem morrido ou decidido permanecer no estrangeiro, esses grupos perderam o contato com suas tradições, que por sua vez foram substituídas por concepções próprias do poder colonial.

O desenvolvimento pensado pela lógica colonialista e moderna também causa impactos ambientais, afetando principalmente e diretamente aquelas populações cujas identidades estão atreladas ao contato com o território e com a natureza, como as populações tradicionais. Svampa (2018) oferece um quadro de elementos comuns entre setores que estão atrelados a essa lógica de desenvolvimento: grande escala, ocupação intensiva do território, ampliação dos impactos ambientais e sociosanitários, além da predominância de grandes atores corporativos e da democracia de baixa intensidade. Por sua vez, governos desenvolvimentistas, sejam eles conservadores ou progressistas, que potencializam políticas em benefício desses setores, como o extrativismo, o agronegócio, a mineração e os empreendimentos imobiliários, têm responsabilidade na perpetuação dessas práticas (Svampa, 2018).

Em um contexto não tão recente, vários empreendimentos pensados para “desenvolver”, ligados principalmente ao setor de infraestrutura, porém sem atenção e sem integração das populações implicadas causaram impactos não apenas nos territórios quilombolas, mas também comprometendo o acesso a diversos outros direitos, como é a lista de alguns projetos levantados pela CONAQ e que colocam em risco a integridade dos territórios quilombolas e seus membros pertencentes (CONAQ; Terra de Direitos, 2018; Coletivo de Mulheres da CONAQ, 2021):

1. Instalação da base espacial de Alcântara, no Maranhão¹⁴;

¹⁴ Em 1983, o Estado brasileiro criou o Centro de Lançamento de Alcântara, no Maranhão, a fim de acompanhar, realizar testes e experimentos de veículos aeroespaciais. Construído em um território quilombola sem consulta

2. Duplicação da rodovia BR 135, no Maranhão, sem qualquer consulta às comunidades;
3. Construção de pequenas centrais hidrelétricas, em Goiás e no Paraná;
4. Construção de ferrovias e portos, no Piauí, no Pará e no Maranhão¹⁵;
5. Construção de usina nuclear, em Pernambuco;
6. Construção de empreendimentos imobiliários, no Goiás e no Distrito Federal.

Além disso, o *Global Atlas of Environmental Justice* (2024) traz um levantamento de casos de conflitos socioambientais em todo o mundo. O Brasil está entre os cinco primeiros países com maior número de casos levantados, totalizando 223, atrás apenas das denúncias nos Estados Unidos, na Índia, no México e na China (EJAtlas, 2024). Grande parte denuncia a violação de direitos contra comunidades tradicionais e indígenas, como é o caso da disputa de terras entre uma empresa fabricante de celulose e a população quilombola nos municípios de Aracruz, São Mateus e Conceição da Barra, no estado do Espírito Santo, desde a década de 1960 (EJAtlas, 2023b). Outro exemplo é a violação de direitos, a destruição ambiental e a expansão da fronteira agrícola pela pressão do mercado e do Estado na região do Matopiba¹⁶, ameaçando comunidades quilombolas (i.e. Baião e Cágados) e indígenas, entre outros povos tradicionais (EJAtlas, 2023a).

Tendo em vista a lacuna do devido processo para com essas populações nos projetos de desenvolvimento financiados internacionalmente, esta pesquisa se dedica a explicar o encontro entre esses grupos, por meio de seus saberes, mas também por meio de suas práticas. Além do mapeamento desses atores desde o início do diálogo, para construir de forma conjunta uma

prévia conforme demanda a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, o Centro provocou a desapropriação de terras, o reassentamento e a desestruturação de 152 comunidades quilombolas, além do impedimento da realização das atividades de subsistência dessas comunidades e do acesso aos cemitérios onde estavam enterrados seus ancestrais (CIDH, 2020). O Caso foi peticionado na Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) em 2001 e foi admitido em 2006. Apenas em 2020 a CIDH emitiu o Relatório de Mérito sobre o caso e, um ano e meio após, o submeteu à Corte IDH, onde aguarda julgamento acerca da responsabilidade internacional do Estado brasileiro na violação de direito à integridade pessoal, garantias judiciais, liberdade de expressão, liberdade de associação, proteção da família, propriedade, direitos políticos, igualdade perante a lei, proteção judicial e direitos econômicos, sociais e culturais contra essas comunidades (CIDH, 2022).

¹⁵ Outra situação de possível violação de direitos humanos contra populações quilombolas, neste caso envolvendo financiamento por empresas de capital externo (europeu), é bastante detalhada na seguinte matéria: MANSANI, Tainã. **O dano que ferrovia da Deutsche Bahn pode causar no Brasil**. Deutsche Welle, 16 jul. 2024. Disponível em: https://www.dw.com/pt-br/o-estrago-que-uma-ferrovia-da-deutsche-bahn-pode-causar-no-brasil/a-69349907?maca=bra-newsletter_br_Destaques-2362-xml-newsletter&at_medium=Newsletter&at_campaign=PT_BR%20-%20Destaques&at_dw_language=pt_BR&at_number=20240717&r=4736303831465821&lid=3033121&pm_ln=259461. Acesso em: 18 jul. 2024.

¹⁶ O Matopiba é uma região legalmente delimitada, que compreende os estados do Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia, inserida principalmente no Cerrado (Embrapa, 2024). Desde a segunda metade dos anos 1980, com a expansão agrícola no território brasileiro, atrelado ao processo global da Revolução Verde, áreas consideradas “subutilizadas” foram alvo da busca por alta produtividade de grãos, como soja e milho, pecuária extensiva e uso de tecnologias (Embrapa, 2024), embora as condições climáticas e do solo da região não sejam propensas para tal.

noção compartilhada sobre conceitos básicos, como o próprio desenvolvimento, é necessário garantir a participação efetiva nos projetos.

As potencialidades do conhecimento quilombola, especialmente pelas mãos e pelas falas das mulheres, são evidenciadas por Silva (2022, p.331):

“Reconhecer essas epistemologias e suas autorias é um posicionamento político, pois elas sobreviveram e continuam resistindo como uma forma de produção de conhecimentos e de manutenção das memórias e oralidades ancestrais. É o pensar a partir da circularidade. As tentativas de colocar os conhecimentos dos povos e comunidades tradicionais em lugares invisíveis ou mesmo não os reconhecerem como válidos são características da colonialidade do saber. É preciso discutir e indagar conceitos como modernidade, produção de conhecimentos, ciência, entre outros, que ainda parecem intactos e que, se assim continuarem, serão sempre as bases para sustentar as reservas de poder branco, masculino, heterossexual, cristão e de descendência europeia”.

Para estabelecer um relacionamento circular, orgânico e dinâmico entre perspectivas distintas sobre o mundo, o caminho possível é a construção de um diálogo de fronteira (Bispo dos Santos, 2023). Esse diálogo busca transgredir as bases do conhecimento ocidental (colonial e eurocentrado) sem colocá-lo em negação nem em oposição a outros conhecimentos (Rufino; Simas, 2018), e sim promover encontros. Os cruzamentos dos caminhos, baseados na síncope, são expostos por Rufino e Simas (2018) como perspectivas de mundo capazes de trazer soluções e inovações à normatização e à planificação contemporânea dos modos de ser dos indivíduos. A síncope significa um rompimento na constância, a abertura de um vazio preenchido quase imediatamente (Rufino; Simas, 2018). A seguir, são apresentados conceitos que destrincham a experiência quilombola a partir das vivências deste povo e apresentados por Antônio Bispo (2018; 2023) que podem ser mobilizados para compreender esses cruzamentos. Conforme colocam Rufino e Simas (2018, p.26), “não há saber socialmente tecido e compartilhado que não seja também um saber praticado”.

Como ponto de partida, é necessário compreender que a contracolonialidade é uma palavra trazida com o objetivo de enfraquecer o colonialismo, que denota a defesa de determinados povos em não o aceitar como seu modo de vida (Bispo dos Santos, 2023). Assim, a contracolonialidade é própria de sociedades que não foram colonizadas, como os quilombos e as aldeias indígenas. No caso dos primeiros, estes se estruturaram justamente como uma fuga do colonial. Rufino e Simas (2018) compreendem a “reconstrução dos cacos” como parte do processo de cura dos traumas gerados pelo colonialismo e de resgate das memórias apagadas e das pertenças roubadas por ele. Assim, pretende-se traçar um possível diálogo entre os quilombos, orientados pela cosmovisão própria e contracolonial, com a cosmovisão cristã monoteísta.

Como colocam nascimento e Rufino (2023, p.327), a diferença pode promover a expansão e a vitalização, ao contrário da “mortificação cosmo-fóbica que des-envolve os humanos da natureza”. Enquanto essa cosmovisão colonial opõe vida e morte, a ancestralidade e o encantamento dobram a morte (Rufino; Simas, 2018). Ao estruturar o pensamento quilombola, Bispo (2023) destaca a importância de travar uma “guerra de denominações” para enfraquecer e contrariar os conceitos coloniais. Nessa estratégia foram construídos conceitos centrais: o envolvimento, a confluência, a transfluência e a biointeração, que são explicados a seguir com exemplos práticos da vivência das comunidades.

O “desenvolvimento” para a cosmovisão quilombola passa necessariamente pela compreensão da indivisibilidade entre ser humano e natureza, compreendendo que o afastamento dessa relação também separa as possibilidades de envolvimento. O envolvimento é um conceito apresentado por Bispo dos Santos (2023) para enfraquecer o conceito de desenvolvimento, sendo este responsável pela desconexão e pela cosmo-fobia. Uma reflexão bastante interessante sobre a cosmo-fobia é sumarizada por Bispo dos Santos (2023, p.46) na seguinte frase: “Os humanos têm medo de si. Isto é cosmo-fobia”. O que se busca reafirmar é a necessidade da sociedade se afastar do que sempre foi, criando artifícios e justificativas para construir prédios, rodovias e foguetes projetados para encontrar novos lares para uma população que, gradativamente, destrói o planeta em nome de um desenvolvimento que em nada se aproxima da essência humana. Um exemplo disso são os projetos de desenvolvimento implementados em territórios quilombolas sem consulta livre, prévia e informada¹⁷, com a justificativa de que os povos quilombolas atrapalham o progresso (Dealdina, 2021).

Esse processo é explicado pelo conceito de transfluência. A transfluência consiste na “lei que rege as relações de transformação dos elementos da natureza” (Bispo, 2015, p.89), evidencia a mistura daquilo que não conversa e que não pode regenerar e integrar o pensamento monista eurocristão. Um exemplo de transfluência é a criação do conceito de desenvolvimento sustentável, concebido no contexto de uma “tentativa de aproximação de pensamentos, conceitos e valores” (Bispo, 2015, p.96), porém que não funcionam na prática pelos grandes conflitos que emergem desses pensamentos. É nesse sentido que é possível estabelecer um diálogo de fronteira com a guerra de denominações.

¹⁷ O artigo 6º da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, que trata sobre povos indígenas e outros povos tradicionais, estabelece que os governos devem consultar os povos interessados, criar meios para que essa participação ocorra de forma livre e estabelecer meios para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas próprias desses povos (OIT, 1989). A Convenção também reconhece a importante contribuição desses povos para a cooperação internacional.

A transfluência também é percebida nas diferentes interpretações sobre o *valor* do território e da terra. Se, por um lado, a cosmovisão quilombola imprime uma importância à terra devido aos costumes ali praticados, a cosmovisão eurocentrada a realiza a partir da análise da produtividade e do lucro daquela terra (Bispo dos Santos, 2015). Como é possível mudar esse pensamento e essas ações destrutivas? Uma possibilidade é apresentada pela confluência.

A confluência é “a lei que rege a relação de convivência entres os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo que se junta se mistura, ou seja, nada é igual” (Bispo dos Santos, 2015, p.89). É a energia responsável por mover o mundo em direção ao compartilhamento e ajuda a compreender a fluidez cíclica da vida. Utilizando-se de situações da natureza para explicar as relações humanas, que não deixam de integrar a natureza, Bispo (2023, p.15) explica que “um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente confluencia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gente rende”. Como fazer a cooperação internacional “render” a partir da experiência cotidiana das comunidades quilombolas?

Em primeiro lugar, é importante localizar a crítica sobre o desenvolvimento enquanto teoria e prática. A chegada do desenvolvimento, nos moldes colonialistas, pode ser também a origem de problemas sociais e econômicos em comunidades que não viviam essa realidade, as sociedades contracoloniais (Bispo dos Santos, 2023). A comercialização daquilo que vem da natureza, como os próprios alimentos, por exemplo, é vista por Nêgo Bispo (2023) como puro colonialismo. Assim, ganham valor vidas específicas, úteis à lógica comercial, como é o caso do ser humano, do gado e dos animais domésticos, em detrimento de animais silvestres e alimentos não tão comuns à atual alimentação humana (Bispo dos Santos, 2023).

A cosmologia quilombola implica na compreensão de que “tudo o que nasceu por conta da natureza é de todo mundo” (Bispo dos Santos, 2023, p.94). É nesse questionamento que se encontra a biointeração, que faz frente direta ao conceito de desenvolvimento sustentável pela visão capitalista-moderna e toda a estrutura em torno das relações de trabalho. Nêgo Bispo (2015, p.82; 84-85, grifo meu) opta por conceituar a partir da prática e, logo, exemplifica as relações sociais por meio do relato de duas organizações próprias dos quilombos e dos povos indígenas, a pescaria e a farinhada:

“Independente da atividade desempenhada por cada um, no final todas as pessoas levavam peixes para casa e a medida era o que desse para cada família comer até a próxima pescaria. Seguindo a orientação das mestras e mestres, **ninguém podia pescar para acumular, pois melhor lugar de guardar os peixes é nos rios, onde eles continuam crescendo e se reproduzindo. (...) segundo nossas mestras e mestres, a mandioca nós podíamos acumular, mas o melhor lugar de guardar a mandioca é na terra.** Ao contrário da fadiga maldita à qual Adão foi condenado pelo

Deus bíblico, aqui se vivencia a comunhão prazerosa da biointeração. (...) como tudo que fazemos é produto da energia orgânica, esse produto deve ser reintegrado a essa mesma energia”.

Ao contrário das relações trabalhistas e processo produtivo moderno, estruturado em torno do mercado, com funções desempenhadas por indivíduos que desconhecem o processo integral da matéria-prima até a comercialização, a biointeração proporciona um processo coeso, naturalmente coreografado, em que todas as pessoas envolvidas estão cientes das etapas para produzir e usufruem comunitariamente dos produtos resultantes de sua cooperação. A compreensão plena de que nós precisamos de outros aluguéns, sejam pessoas ou animais, torna a vida muito mais compartilhante (Bispo dos Santos, 2023, p.84): “O boi não precisa trabalhar para comer, é você quem precisa do boi, então peça por favor em vez de gritar para obrigá-lo! O boi pode fazer ou não, mas insista e argumente sem ser violento”.

Outro elemento central é a ausência da acumulação da mesma maneira em que o capitalismo foi instituído. Essa noção é possível pois a biointeração garante a compreensão de que o humano integra a natureza e vice-versa. Assim, se desconstrói toda a lógica de produção, acumulação e lucro, pois os alimentos cultivados e os animais caçados e pescados são em quantidade suficiente para a necessidade daquele momento, enquanto esse excedente estaria estocado, na realidade, no lugar de pertença desses elementos, como a própria terra.

Colocando a biointeração em perspectiva comparada com o desenvolvimento sustentável, Antônio Bispo (2015) evidencia que a problemática que norteia o desenvolvimento, ainda que pela roupagem “ambientalmente correta”, está na sintetização aparentemente inevitável e inquestionável do orgânico. Isso quer dizer que se buscam soluções paliativas para um problema que, na realidade, está na base do pensamento colonizador da relação ser humano-natureza. Ao enxergar os elementos como recursos, a lógica capitalista não compreende o real problema. Por sua vez, biointeragir com os elementos, como descrito acima, garante que o ciclo extrair – utilizar – reeditar ocorra de maneira harmônica, pois não há alteração da natureza do elemento, como ocorre na lógica dos 3R (reduzir, reutilizar e reciclar) (Bispo dos Santos, 2015). Portanto, a biointeração se opõe ao desenvolvimento sustentável enquanto “processo expropriatório do desenvolvimento colonizador” (Bispo dos Santos, 2015, p.100).

Com todos esses conceitos, percebe-se um elemento que os une: o território. A perspectiva do território para as populações quilombolas é, além de uma questão identitária, uma demanda política e concreta. A posse de um território garante o acesso a outros muitos direitos, desde a seara social, econômica e mesmo ambiental (Coletivo de Mulheres da CONAQ, 2021). Na contramão, a insegurança jurídica em torno desse espaço gera conflitos

com pessoas que nunca o possuíram (Dealdina, 2021), porém que se imbuem de um sentimento de conquista e lucro, totalmente inserido no contexto mais amplo do pensamento colonialista. No contexto da luta quilombola, é importante que ela compreende, necessariamente, mulheres e homens, sem distinção (Silva, 2022). No entanto, como o foco desta pesquisa são as mulheres quilombolas, será exposto o papel ativo e relevante delas na luta pelos direitos, em prol do território, em defesa de suas identidades e contra essas violências.

1.2 AS MULHERES QUILOMBOLAS

Embora unidos por uma cosmovisão, os quilombos devem ser interpretados em sua diversidade. Essa diversidade pode ser compreendida pelas diferentes formas de ser e de modos de vida entre um quilombo e outro, mas também no contexto de um mesmo quilombo. As intersecções de gênero nos quilombos são o centro desta pesquisa e, portanto, as sujeitas são as mulheres quilombolas. Os dados trazidos pelo Censo Demográfico do IBGE (2022) apontam que a população quilombola é igualmente dividida entre mulheres e homens. Em um recorte por idade, tem-se que os homens são maioria até os 24 anos e, a partir dos 30 anos, há maior prevalência de mulheres (Agência IBGE, 2024). Essa diminuição na população masculina pode estar atrelada à sua sobremortalidade por motivos ainda não evidentes, mas que podem estar relacionados ao pertencimento étnico (Agência IBGE, 2024).

Atrizes centrais para a permanência do saber e do fazer quilombola e forças motrizes da sustentação, proteção e desenvolvimento da coletividade nos quilombos e fora deles (Coletivo de Mulheres da CONAQ, 2021), elas estão à frente da luta política por direitos fundamentais, como educação, habitação, saúde e saneamento, e da resistência pelo território, pela manutenção das tradições e da cultura, pelo cuidado, pelo cultivo e pela preservação ambiental (Dealdina, 2021; Silva, 2022). Por essa atuação passada e presente, ativa e política, Silva (2022) defende o quilombo como uma invenção negra e feminina.

Ao abordar a tradição oral na História africana, Hampaté Bâ (2010, p.185) afirma que “os ofícios artesanais tradicionais são os grandes vetores da tradição oral”. Com as devidas particularidades, o papel executado pelas mulheres quilombolas passa pela mesma noção. A oralidade, ferramenta singular na transmissão de conhecimentos, de histórias, de práticas e da cultura, sai da boca dessas personagens para que as próximas gerações aprendam como viver do mesmo modo. Espiritual e material se encontram na tradição oral, que por sua vez é a religião, o conhecimento, a ciência, a arte, a diversão e a história (Hampaté Bâ, 2010). O autor

(2010) destaca que esse contraponto à ciência cartesiana resgata o pensamento de que a escrita nasce a partir da oralidade e não são necessariamente rivais.

Esse compartilhamento é fundamental para a manutenção do senso de pertencimento à comunidade, especialmente porque o saber vem da prática e vice-versa: “O cotidiano como campo inventivo revela uma infinita trama de saberes que são expressos nos corpos das práticas e dos praticantes. A fala denota circularidade e manifesta uma força geradora de movimento e, portanto, “tudo é fala que ganhou corpo e forma” (Hampaté Bâ, 2010, p.173). É neste preciso contexto que a oralidade se estrutura como um eixo orientador do modo de vida quilombola. Assim, “as práticas cotidianas emergem como formas de saber-fazer” (Rufino; Simas, 2018, p.26). As gerações avós são responsáveis por demonstrar o conhecimento às gerações netas, por exemplo, por meio da fala, da prática e, ao juntar ambas, do viver com base naquilo que se transmitiu oralmente. Segundo Silva (2022, p.338), “o território é a base do fazer político das mulheres quilombolas”.

Em meio às modernas alterações do espaço rural, bagunçado pelas monoculturas, latifúndios e conflitos agrários entre elites e produtores de pequena escala, o trabalho de mulheres quilombolas é fator essencial para a preservação da solidariedade, da família e da cultura ancestral das comunidades (Tubaldini; Diniz, 2011). São elas, por exemplo, quem lideram o semear das sementes por meio da sabedoria cosmológica que deixa a terra a cargo da seleção da germinação, sem utilizar agrotóxicos ou venenos (Bispo dos Santos, 2023). A defesa do território é a defesa de seus corpos, que guardam não apenas suas experiências pessoais, mas trazem consigo a ancestralidade, o conhecimento, as culturas e as práticas, mas também as lutas e os desafios. Elionice Sacramento (2019, p.18) ressalta essa indivisibilidade entre corpo e território, ao pontuar que “não existe possibilidade de vida para nós no conjunto do que somos sem os elementos que compõem nossa identidade”. Afinal, a morte para a ancestralidade se torna real apenas quando há esquecimento (Rufino; Simas, 2018) e essas mulheres vivem, constante e diariamente, promovendo a continuidade da memória, do fazer e do saber adquirida das gerações que foram traficadas do continente africano e posteriormente instituíram os quilombos.

É pela dialética entre consciência e memória que Lélia Gonzalez (2020 [1984]) explica como este lugar ocupado por mulheres negras é considerado como o “não saber que conhece”, isto é, o conhecimento delas é tido como ficção e não como sua versão da história que até então foi contada por outros. Ambas as noções auxiliam a compreender o papel das mulheres quilombolas e a falta de reconhecimento de seu conhecimento como tal:

“Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. Consciência exclui o que memória inclui” (Gonzalez, 2020 [1984], p.70).

O que elas sabem deve ser esquecido e ocultado, em uma tentativa de “neutralização” (Gonzalez, 2020 [1984]), que, na realidade, é apenas a validação hegemônica da ação e da retórica. O reconhecimento da trajetividade na vida das mulheres quilombolas é peça chave para reconhecê-las simultaneamente como mulheres, como quilombolas e como lideranças políticas. Se os atravessamentos nos seus modos de vida podem lhe oferecer maior vulnerabilidade, a maneira como elas lidam, ao defender o seu território e os seus direitos, deve ser igualmente considerada na análise.

Givânia da Silva (2021) destaca que existem diversas ruralidades no meio rural e, portanto, estabelecer um diálogo não apenas na dicotomia entre urbano e rural, mas ampliando as visões sobre este universo plural, é uma estratégia que permite fugir do relato a partir de teorias únicas e da objetificação do Outro. A negação da humanidade para um grupo como as mulheres quilombolas e para comunidades tradicionais em geral é utilizada como instrumento para permitir a exploração da natureza como bem que alimenta o capital moderno colonial (Silva, 2022).

O descolamento com a terra é, agora, parte constituinte da humanidade ocidental e capitalista, e os grupos que tentam manter essa conexão são justamente aquelas que necessitam dessa relação para existir. No caso das mulheres quilombolas, elas desempenham um papel fundamental na proteção da natureza e seus impactos indiretos, passando pela preservação dos conhecimentos tradicionais, restauração de florestas, defesa do território e atuação na agroecologia, por exemplo (Observatório do Clima, 2021). Esse papel pode ser desempenhado em diversos espaços organizados politicamente, como grupos, associações, organizações, encontros, reuniões, até lugares estruturados em torno das atividades exercidas por elas em áreas da saúde, educação, artesanato e agricultura (Silva, 2022).

No entanto, são também esses grupos que foram colocados à margem da noção de humanidade devido a sua relação orgânica com a natureza (Krenak, 2019). É natural pensar que essa relação não é ao acaso. Analisando ainda a situação das mulheres quilombolas, é importante ressaltar como elas podem estar sujeitas a efeitos mais severos da mudança do clima, por exemplo. Esses efeitos podem, por exemplo, prejudicar o plantio de sementes crioulas, ameaçando a sua própria existência enquanto alimento, patrimônio cultural e conhecimento tradicional dos quilombos (Almeida, 2021). Os impactos climáticos podem atingir não apenas

seus cultivos, mas também podem ameaçar a permanência delas no seu território (Observatório do Clima, 2021).

Historicamente, as lideranças femininas nos quilombos são bastante fortes e presentes, embora invisibilizadas, desde Dandara dos Palmares no século XVII e Tereza de Benguela no século XVIII até a própria mulheres que se articulam politicamente em prol da luta quilombola, como Selma Dealdina, Givânia da Silva e todas aquelas que compõem o Coletivo de Mulheres da CONAQ e aquelas que se organizam e defendem seus territórios. Além disso, as mulheres quilombolas das novas gerações possuem mais acesso a outras funções para além do território. Elas atuam no espaço geográfico do território enquanto principal arena, mas a luta por direitos conferiu a possibilidade a essas mulheres de buscarem graus formais de educação, como o ensino superior, e de ocuparem funções políticas e sociais (Dealdina, 2021). E, justamente, a presença dessas mulheres nesses espaços é fruto concreto da luta quilombola contra as violências, protagonizada por figuras femininas, o que justifica a afirmação de Dealdina (2021, p.37) ao dizer que “toda mulher negra é um quilombo”. Por uma ótica complementar, o quilombo é terra de mulheres (Silva, 2022).

A relevância de considerar a centralidade das mulheres quilombolas a partir da trajetividade é apresentada pela CONAQ (2018, p.32):

“a não visibilidade destas mulheres como sujeitas políticas ativas na defesa dos seus territórios reforça um ciclo de violência sofrido pelas quilombolas, dentro ou fora de seus quilombos. Por essas razões, as violências contra os quilombos não podem ser compreendidas sem considerar as interseções entre as diferentes formas de opressão e de exploração”.

Portanto a luta delas é central para o “enfrentamento à opressão e de lutar para garantir o direito de produzir conhecimentos, enfrentar o patriarcado, o racismo e o colonialismo sem perder a relação com a terra/território como agente ativo das disputas e com os sentidos produzidos e constituídos na terra/território” (Silva, 2022, p.79).

Embora elas sejam centrais para a conservação da memória coletiva dos quilombos, as teorias ocidentais ainda falham em incluir perspectivas do “Outro” (ou outras, neste caso) devido a dois fatores elencados por Silva (2021): ausência de conhecimento sobre as singularidades quilombolas e limitação em transpor essas teorias para a realidade em questão.

A trajetividade é um aspecto importante também para as mulheres quilombolas que ocupam espaços de poder, seja em seus territórios, seja na política institucional, pois o trabalho desempenhado por elas é sensibilizado pela própria vivência. Consequentemente, as iniciativas propostas por elas são sensíveis a gênero, raça e também ao aspecto geracional (Dealdina, 2021). Sobre a atuação feminina e política no território, ainda se enfrenta uma grande

dificuldade de reconhecer tal relevância, pois não se analisa tal função sob a ótica quilombola. Quando analisado sem a devida atenção e adaptação ao contexto, o trabalho de cuidado e de preservação da identidade e da cultura é considerado meramente reprodutivo e, portanto, sem o valor político e econômico que move sociedades pautadas em tais pilares (CONAQ; Terra de Direitos, 2018). Ao considerar essa liderança feminina como um aspecto imprescindível para a manutenção e a própria sobrevivência do modo de vida, se reconhece o viés político da luta quilombola pelas mãos das mulheres.

Esse viés feminino da manutenção do modo de vida é explicado por Givânia da Silva (2022) a partir da ideia de um “viver-sentir-pensar-fazer”. Para a professora quilombola e doutora em sociologia, a relação das mulheres quilombolas com o território, a identidade e a cultura se dá de uma forma orgânica e intrínseca, concebendo em si uma maneira de ver e viver o mundo. Embora diversas, é o viver-sentir-pensar-fazer que as une em torno da identidade de mulher quilombola.

Ao analisar a organização das mulheres quilombolas enquanto sujeitas políticas na sua própria comunidade, o Quilombo Conceição das Crioulas, Silva (2022) observou um dispositivo de poder constituído por elas mesmas, sendo o território o meio pelo qual essa atuação ocorre, aplicável igualmente a outras comunidades quilombolas. Além de reforçar a potência da agência dessas mulheres, fortalece a centralidade do território como parte constituinte das suas identidades. Do mesmo modo, a garantia do direito à terra por mulheres serve como alavanca para a produção de alimentos e de conhecimentos, protagonizada por mulheres quilombolas em seus territórios (Silva, 2022).

Infelizmente, essas personagens, presentes em mais de sete mil comunidades por todo o Brasil¹⁸ e organizadas em torno de diferentes formas e atividades, são também unidas por uma dor e uma luta em comum, representada sob a forma do racismo institucional e da violência de gênero. Enquanto a população quilombola, composta por homens e mulheres, é violentada por questões relativas às ameaças e à exploração dos seus territórios, as opressões de gênero estão tão presentes quanto na realidade das mulheres quilombolas, especialmente para aquelas que exercem papéis ativos de liderança e de participação (Silva, 2022).

¹⁸ O levantamento do IBGE (2024) apontou a existência de 8.441 localidades quilombolas no território brasileiro, associadas a 7.666 comunidades quilombolas. As localidades são compreendidas como “lugares do território nacional onde existe um aglomerado permanente de habitantes quilombolas e que estão relacionados à uma comunidade quilombola e contam com, no mínimo, 15 pessoas declaradas quilombolas cujos domicílios estão a, no máximo, 200 metros de distância uns dos outros” (IBGE, 2024). Em 2019, essa quantidade era menor: 5.972 localidades, sendo 404 territórios oficialmente reconhecidos, 2.308 agrupamentos quilombolas e 3.260 como outras localidades quilombolas. Entre os agrupamentos, 709 localizados dentro dos territórios quilombolas oficialmente delimitados e 1.599 fora dessas terras (IBGE, 2019).

A violência sofrida pelas mulheres quilombolas no contexto da luta pelo território é, além de um risco à integridade pessoal delas, uma ameaça conjunta ao quilombo (Coletivo de Mulheres da CONAQ, 2021). De certa maneira, é também a capacidade dessas mulheres de resistir e de ressignificar os espaços que ocupam para manter seu viver-sentir-fazer-pensar e defender seus direitos violados (Silva, 2022). É importante também frisar que essa violência é sentida na pele, mas antes está presente na estrutura. Um exemplo evidente é a demora na titulação dos territórios quilombolas pelo Estado brasileiro.

As questões identitárias e fundiárias apontam para uma violência que atravessa a população quilombola de forma estrutural. De acordo com o relatório *Racismo e violência contra quilombos no Brasil* (CONAQ; Terra de Direitos, 2023), entre 2018 e 2022, 32 quilombolas foram assassinados, sendo 65% deles em comunidades localizadas na região Nordeste. No período anterior, entre 2008 e 2017, a situação foi ainda pior: a mesma região concentrou quase 80% dos assassinatos de quilombolas (CONAQ; Terra de Direitos, 2018). O relatório mais recente aponta que 62,5% dos crimes em 2019 foram cometidos contra mulheres quilombolas. Essas duas informações sumarizam um triste cenário que reflete as principais motivações dos assassinatos: conflitos fundiários rurais (40% dos casos entre 2018 a 2022) e, no caso das mulheres quilombolas, o próprio fato de ser mulher, isto é, o feminicídio (31% no mesmo período) (CONAQ; Terra de Direitos, 2023). Em alguns casos, também se percebe a sobreposição dessas motivações, como no caso do homicídio de mulheres devido ao seu gênero e à função exercida por elas de defesa do território e das suas comunidades. Um recente e repudiável fato foi o assassinato de Mãe Bernardete, liderança quilombola morta em agosto de 2023 em sua própria residência, devido a conflitos de terra com fazendeiros na região onde se encontrava a comunidade Pitanga dos Palmares.

A violência no campo contra mulheres é uma dura realidade que marca seus corpos e, mais além, ceifa identidades e territórios. As análises realizadas pela CONAQ e pela Terra de Direitos (2018) apontam para a subnotificação dos assassinatos de lideranças mulheres, o que levam a um debate que evidencia as múltiplas vias na qual essa violência se manifesta: se por um lado, ela é invisibilizada por meio da subnotificação, quando as mulheres assumem algum tipo de liderança, são expostas a um risco maior de sofrer violência.

Essa violência é reflexo de processos estruturais, como o racismo e a misoginia, materializados contra corpos. Os relatórios globais da *Global Witness* (2022) de 2012 a 2022 sobre assassinatos de defensores do meio ambiente e da terra apontam que grande parte das mortes são de defensores do sexo masculino. Entretanto, importa pensar no acesso que mulheres

têm a lideranças de movimentos, associações, coletivos e quaisquer tipos de espaços que as permitam denunciar os conflitos ambientais e se posicionar publicamente contra esses abusos.

Como apresentado anteriormente, a violência contra as mulheres quilombolas infelizmente não se restringe apenas à prática, pois é chancelada pela ciência eurocentrada, devido aos moldes em que foi construída historicamente. Ao iniciar pela falta de reconhecimento da humanidade desses indivíduos, não é dado o direito a essas populações de criarem teorias próprias. Ignorar tal conhecimento é violentar e nos afastarmos dessas sujeitas enquanto protagonistas da própria história (Silva, 2022). Essa necessidade é trazida à tona por Silva (2022) ao propor a releitura, reescrita e reinterpretação de teorias para compreender as intersecções de gênero, raça e classe com a territorialidade que permeia a identidade quilombola.

As reflexões sobre a interseccionalidade, ou melhor, os atravessamentos no modo de vida quilombola implicam novos pensamentos sobre as questões de classe, fundamentais para compreender os conflitos fundiários que envolvem comunidades quilombolas e interesses capitalistas. Assim, a análise do viver-sentir-pensar-fazer quilombola deve considerar questões de gênero, raça e classe considerando sua intersecção com a territorialidade (Silva, 2022).

Silva (2022) aponta para a identificação de uma “classe social” nos quilombos a partir de seus próprios termos e pelo sentimento de pertença a uma comunidade. Afinal, tanto a ação das mulheres quilombolas quanto a luta da comunidade como um todo se estrutura em torno de pautas que não podem ser dissociadas uma da outra, ignorando a relação entre o direito ao território com direito à participação, ao cultivo de alimentos, à saúde, à educação, ao saneamento, entre outras reivindicações.

A direção tomada deve ser em busca da mudança da epistemologia. Como advoga Givânia da Silva (2022), não são os sujeitos que devem se alterar para caberem nas teorias, especialmente aqueles cuja existência sequer foi considerada como válida para construir conhecimento acerca de. É com base nessas reflexões, e levando em conta o protagonismo feminino para a preservação dos saberes e dos fazeres nos territórios em questão, que se apresentarão a seguir um breve histórico dos diferentes feminismos e da interseccionalidade a partir das perspectivas do Norte Global e do Sul Global, até apresentar a possibilidade de um feminismo quilombola.

1.2.1 Um feminismo quilombola?

A gênese do feminismo enquanto movimento político e social pelos direitos das mulheres e em prol da igualdade com homens está associada com o continente europeu e nos Estados Unidos. Na personificação de figuras clássicas, Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft são consideradas precursoras do feminismo europeu a partir da luta por direitos civis, que ganhou força durante o Iluminismo e no fim do século XVIII (Porto, 2023).

Gradativamente, o movimento passou a contar com um viés mais crítico, diretamente atrelado à crescente industrialização, ao capitalismo e, conseqüentemente, à perda do valor das mulheres na economia familiar (Porto, 2023), problematizando os papéis desempenhados pelas mulheres na organização das sociedades e as desigualdades que essa diferenciação causaria na sua socialização. Atualmente convém mencioná-lo em sua pluralidade, isto é, feminismos (Porto, 2023). Tanto no Sul quanto no Norte existe um desafio em comum concernente à construção do homem enquanto sujeito universal pela ciência e pela filosofia (Canavate, 2007). Para a autora (2007), os estudos sobre o feminismo tiveram que, primeiramente, construir um sujeito feminino para então transgredir e elaborar teorias, paradigmas e analisar a estratégia do movimento social.

Enquanto a Europa e os Estados Unidos testemunhavam a primeira onda feminista¹⁹, na América Latina, o feminismo passou a se estruturar como luta coletiva entre o final do século XIX e início do século XX, no contexto da recente independência das colônias portuguesa e espanholas (Carosio, 2016). Durante o século XIX, o movimento esteve concentrado na luta para acessar a educação formal, culminando na conquista pelo direito de se tornarem educadoras, pois já desempenhavam tal função nos lares. Um dos exemplos de mulheres brasileiras que participaram desta mobilização foi Nísia Floresta, nordestina, jornalista, diretora de uma escola para meninas e escritora de livros sobre feminismo, abolicionismo e nacionalismo. Essa personagem é importante para a contextualização de fatores sociais, econômicos, raciais e políticos na abolição tardia das pessoas escravizadas no Brasil, que leva o triste título de último país do Ocidente a fazê-lo.

É inegável o caráter classista do feminismo latino-americano, reforçando os papéis de gênero da mulher burguesa no lar e no exercício da maternidade. É importante reconhecer a mobilização das brasileiras de classes mais altas para garantir seus direitos em que os únicos sujeitos eram os proprietários de terras e de pessoas escravizadas. Entretanto, é necessário enfatizar que o caráter racial na história da formação do Brasil é central, inclusive para analisar o movimento feminista e outros movimentos sociais.

¹⁹ As ondas caracterizariam um movimento que denota um fluxo natural de surgimento tímido e gradual até culminar em grandes eventos (Porto, 2023).

Por outro lado, esse questionamento de cunho laboral e anarquista passou a ser feito por mulheres que se opunham à opressão trabalhista e sexual, ao baixo nível de educação, à falta de consciência social e à influência do cristianismo no comportamento feminino (Carosio, 2016). Em suma, este grupo buscava sair à luta “*sin Dios y sin jefe*” (Carosio, 2016, p.20). A autora (2016) utiliza essa organização para elencar as duas características do feminismo na América Latina: forte compromisso social e proximidade com os movimentos populares e de esquerda.

Os frutos da luta organizada das mulheres latino-americanas puderam ser colhidos nos anos seguintes. Carosio (2016) defende a existência de uma primeira onda feminista no continente na primeira metade do século XX, marcada pelo desenvolvimento das vertentes anarquista-socialista e liberal e caracterizada por greves organizadas por coletivos de mulheres buscando direitos trabalhistas, lutas em prol da entrada de mulheres em universidades e, principalmente, pela luta pelo sufrágio para promover mudança social.

Durante os anos 1930 e 1940, as sufragistas lutaram pacificamente pela participação pública das mulheres como um mecanismo de aprimoramento e consolidação do Estado e como uma extensão de seus lares enquanto espaço privado, enaltecendo a maternidade enquanto dever e direito, sendo essas as diferenças em relação às feministas da Europa e dos Estados Unidos (Carosio, 2016). Além dos direitos políticos, as mulheres lutavam por direitos civis, que ainda estavam intrínsecos ao casamento, evidenciando a forte relação entre Igreja e Estado e o patriarcado como forças estruturantes das relações sociais.

O caráter político da luta feminista ganhou mais força na chamada segunda onda, já a partir da segunda metade do século XX. Neste momento, as mulheres passaram a reivindicar seus direitos em espaços distintos da política tradicional, ao se aliarem a organizações e partidos de esquerda, sindicatos, movimentos de direitos humanos para promover justiça social e lutar contra o capitalismo e as elites (Canavate, 2007). Na academia, apenas na década de 1980 as produções científicas latino-americanas passaram a se referir a um movimento feminista propriamente dito, enquanto, na prática, a organização dessas mulheres ainda era atravessada por um medo das classes mais altas em se posicionarem enquanto feministas, preferindo o termo movimentos de mulheres ou se denominando como mulheres em movimentos (Canavate, 2007).

A particularidade da América Latina (tendo a Europa como referencial) demanda que os momentos históricos sejam interpretados por diferentes lentes, além da teoria e prática compartilharem sentidos. Não é diferente com o estudo do movimento feminista, pois é imprescindível levar em conta as diferentes dinâmicas dentro de um mesmo objeto vivo: suas

formas de organização, contradições, ciclos, continuidades e rupturas (Canavate, 2007). É neste contexto, por exemplo, que se criam novas categorias sociais e analíticas, como gênero e interseccionalidade, para complementar as teorias feministas.

Entre as décadas de 1960 e 1990, com a segunda e a terceira onda dos movimentos feministas pelo mundo, o uso do termo “gênero” ganhou significados diferentes perante a conscientização ampla da opressão contra as mulheres nas diversas dimensões da vida (Biroli, 2015). “Gênero” passou a ser utilizado pelas feministas estadunidenses para expressar as distinções baseadas no sexo, apenas da perspectiva social, deixando de lado o determinismo biológico (Scott, 1986). A partir da definição do termo associado às construções culturais para separar as posições de mulheres e homens, o gênero é considerado uma categoria social imposta em um corpo definido por seu sexo biológico, diferença que foi utilizada para dominar e oprimir mulheres (Scott, 1986).

As teorias de gênero consideram as várias realidades culturais existentes, o que auxilia na superação e na recusa do antagonismo sexual, como oposição binária também socialmente construída, em que as sociedades sempre irão separar os papéis de gênero de maneira invariável e monótona (Scott, 1986). Apesar da interpretação depender do contexto em questão, o ponto comum observado entre as relações de gênero é o estabelecimento de uma assimetria de poder entre homens e mulheres (Dankelman, 2010).

O uso do gênero como uma categoria de análise histórica implica a análise de todo o sistema de relações, em suas múltiplas esferas (Scott, 1986). Basicamente, a década de 1970 testemunhou a emergência do gênero como categoria de análise por necessidade (Arora-Jonsson, 2014). De maneira geral, a palavra “gênero” era cientificamente mais aceita do que “mulheres”, devido ao caráter político negativamente associado ao feminismo (Scott, 1986), e reflete não apenas a situação das mulheres, mas abrange o papel dos homens na perpetuação de poder (Arora-Jonsson, 2014). Assim, a análise de gênero busca suscitar debates importantes sobre a origem das relações sociais distintas que outras teorias não abordam ou não são suficientes (Scott, 1986). Para Dankelman (2010), o termo “mulheres” é colocado como grupo de pessoas, enquanto o gênero diz respeito à construção social. As interações sociais decorrentes dessa diferenciação influenciam o mercado de trabalho, as características físicas, os direitos de acesso à terra e a bens, os níveis de tomada de decisão e a cultura (Dankelman, 2010).

Para Joan Scott (1986), gênero pode ser definido como elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças entre os sexos e a principal maneira de significar as relações de poder. Além disso, a autora (1986) define elementos inter-relacionados que definem

as relações de gênero: i) os símbolos culturais e ii) conceitos normativos, expressos por meios de dicotomias e fortalecidos pelas doutrinas, iii) as instituições e organizações sociais e iv) a identidade subjetiva.

É inegável a contribuição das feministas do Norte para a evolução das teorias feministas e, a partir de então, das análises de gênero. No entanto, o esforço de construção teórica e epistemológica a partir de sociedades do Sul passa, necessariamente, pelo processo crítico desses conceitos. Cabe ressaltar que essa crítica não é uma negação, mas uma reflexão sobre a aplicação do termo e das teorias na especificidade latino-americana, por exemplo. É neste intuito que Canavate (2007) apresenta um debate sobre a utilização da categoria “gênero” pelo seu caráter normativo e binário, além da influência colonialista:

“Adicionalmente, estão os debates acerca da origem do *gender* na linguagem anglo-saxã e sua colonização do discurso feminista em outros contextos onde a palavra não tem o sentido que só tem em inglês. Se consideram de igual maneira alguns outros questionamentos a sua aplicação “técnica”, nos processos de planejamento com perspectiva de gênero, que politiza e despolitiza seu conteúdo”²⁰.

Todos esses questionamentos, mesmo sob a perspectiva feminista, se baseiam na crítica à ordem capitalista global, aos modelos colonialistas, às heranças eurocêntricas (Canavate, 2007). Portanto, o estudo do feminismo na América Latina, desde as décadas finais do século XX, passa por um processo de emancipação das teorias eurocentradas por meio da reflexão de processos globais que até então eram “naturais”. A proposta de Lélia Gonzalez para tal construção é evidenciar a latinidade e a africanidade no continente inteiro que foi colonizado pelas potências ibéricas e possui características compartilhadas. Este ideário é denominado Améfrica Ladina. Para a autora (2020 [1984], p.129), o “feminismo latino-americano perde muito de sua força abstraindo um fator da maior importância: o caráter multirracial e pluricultural das sociedades da região”.

Até mesmo o movimento de luta pelos direitos das mulheres não está isento de vieses racistas e classistas. Ao relatar o processo de formação do feminismo estadunidense, bell hooks (2022) ressalta que as mulheres brancas, criadas com bases sexistas e racistas, continuaram a considerar as mulheres diferentes delas como Outras. Portanto, as reivindicações feministas nos Estados Unidos eram baseadas apenas nas experiências das mulheres brancas, assumindo que todas as mulheres do país se encontravam na mesma situação social e ignorando o latente recorte racial (hooks, 2022).

²⁰ No original, em espanhol: *Adicionalmente, están los debates acerca del origen de gender en el lenguaje anglosajón y su colonización del discurso feminista en otros contextos donde la palabra no tiene el sentido que sólo tiene en inglés. Se plantean de igual manera, algunos otros cuestionamientos a su aplicación “técnica”, en los procesos de planificación con perspectiva de género, que despolitiza y repolitiza su contenido.*

A autora (2022) destaca que, no caso desta última sociedade, o imperialismo racial foi mais forte do que o imperialismo sexual, pois as mulheres brancas ocupavam um espaço que lhes permitia o direito de oprimir mulheres negras e homens negros, embora também oprimidas pelas relações de gênero com homens brancos. Na prática, essa dinâmica foi sentida na luta contra a escravidão (e não contra o racismo) no século XIX, sem promover qualquer tipo de igualdade social e mudança na hierarquia vigente, bem como na revolta de mulheres brancas estadunidenses no sufrágio estendido primeiramente a homens negros e na luta por direitos trabalhistas para mulheres brancas (hooks, 2022).

A impossibilidade de as mulheres negras liderarem a luta pelos direitos das mulheres de maneira geral é explicada por bell hooks (2022) por dois pilares principais: política de colonização e imperialismo racial. Os efeitos dessas bases reverberaram até conquistas mais recentes, quando o sufrágio feminino foi conquistado em 1920 e a política de segregação racial era recrudescida nos Estados Unidos. Foi nesse contexto que a mobilização das mulheres afro-estadunidenses se voltou à luta contra o racismo para, quando superada, pudesse retornar à causa feminista com suas próprias demandas (hooks, 2022). Entretanto, se depararam não apenas com problemas estruturais e enraizados, mas com a resistência dos homens negros quanto à igualdade de gênero.

Portanto, as mulheres negras não encontraram um espaço para si nos movimentos feminista e negro estadunidenses até poderem se mobilizar por uma vertente própria. Em suma, a crítica feita por bell hooks (2022, p.299) ao feminismo branco estadunidense é fundamentada na permanência do poder patriarcal, capitalista e branco: “(...) as próprias feministas, enquanto tentavam levar o feminismo para além do âmbito da retórica radical e para a esfera da vida nos Estados Unidos, revelaram que elas permaneciam aprisionadas na própria estrutura que esperavam mudar”.

Ainda no contexto estadunidense, o feminismo negro se desenvolveu e passou a criar soluções para essas disparidades entre mulheres atravessadas por outros fatores. Assim, cabe evocar o conceito de solidariedade flexível, desenvolvido por Patricia Hill Collins (2017) para explicar a ação política de mulheres negras perante outras violências que envolviam homens negros, por exemplo. A solidariedade flexível é útil para pensar as interconexões teóricas de dominação e resistência em cada contexto em questão (Collins, 2017). A solidariedade implica o reconhecimento da heterogeneidade de grupos que são vistos como iguais, compreendendo de que maneira um grupo estaria “em solidariedade” com outros em razão do racismo que ambos sofrem, assim como este mesmo grupo estaria em solidariedade com outros grupos

devido ao machismo e à homofobia, por exemplo, justificando sua flexibilidade (Collins, 2017, p.1469).

Para María Lugones (2014), se forma uma coalizão orgânica de *mujeres de color*, termo originado no contexto estadunidense e utilizado pela autora para designar mulheres vítimas da colonialidade de gênero. Entretanto, a proposta de Lugones (2014) está centrada em fazer com que essas vítimas participem como protagonistas de um feminismo descolonial com interação intercultural entre elas. Esse movimento permite uma análise centrada na intersecção das categorias de raça e gênero que, em geral, são interpretadas de forma separada. Essa percepção descolada de cada uma dessas categorias está associada à dicotomia e a hierarquia criada entre os seres, gerando uma visão homogênea sobre um grupo que possui semelhanças e diferenças. Logo, a norma é criada a partir da seleção da categoria dominante entre elas, isto é, a noção de mulher seleciona mulheres brancas heterossexuais e de classes mais altas, enquanto o “homem” se refere àqueles brancos heterossexuais de classes superiores e a definição de negro estabelece como norma os homens negros heterossexuais. Assim, o movimento de mulheres negras reivindica o reconhecimento de sua identidade em meio à interação dessas categorias que desconsideram a interseccionalidade e levam em conta apenas os grupos dominantes de mulher e negro.

A interseccionalidade não é uma soma de identidades e opressões, porém uma análise de quais questões atravessam aquele corpo em questão, na sua individualidade e inserido em um determinado contexto: “portanto, na heterogeneidade de opressões conectadas pela modernidade, afasta-se a perspectiva de hierarquizar sofrimento, visto como todo sofrimento está interceptado pelas estruturas” (Akotirene, 2018, p.28). Para Crenshaw (2011), existe um problema de percepção da desigualdade estrutural, como fosse apenas de propriedade da comunidade ao invés de um problema que afeta mais um determinado grupo, pois sente as violências na pele, enquanto a comunidade lida com as consequências dessa discriminação. A consequência dessa percepção errônea é a subinclusão, isto é, as questões enfrentadas pelas mulheres negras, rurais e quilombolas não são incluídas na agenda geral de gênero, pois afeta apenas este subgrupo específico (Crenshaw, 2011).

A discriminação estrutural é aquela que afeta indivíduos de forma mais silenciosa, porém mais profunda, por ter sido forçada como pilar da sociedade, como é o caso do racismo, do patriarcado e do colonialismo (Crenshaw, 2011). Como coloca Carla Akotirene (2018), a interseccionalidade atua como instrumento teórico-metodológico para evidenciar a “inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado”.

Nesse sentido, Maria Lugones (2014) evidencia a relevância do colonialismo para a análise interseccional a partir do sistema moderno-colonial de gênero. Seu argumento é construído em torno da noção da construção das categorias separadas de gênero, raça e classe de forma binária, embora sejam inseparáveis. Embora construa seu pensamento por meio da perspectiva da colonialidade do poder e do saber, a autora (2014, p.16) reconhece, em primeiro lugar, a limitação do pensamento de Quijano sobre a teoria decolonial ao aceitar a “compreensão capitalista, eurocentrada e global de gênero”, colocando-a apenas como uma questão histórica e básica da divisão entre os sexos biológicos. Portanto, o *eje* da colonialidade é insuficiente para entender a ausência de poder por mulheres colonizadas (Lugones, 2014).

Enquanto Lugones (2014) analisa o contexto geral da colonialidade do poder e do saber, Lélia Gonzalez (2020 [1984]) evidencia o duplo fenômeno do racismo e o sexismo na cultura brasileira, abordando alguns conceitos principais de sua obra, como a neurose cultural brasileira e a culpabilidade branca. A centralidade desses elementos se confirma ao desvelar que, por muitas décadas, o estudo social esteve voltado para as questões de classe, ao invés de olharem verdadeiramente para quem compunha esta sociedade de fato.

No entanto, esta atitude em detrimento das lentes de raça e gênero não é acidental, e sim, uma escolha, pois exime o indivíduo de sua responsabilidade na perpetuação do racismo e do sexismo. Para Gonzalez (2020 [1984]), a melhor forma de conceituar estes fenômenos é utilizando os termos “capitalismo patriarcal” ou “patriarcado capitalista”.

Lélia Gonzalez (1988, p.69) traz um “olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil” ao trazer à tona as raízes africanas e indígenas da população brasileira. A construção da identidade nacional é resultado, além de um processo de embranquecimento, da propagação do mito da democracia racial, que se baseia na falácia da inexistência do racismo devido à miscigenação das raças negra, indígena e branca desde a colonização como um processo harmônico. Assim, uma falsa igualdade é estabelecida por pressupostos formais, porém o racismo em todo o continente, e não apenas no Brasil, é sofisticado e pensado para seguir explorando esses grupos.

O que se ignora na construção desse mito é a violência que envolve toda a formação da sociedade brasileira, com estupros cometidos contra mulheres indígenas e mulheres negras e perpetuados em seus corpos e vivências de maneira inescrupulosa até os dias atuais. Assim, essa falsa ideia foi naturalizada e incorporada no imaginário de brasileiros e brasileiras. O racismo por denegação, isto é, a recusa de sua existência na contraditória prática, constitui a identidade nacional por meio do véu ideológico do branqueamento (Gonzalez, 2020 [1984]).

Um ponto fundamental da sua crítica é a exclusão da questão racial pelo movimento feminista que se estruturava à época. Seria este esquecimento proposital ou não? Neste sentido, Gonzalez (2020 [1984]) defende que a hierarquia que se cria em torno de homens e mulheres pode refletir também a hierarquia estruturante entre brancos, negros e indígenas. Ambas as ideologias de dominação constroem uma estrutura de “despersonalização” desses indivíduos como sujeitos de direitos (Gonzalez, 2020 [1984]).

Apenas no século XX e com a resistência à ditadura entre 1964 e 1985, múltiplas identidades em termos de classe e raça passaram a compor o movimento feminista brasileiro com mudanças nem tão sutis nem tão fáceis. Com a redemocratização e a maior presença de mulheres negras na academia, a produção científica ganhou novos impulsos para se desenvolver desde a perspectiva plural e própria da vivência de mulheres brasileiras como grandes vozes do feminismo negro.

Foi pela insatisfação das investigações sociais, realizadas sobre suas próprias vidas por outras pessoas, que as mulheres negras passaram a aprofundar seu entendimento sobre elas mesmas (Gonzalez, 2020 [1984]). A participação acadêmica de pessoas negras passou por um grande processo a partir da década de 1970 na tentativa de superar a infantilização e a domesticação que a lógica de dominação impôs:

“Foi então que uns brancos muito legais convidaram a gente pra uma festa deles, dizendo que era pra gente também. Negócio de livro sobre a gente. A gente foi muito bem recebido e tratado com toda consideração. Chamaram até pra sentar na mesa onde eles tavam sentados, fazendo discurso bonito, dizendo que a gente era oprimido, discriminado, explorado. Eram todos gente fina, educada, viajada por esse mundo de Deus. Sabiam das coisas. E a gente foi se sentar lá na mesa. Só que tava tão cheia que não deu pra gente sentar junto com eles” (Gonzalez, 2020 [1984], p.67).

As visões sobre mulheres negras construídas por pessoas brancas não explicam e incomodam, pois não refletem sobre a identidade dessas pessoas e partem de análises socioeconômicas que as colocam como objeto. Essa urgência na mudança, protagonizada pelo Movimento Negro Unificado, move em direção a um retorno à questão da mulher negra construída ainda no período colonial em torno de três perspectivas: mulata (identidade), doméstica (profissão) e mãe preta (figura materna) (Gonzalez, 2020 [1984]).

A figura da mãe preta se constrói ainda no período escravagista, em que as mulheres negras eram responsáveis pelo cuidado e pela criação dos filhos das mulheres brancas da elite. Essa figura foi julgada pelos dois lados, em que as pessoas brancas colocavam a mãe preta como “exemplo extraordinário de amor e dedicação” e as pessoas negras a colocavam como “traidora da raça”. Esse papel influencia diretamente a construção socioeconômica no

desenvolvimentismo e reflexões sobre o afeto: “A branca, na verdade, é a outra” (Gonzalez, 2020 [1984], p.78).

Com a industrialização do país e a entrada de mulheres, majoritariamente brancas, no mercado de trabalho, seus filhos e as tarefas domésticas passaram para a responsabilidade de babás e trabalhadoras, majoritariamente negras, perpetuando aqueles papéis observados durante o período colonial e de escravidão. Essa dinâmica contribui para o aprofundamento dos papéis de gênero e sua intersecção com as questões raciais. Além disso, cria-se no psicológico dessas mulheres uma visão de que só podem acessar aqueles determinados espaços daquelas determinadas formas, reclusas ao trabalho doméstico e às jornadas duplas, pois também cuidam de seus próprios lares e de suas próprias crianças.

Portanto, Lélia Gonzalez retoma a construção histórica e racializada do Brasil enquanto sociedade, resumindo o saber constituído por portugueses sobre o papel econômico e de afeto da mulher negra em: “concubinação tudo bem; mas casamento é demais” (2020 [1984], p.73). Assim, a participação de mulheres escravizadas no sistema produtivo esteve baseada na prestação de serviços sexuais. E, quando estão no “cotidiano”, são vistas como domésticas: “Quanto à doméstica, ela nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas” (Gonzalez, 2020 [1984], p.73).

A construção da falsa ideia da “democracia racial”, forjada por um cânone colonialista e racista, ressalta fortemente a instituição da raça negra como objeto na construção social (e econômica e racial, simultaneamente) do país. A repressão concreta à posição de “mucama permitida” e a violência sofrida pela “negra anônima” impede que a contestação pelos sujeitos seja escutada.

Gonzalez (2020 [1984]) aponta que, durante o carnaval, o mito da democracia racial assume sua maior força simbólica, ao sexualizar o corpo de mulheres negras, ignorando que “mulata” e “doméstica” são atribuições de um mesmo sujeito. Esse comportamento é evidenciado na própria definição de mucama no dicionário, ocultando e esvaziando suas origens africanas, em uma tentativa de “neutralizar” que, na realidade, reflete uma visão eurocentrada e branca.

A imagem da democracia racial é vendida para o mundo como fonte de orgulho por meio da propaganda do carnaval. É o período do ano em que a população negra sai da posição de marginalidade para ser a alegria e a “cara” do Brasil (Gonzalez, 2020 [1984]). No entanto, é no mínimo contraditório que a contestação desse discurso por pessoas negras seja apontada como racista. Assim, o problema não é a comemoração do carnaval, mas o tom que se adota

em relação a quem comemora e a apropriação do saber e da cultura amefricana pela figura do “senhor”. Além disso, a outra maneira encontrada para não lidar com o racismo “é ridicularizar, é rir daquilo que a provoca” (Gonzalez, 2020 [1984], p.76). Na objetificação da mulher negra na figura da mulata, ela também se torna um produto de exportação.

A interpretação interseccional de mulheres negras também não atende às mulheres quilombolas, devido às experiências particulares de cada uma, especialmente no contexto das opressões às quais estão expostas (Sacramento, 2019). Assim, Givânia da Silva (2022) estabelece as possibilidades de estreitamento do diálogo entre o feminismo negro e as perspectivas dos estudos decoloniais, especialmente sob a noção da interseccionalidade das questões de gênero, raça e classe, no fazer feminino nos quilombos a partir da organização e da atuação dessas mulheres em seus territórios. Para ela (2022), ao tratar a mobilização e a luta das mulheres quilombolas como um feminismo quilombola é preciso sempre considerá-lo como um conceito carregado de significados próprios do modo de viver delas.

A correlação para criar uma epistemologia do feminino quilombola é possibilitada ao explicitar os objetivos transformadores do feminismo, especialmente na luta contra o capitalismo e as opressões de gênero, encontrados na atuação das mulheres quilombolas, que também batalham contra o racismo e contra a colonialidade (Silva, 2022). Esse feminismo quilombola teria início na ação e na produção de conhecimento pelas mulheres e seria caracterizado pelos seguintes fatores identificados por Silva (2022) ao analisar o fazer feminino em sua própria comunidade, Conceição das Crioulas:

- Autodefinição das protagonistas;
- Definição de suas lutas por elas mesmas;
- Território como ponto de partida da prática.

Silva (2022) reconhece a existência de uma epistemologia de gênero nos quilombos, inscrita nas práticas diárias e perenes das mulheres nos territórios, ao se organizarem socialmente, compartilharem histórias e conhecimentos, criarem alianças com outros grupos e cultivarem alimentos. Portanto, enquanto os feminismos europeu, latino-americano, branco ou negro se organizam na forma de movimentos sociais, o feminismo negro quilombola se expressa a partir da organização das dinâmicas (também políticas) no território: “ora são chamadas de grupos de mulheres, de grupos de trabalhos, de artesanato, em hortas, roças e quintais comunitários, pescadoras, quebradeiras de coco babaçu, apanhadeiras de flores sempre-vivas, etc. Ora se identificando como grupos culturais” (Silva, 2022, p.338). Além de defenderem seus direitos, lutam contra opressões e violências, especialmente a doméstica e a territorial, por meio do seu modo de vida.

Nesse sentido, é igualmente necessário implicar e engajar homens quilombolas nesta luta. A exclusão deles no processo acabaria por reforçar estereótipos e reproduzir violências que são perpetradas contra as mulheres, assim como hooks (2022) explicita no processo de construção do feminismo negro nos Estados Unidos. Afinal, as trajetividades, tão bem explicitadas por Sacramento (2019), atravessam corpos de homens, como no caso do racismo e do colonialismo. Essa relevância é evidenciada por todas as características até aqui trazidas sobre os elementos constituintes da cosmovisão quilombola, em que a premissa do compartilhamento orienta as ações, os pensamentos e os conhecimentos. Os benefícios conquistados em prol das comunidades quilombolas são sentidos por todas as pessoas que pertencem a elas, contemplando as diversas especificidades em questões de gênero e idade, também.

Na perspectiva contracolonial do quilombo, o feminismo negro quilombola se compõe pela diversidade entre as personagens e os territórios, se opondo à hegemonização do saber e do ser (Silva, 2022). É esse feminismo quilombola, portanto, que permite a sobrevivência do quilombo a partir da transmissão de práticas e costumes pela oralidade. Diante da ampla discussão sobre o “Outro”, a construção do saber perpassa a dimensão da colonialidade do saber, na medida em que o desenvolvimento seria alcançado apenas se considerasse determinados conhecimentos em detrimento daqueles que não se encaixam no “padrão” de se fazer ciência. Contra esse movimento e opressões, o feminismo quilombola figura como uma estratégia de fuga e de resistência (Silva, 2022), ao basear todo o funcionamento e o conhecimento de comunidades em torno da oralidade, do cultivo de sementes (como explica Almeida, 2021) e alimentos com técnicas criadas no território, da educação quilombola por meio da ação das mulheres e, obviamente, pela defesa do território.

CAPÍTULO 2

UM OLHAR ECONÔMICO DO FIDA SOBRE AS MULHERES AGRICULTORAS E QUILOMBOLAS

Este capítulo se dedica a apresentar a contextualização histórica e geopolítica da transversalização de gênero no desenvolvimento agrícola e rural e no FIDA, a fim de compreender quais são as orientações que nortearam a abordagem de gênero no projeto Viva o Semiárido. O Fundo Internacional para Desenvolvimento Agrário foi criado em 1977, época em que o sistema internacional de cooperação era pressionado por países do Sul²¹ e do Norte para responder às crises da fome durante as décadas de 1960 e 1970.

Desde a Conferência de Bandung, em 1955, os países do Sul Global já demandavam uma nova ordem econômica internacional, apelo este que posteriormente teve a Conferência das Nações Unidas para o Comércio e o Desenvolvimento (UNCTAD) como principal palco. Bandung também foi um palco importante para a institucionalização dos movimentos de descolonização e do movimento dos países não-alinhados, criticando abertamente o paradigma da modernização e fomentando novos debates para a mudança da CID (Almeida *et al.*, 2010).

Em 1973, a 4ª Conferência de Chefes de Estados ou Governos de Países Não-Aliados demandou uma conferência internacional que envolvesse também as agências especializadas da ONU para alimentos e agricultura (FAO) e para comércio e desenvolvimento (UNCTAD), no intuito de formular um programa de cooperação internacional que pudesse suprir a demanda de alimentos e, ainda assim, manter preços internacionalmente estáveis (United Nations [UN], 1975). As possíveis respostas envolviam, portanto, o aumento dos investimentos na agricultura em países do Sul Global, contribuindo para a divisão internacional do trabalho, que separava cada vez mais o Norte do Sul (UN, 1975).

No ano seguinte, foi realizada a Conferência Mundial de Alimentação, organizada no âmbito das Nações Unidas para “resolver o problema mundial de alimentação” por meio do desenvolvimento e da cooperação internacional econômica, isto é, aumentando a quantidade de recursos financeiros e materiais para aprimorar a produção agrícola e a segurança alimentar

²¹ No âmbito das Nações Unidas, o Sul Global passou a avançar com o estabelecimento de espaços de debate exclusivos para a temática, especialmente no que concerne à cooperação Sul-Sul. Dentre os exemplos, estão a UNCTAD, criada em 1964; o Grupo de Trabalho sobre Cooperação Técnica entre Países em Desenvolvimento (CTPD), em 1972; a Unidade Especial de Cooperação Técnica entre Países em Desenvolvimento/PNUD, dois anos mais tarde; a Conferência da ONU sobre Cooperação Técnica entre Países em Desenvolvimento e o Plano de Ação de Buenos Aires, ambos estabelecidos em 1978. Junto à institucionalização dessas questões, o Sul Global se organizou internamente em fóruns internacionais, como o MNOAL e o G-77, composto apenas por países em desenvolvimento.

(UN, 1975). Apesar de ser um problema antigo nos países considerados em desenvolvimento, causado pelas assimetrias de poder, econômicas, políticas e sociais inseridas nessa clivagem entre Norte e Sul, foi apenas no contexto do pós-guerra que a fome ganhou espaço nos debates, posto que a divisão internacional do trabalho criada nesses novos arranjos poderia favorecer para o fim dessa situação na Europa. Esse escalonamento contribuiu para construir uma responsabilidade compartilhada sobre a alimentação.

A Conferência foi de extrema importância para reconhecer desigualdades em termos de desenvolvimento a partir de dados e como fator de impedimento de progresso:

“A situação dos povos atingidos pela fome e desnutrição decorre de suas circunstâncias históricas, especialmente as desigualdades sociais, incluindo em muitos casos a dominação estrangeira e colonial, a ocupação estrangeira, a discriminação racial, *apartheid* e neocolonialismo em todas as suas formas, que continuam entre os maiores obstáculos à plena emancipação e progresso dos países em desenvolvimento e de todos os povos envolvidos” (UN, 1975, p.1, tradução minha²²).

Os dados da época apontam que as mulheres rurais em países em desenvolvimento eram responsáveis por, pelo menos, 50% da produção de alimentos (UN, 1975). O engajamento do Fundo com a agenda de gênero supostamente acompanhou diferentes contextos internacionais, especialmente a partir dos anos 1990, quando os projetos passaram a dar atenção aos papéis e relações entre homens e mulheres no meio rural, em uma abordagem conhecida como “gênero e desenvolvimento”²³ (IFAD, 2012; Teixeira, 2024). Esta mudança permitiria que os projetos abordassem as reais desigualdades no setor, além de enxergar mulheres como beneficiárias e como atrizes relevantes no projeto (IFAD, 2012). Em 1992, o FIDA adotou a estratégia de ampliar a renda e o controle de mulheres sobre ativos econômicos, visando, segundo o Fundo, o avanço econômico de mulheres rurais em situação de pobreza (IFAD, 2012). Esse posicionamento coloca em termos bastante nítidos o foco sobre a dimensão econômica, sem fazer alusão a fatores mais relevantes à identidade feminina rural, como os territórios e as comunidades.

As operações do FIDA são financiadas por contribuições dos seus 176 Estados-membros, reembolsos de empréstimos, rendimentos de investimentos, contribuições especiais de Estados não membros, empréstimos soberanos, empréstimos concessionais e empréstimos

²² Em inglês: *The situation of the peoples afflicted by hunger and malnutrition arises from their historical circumstances, especially social inequalities, including in many cases alien and colonial domination, foreign occupation, racial discrimination, apartheid and neo-colonialism in all its forms, which continue to be among the greatest obstacles to the full emancipation and progress of the developing countries and all the peoples involved.*

²³ Esta abordagem veio em substituição à noção de “mulheres e desenvolvimento”, como resultado das conferências internacionais (México, Copenhague e Nairóbi) realizadas durante a Década das Mulheres (1975-1985), estabelecida pelas Nações Unidas.

nos mercados internacionais de capitais (IFAD, 2025). Portanto, sua natureza como Fundo está sempre atrelada à dimensão financeira e em torno de resultados e performance nos projetos financiados, evidenciando que esses recursos vêm de fontes múltiplas, como dos países-membros, mas também provenientes de parcerias com o setor privado. Essa visão evidencia o que Bispo dos Santos (2015) chama de lógica linear, em que o desenvolvimento é uma linha de chegada que depende de dinheiro, investimento e, também, exploração.

A visão das organizações internacionais, como o FIDA, o Banco Mundial e a FAO é focada em uma dimensão do trabalho e da economia, o que corrobora para a interpretação do papel triplo das mulheres no meio rural: provedoras de segurança alimentar em seus próprios lares, gerenciadoras de recursos naturais e trabalhadoras do setor (IFAD, 2012). Além do trabalho no campo, existem funções exercidas ainda relacionadas à produção rural, porém não-agrícolas e cada vez mais presentes nos lares (IFAD, 2016b). Segundo a FAO (2023), essa força de trabalho feminina é empregada em atividades e cadeias de valor menos produtivas, como o trabalho doméstico, ou em piores condições quando comparada à masculina, devido a normas sociais tradicionais e às dificuldades de acesso à terra e a recursos por elas. Esse olhar pode ser perigoso ao colocar que o “valor” delas seria reconhecido a partir do momento em que elas tenham posses e recursos. Seria nessa lógica, portanto, que os projetos financiados por essas organizações contribuiriam com a redução das desigualdades de gênero.

O FIDA reconhece a virada do século XXI como um ponto de inflexão no desenvolvimento agrícola, especialmente para as populações mais pobres, como mulheres, devido à emergência de processos e pautas como globalização, mercados emergentes, instabilidade no preço de alimentos, mudanças climáticas e crescimento populacional (IFAD, 2012). Estatísticas da FAO (2023) apontam que, em 2019, as mulheres²⁴ compunham 38% do total de trabalhadores e trabalhadoras na agricultura global na produção primária agrícola, pecuária, pesqueira e florestal. As condições desse trabalho não são favoráveis, com baixo desenvolvimento econômico, alto nível de informalidade e carga de trabalho, falta de acesso à educação de qualidade e a infraestrutura básica, o que, consequentemente, impacta essas mulheres (e meninas) em outras esferas, como a impossibilidade de mobilidade social e de acesso a empregos que não estejam relacionados à agricultura (FAO, 2023).

Perante essa interpretação do FIDA e da FAO sobre a situação das mulheres no desenvolvimento agrícola, a ajuda oficial ao desenvolvimento deveria tomar o novo

²⁴ A FAO (2023) as menciona como mulheres, mas não fornece as idades dessas pessoas recenseadas. O referido documento faz a distinção entre meninas e mulheres e compreende que diversas atividades rurais são realizadas pelas mais novas, mas o dado apresentado não desagrega tal informação.

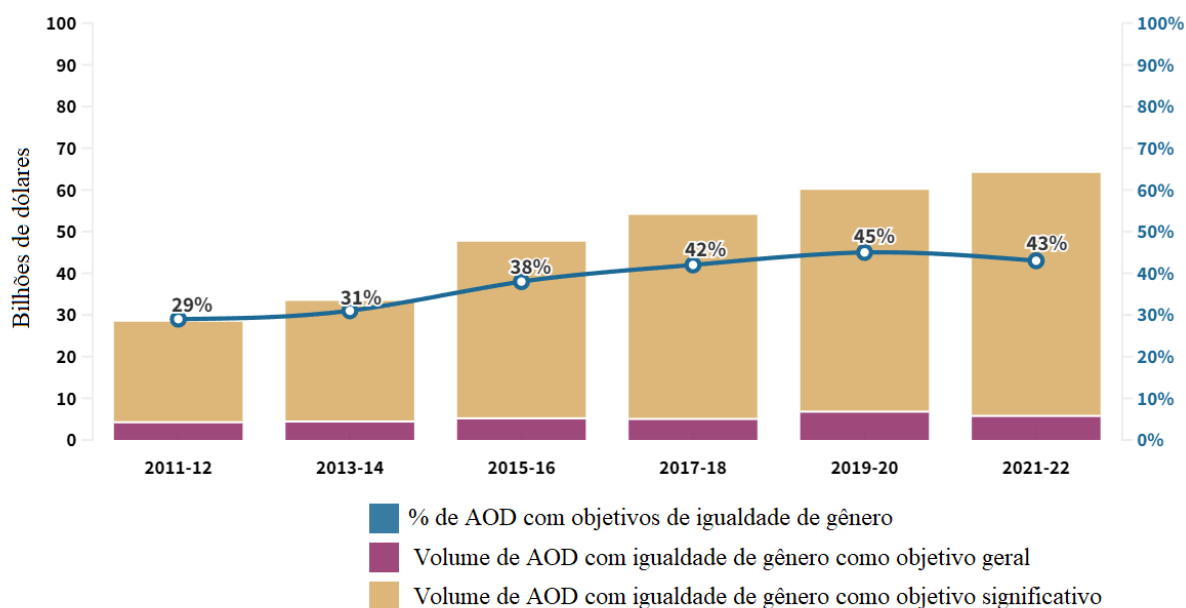
direcionamento de mapear as necessidades dessas populações consideradas mais vulneráveis, a fim de prever orçamentos e executar ações específicas para esses fins e beneficiar todo o entorno do projeto, com melhora de índices de saúde, equidade de gênero, pobreza e crescimento econômico (FIDA, 2012). Sobre a importância da AOD, o FIDA afirma:

“Os fluxos de assistência oficial ao desenvolvimento (AOD) provenientes de agências internacionais de desenvolvimento representam uma parcela decrescente e relativamente pequena do investimento agrícola. No entanto, podem ser importantes para muitos países menos desenvolvidos e para Estados frágeis e atingidos por conflitos, complementando seus esforços para mobilizar recursos públicos domésticos. Para muitos outros, particularmente os países de renda média de hoje e do futuro que enfrentam pobreza e desigualdade significativas e persistentes, a AOD pode ajudar a catalisar investimentos privados no setor agrícola e rural, além de apoiar os governos no fortalecimento de suas políticas, aprofundando e ampliando o impacto dos investimentos públicos no setor”²⁵ (IFAD, 2016b, tradução minha).

Dados gerais da Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Econômico (OCDE) de 2011 a 2022 apontam o volume e a parcela da AOD destinada a projetos que tem a igualdade de gênero como um objetivo (Gráfico 1). No período 2021-2022, o setor de agricultura e desenvolvimento rural era o segundo com maior volume de projetos com transversalização de gênero (OCDE, 2024). Essa classificação feita pela OCDE divide os projetos em três níveis relacionados à transversalização: CAD 0, CAD 1 e CAD 2, sendo o primeiro referente a projetos sem qualquer objetivo relacionado à igualdade de gênero, enquanto o segundo nível é utilizado quando existe um objetivo secundário e, finalmente, o nível máximo (CAD 2) para os projetos cujo principal objetivo é a igualdade de gênero.

²⁵ No idioma original: *Flows of official development assistance (ODA) from international development agencies comprise a declining and relatively minor share of agricultural investment. However, they can be important for many least developed countries and fragile and conflict-affected states, complementing their efforts to mobilize domestic public resources. For many more, particularly the middle-income countries of today and tomorrow with significant and persistent poverty and inequality, ODA can help catalyse private investment in the agricultural and rural sector and support governments in strengthening their policies, thus deepening and expanding the impact of public investment in the sector.*

Gráfico 1 – AOD para igualdade de gênero (2011-2022)



Fonte: OCDE (2024).

Segundo o gráfico, em um período de dez anos (2011-2021), o volume de AOD para igualdade de gênero dobrou, passando de cerca de 30 bilhões de dólares para pouco mais de 60 bilhões. Entretanto, a porcentagem para igualdade de gênero não cresceu proporcionalmente, o que indica um crescimento geral nos valores que não foram acompanhados pela onda de inserção dessa perspectiva. Além disso, o que a OCDE classifica como transversalização apresenta algumas limitações analíticas, pois os volumes de investimentos são calculados com o montante total do projeto, ao invés das ações destinadas às atividades de igualdade de gênero.

2.1 O QUE É GÊNERO E INTERSECCIONALIDADE PARA O FIDA?

Em suma, as questões de gênero no desenvolvimento agrícola são relevantes para o FIDA devido à sua correlação entre redução dessas desigualdades, promoção da segurança alimentar e redução da pobreza em populações de maneira geral. Para tanto, compreendem-se homens e mulheres como potenciais atores e atrizes pela perspectiva econômica e do desenvolvimento, afinal, o mote da instituição é a redução da pobreza no meio agrícola por meio do aumento da renda (IFAD, 2012).

Desde o início do século XXI, o compromisso do Fundo com a igualdade de gênero é expressado por três documentos: o Plano de Ação 2003-2006 para transversalização²⁶ da

²⁶ A transversalização de gênero seria uma ferramenta utilizada para superar os problemas de marginalização, invisibilidade e subrepresentação de mulheres por meio da integração dessa visão em políticas, programas,

perspectiva de gênero nas operações; a avaliação corporativa da performance²⁷ com relação à igualdade de gênero e empoderamento de mulheres feita pelo Escritório Independente de Avaliação do FIDA (IOE, sigla em inglês), realizada em 2010; e a Política de Gênero, publicada em 2012 (Teixeira, 2024). A instituição acredita que a adoção de uma política específica fortaleceu sua liderança no debate sobre gênero na agenda de desenvolvimento rural e agrícola, pois teria proporcionado ferramentas de análise sobre a performance e o impacto do Fundo e de seus projetos (IFAD, 2012). Grosso modo, a política para igualdade de gênero do FIDA está concentrada em três eixos: empoderamento econômico, empoderamento político e equilíbrio das cargas de trabalho (Teixeira, 2024).

Atualmente, o trabalho tem se concentrado no último documento – a Política de Gênero – e nos indicadores específicos para a temática citados nele. Como exemplo prático, Alexandra Teixeira (2024), especialista de gênero da organização, ressaltou a quantificação do tempo economizado por mulheres para a colheita de água em projetos que investem em tecnologias de acesso à água ou, ainda, diminuição do tempo de cocção de alimentos com projetos de fogões ecoeficientes.

Um período considerável de mais de vinte anos (1990-2012) separa a estratégia para o avanço econômico de mulheres rurais em situação de pobreza e a Política de Gênero do Fundo. Segundo o próprio FIDA avalia, existiria uma “ampla experiência” nas questões de gênero, pois, ao ajudar principalmente pequenos produtores e estes serem principalmente mulheres, o Fundo seria um exemplo para a integração de gênero e empoderamento de mulheres em operações de desenvolvimento rural e agrícola (IFAD, 2012). A redução da pobreza e da insegurança alimentar perpassaria necessariamente pela dimensão de gênero, uma vez que a população rural feminina é altamente responsável pela produção de alimentos que garantem o abastecimento dos mercados e a subsistência de famílias (IFAD, 2012).

A Política de Gênero do FIDA abordou os efeitos da exclusão da participação das mulheres nos processos de debate e de tomada de decisão em ações que impactarão suas vidas e seus cotidianos:

“A ausência da voz de mulheres rurais nas relações públicas significa que investimentos e políticas são menos sensíveis às prioridades e aos obstáculos específicos de metade da população, e então falham amplamente em alcançar os

projetos, estruturas institucionais e procedimentos (Dankelman, 2010). Para Arora-Jonsson (2014), a transversalização de gênero consiste na inclusão da análise de gênero em todos os níveis. Com esse passo, os processos políticos seriam reorganizados, aprimorados e desenvolvidos para que a perspectiva de igualdade de gênero fosse incorporada em todas as políticas, níveis e estágios (Dankelman, 2010).

²⁷ A performance, atrelada a fatores como eficiência, efetividade e sustentabilidade, são critérios utilizados para avaliação dos resultados dos projetos (IFAD, 2013). Essa avaliação envolve, basicamente, uma dimensão quantitativa.

resultados de desenvolvimento esperados. De fato, enquanto aparentemente neutros, esses investimentos e políticas podem, na verdade, gerarem efeitos adversos em mulheres” (IFAD, 2012, p.12, tradução minha²⁸).

Portanto, as desigualdades de gênero seriam uma grande causa de baixa produtividade e desenvolvimento rural falho e, logo, essa problemática deveria ser resolvida a fim de promover crescimento na área. Na leitura do FIDA, a melhor maneira de solucionar tais questões seria por meio da capacitação de mulheres, empoderamento econômico e fortalecimento da participação feminina nas tomadas de decisão (IFAD, 2012). As boas práticas para a integração de gênero nos projetos, mapeadas pela própria instituição, vão ao encontro desses eixos estruturantes, focados em metas e resultados:

- Estratégia de gênero bem articulada baseada em uma análise de gênero e socioeconômica;
- Recursos humanos e financeiros adequados para implementar essa estratégia, incluindo uma *expertise* de gênero na equipe de gerenciamento;
- Metas progressivas, porém, realistas, para participação de mulheres nas atividades do projeto;
- Sistemas de monitoramento e avaliação sensível a gênero;
- Sensibilização e compromisso das instituições de governo, da gestão do projeto e dos parceiros de implementação.

A política de igualdade de gênero e empoderamento de mulheres, publicada em 2012, concebe a transversalização de gênero desde as atividades internas até chegar ao nível considerado máximo, em que o projeto se beneficia de uma abordagem transformativa.

Quadro 1 – Conceitos de transversalização de gênero utilizados pelo FIDA

| | |
|---|---|
| Na estrutura organizacional | A transversalização trabalha em prol da igualdade de gênero como uma parte integral de suas operações, estratégias e políticas . Deve estar plenamente refletida na lógica das lideranças e das equipes, em seus valores, alocação de recursos, normas de operação e procedimentos, medidas de performance, <i>accountability</i> , competências e processos de aprendizagem e aprimoramento. Para isso, são realizados treinamentos internos. |
| Na perspectiva das atividades de | Transversalização de gênero garante que as prioridades de mulheres e homens no meio rural sejam identificadas e |

²⁸ No idioma original: “Consequently, rural women’s lack of voice in public affairs means that investments and policies are less sensitive to the specific priorities and constraints of half the population, and thus largely fail to achieve the intended development outcomes. Indeed, while apparently gender-neutral, these investments and policies may actually have adverse effects on women”.

| | |
|---|---|
| desenvolvimento | consideradas em todo o processo do projeto, passando pelas etapas de desenho, implementação, monitoramento e avaliação. |
| Abordagem transformativa em gênero | Abordagem em projetos que incidem sobre as causas de origem das desigualdades de gênero (normas sociais, atitudes e comportamentos, discriminação e sistemas sociais) para assegurar acesso igualitário para mulheres a bens produtivos, serviços, emprego e oportunidades no mercado. |

Fonte: elaboração própria, com base em IFAD (2016) e Teixeira (2024).

Com a definição dos conceitos, o FIDA passou à etapa de transversalização em seu ciclo de projetos:

Quadro 2 – Caminho para transversalização de gênero no ciclo de projeto do FIDA

| Etapa do ciclo de projeto | Atividades para a transversalização de gênero |
|----------------------------------|---|
| Identificação | <ul style="list-style-type: none"> ● Analisar questões de pobreza, gênero e direcionamento a partir de fontes secundárias, entrevistas com informantes-chave e análise contextuais ● Programa de Oportunidades Estratégicas Nacionais (COSOP – <i>Country Strategic Opportunities Programme</i> em inglês): fornecer uma visão geral da pobreza e suas dimensões de gênero, perfilar grupos-alvo principais e delinear estratégias de direcionamento e gênero ● <i>Country Strategy Note</i>: identificar brevemente questões de direcionamento e gênero, estratégias e resultados |
| Desenho | <ul style="list-style-type: none"> ● Conduzir análise de pobreza e meios de subsistência para identificar recursos, necessidades e prioridades de mulheres e homens rurais pobres (com dados etários), perfilar grupos-alvo e analisar a área temática do projeto sob a perspectiva de gênero ● Identificar as ligações entre grupos-alvo e componentes/subcomponentes do projeto ● Descrever os principais mecanismos de direcionamento para fortalecer o alcance do projeto ● Descrever os resultados esperados do projeto em termos de gênero e identificar atividades ● Integrar considerações de transversalização de gênero em todos os componentes e orçamentos do projeto ● Determinar arranjos de implementação para estratégias de direcionamento e gênero ● Avaliar a sensibilidade a gênero e direcionamento do projeto usando indicadores |

| Etapa do ciclo de projeto | Atividades para a transversalização de gênero |
|--|---|
| Implementação e monitoramento | <ul style="list-style-type: none"> • Continuar a desenvolver as estratégias de gênero e direcionamento no manual de implementação do projeto • Integrar questões de gênero e inclusão social na equipe do projeto, operações e no plano de trabalho e orçamento anual • Contratar especialista em gênero para a equipe do projeto ou nomear ponto focal de gênero • Selecionar parceiros de implementação com compromisso comprovado com a redução da pobreza e igualdade de gênero e refletir isso em contratos baseados em desempenho • Garantir que os sistemas de monitoramento, avaliação e aprendizado colem, analisem e interpretem dados desagregados por sexo e idade • Usar o Índice de Empoderamento das Mulheres na Agricultura (WEAI)²⁹ para pesquisas de linha de base, intermediárias e finais, para ajustar as atividades do projeto e para <i>advocacy</i> • Monitorar e analisar o alcance dos beneficiários • Identificar ações para fortalecer o alcance • Acompanhar a sensibilidade ao gênero e direcionamento da implementação |
| Revisão intermediária, conclusão e avaliação | <ul style="list-style-type: none"> • Estabelecer se o projeto contribuiu para a igualdade de gênero e o empoderamento das mulheres (usando WEAI, por exemplo) • Estabelecer se a igualdade de gênero e o empoderamento das mulheres aprimoraram o desempenho do projeto e os resultados de desenvolvimento • Identificar oportunidades para replicação/escalamento • Avaliar a sensibilidade a gênero e direcionamento do projeto concluído usando indicadores |

Fonte: IFAD, 2016, tradução minha.

Desde 2016, com a adoção de um quadro decenal estratégico, a igualdade de gênero foi identificada como um princípio base da identidade e dos valores do FIDA, além de configurar um princípio de engajamento. Também nesse momento foi manifestado o interesse de superar a ideia de transversalização de gênero para alcançar impactos de gênero realmente

²⁹ O Índice de Empoderamento das Mulheres na Agricultura (WEAI) foi lançado em 2012 por várias instituições como o primeiro índice que calcula diretamente o empoderamento e a inclusão de mulheres na agricultura por meio de dois subíndices: empoderamento feminino nas cinco áreas da agricultura e paridade de gênero no empoderamento doméstico (International Food Policy Research Institute [IFPRI], 2024).

transformativos, nos moldes apresentados no quadro 1 e por duas abordagens principais: engajamento político e investimento.

Um documento estruturante da atuação do FIDA nos países é o Programa de Oportunidades Estratégicas Nacionais (COSOP), que apresenta as possibilidades entre desenvolvimento rural e as prioridades dos governos, além de orientar o desenho dos projetos (IFAD, 2024b; Teixeira, 2024). Em 2008, foi publicado o COSOP que daria os moldes para o projeto Viva o Semiárido. Para a preparação do documento, foram realizados estudos em várias áreas, incluindo um estudo sobre análise da linha de pobreza sensível a gênero, bem como uma pesquisa sobre povos indígenas no Brasil.

Dentre os desafios para o desenvolvimento rural no Brasil à época da produção desta edição do COSOP, foram identificados alguns pontos de atenção relativos a gênero e ruralidade (IFAD, 2008), sempre pelo olhar econômico:

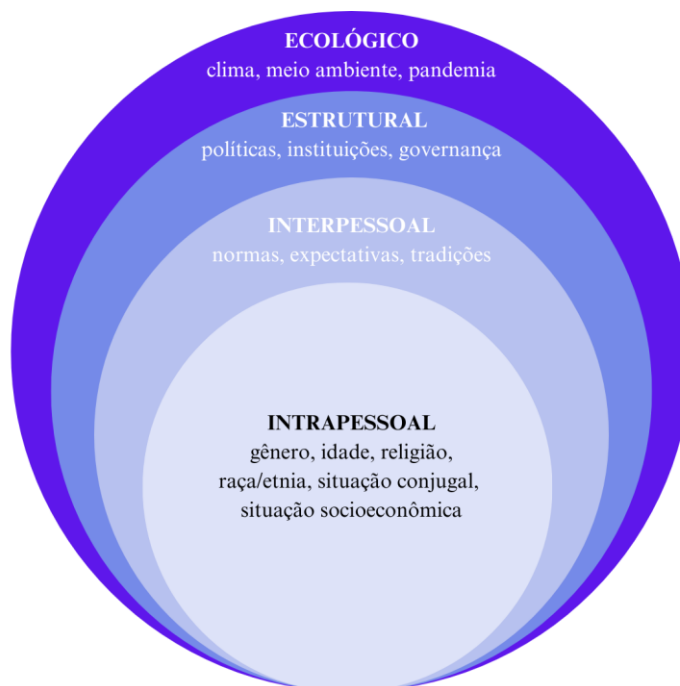
- Alto número de mulheres rurais chefes de família devido a migrações temporárias ou permanentes de homens e a separações de famílias;
- Alto índice de vulnerabilidade econômica, nutricional e social nos domicílios;
- Alta demanda do tempo e capacidade de mulheres para tarefas domésticas, responsabilidades com a comunidade, produção, *marketing* e outras atividades de sobrevivência;
- Mercado de trabalho limitado fora do trabalho doméstico nas áreas urbanas;
- Baixo acesso a serviços de apoio social, financeiro e produtivo;
- Grande dependência de programas de desenvolvimento social;
- Falta de confirmação sobre a eficácia de iniciativas públicas voltadas a desigualdades de gênero.

Para essas questões, foram pensadas possíveis soluções, como programas de alfabetização e acesso à educação para mulheres rurais, acesso ampliado e sensibilização sobre ferramentas e recursos para serviços de saúde e nutrição (especialmente voltados a mulheres), fortalecimento de abordagens comunitárias para serviços sociais e de equipamentos para poupar tempo em atividades domésticas e realização de campanhas de sensibilização em gênero com comunidades rurais e locais. Na dimensão financeira, foram pensados serviços participativos de extensão por demanda para mulheres rurais, treinamento em atividades produtivas agrícolas e não-agrícolas e em habilidades laborais com oportunidades iguais para jovens (IFAD, 2008).

Na tentativa de acompanhar as discussões internacionais sobre gênero e desenvolvimento, o FIDA acrescentou a interseccionalidade em seus discursos e documentos, ação necessária para entender a dinâmica da pobreza rural, com impactos a nível local, mas

igualmente nas escalas nacional e global (IFAD, 2012). Uma das interpretações possíveis sobre essa interação de fatores é apresentada pela FAO (2023) na figura 2, ainda que de maneira pragmática, analisando por caixas e separando o ser da análise do território. No quadro estratégico decenal do FIDA para o período 2016-2025, foram indicados três grupos prioritários para os projetos financiados: mulheres, povos indígenas e jovens.

Figura 2 – Conceito multinível de interseccionalidade



Fonte: FAO (2023, p.16, tradução minha).

Considerando os diferentes arranjos que se estabelecem a partir dessas relações, na visão da FAO é de suma relevância planejar e executar políticas para sistemas agrícolas desde uma perspectiva interseccional (FAO, 2023). Em atenção às desigualdades multidimensionais, o FIDA (IFAD, 2016b) entende que normas sociais e culturais podem limitar o acesso de grupos específicos a ativos produtivos, no caso de jovens, mulheres e povos indígenas. Essa limitação pode prejudicar suas condições de vida, seus poderes de tomada de decisão, bem como a capacidade de acessar serviços públicos e de exercer seus direitos (IFAD, 2016b).

É de suma importância compreender o entendimento e a utilização do termo “povos indígenas” pela organização para esta pesquisa, tendo em vista as questões que permeiam a noção da identidade quilombola e os desafios para seu reconhecimento apresentados no capítulo 1. Como não há definição universal do termo pelas Nações Unidas, o que respeita a individualidade e a particularidade de cada comunidade existente no mundo, o FIDA estabeleceu quatro critérios para considerar um povo como indígena (IFAD, 2009; 2022):

- Prioridade no tempo, em relação à ocupação e uso de um território específico;
- A perpetuação voluntária da distinção cultural, que pode incluir aspectos de língua, organização social, religião e valores espirituais, modos de produção, leis e instituições;
- Autoidentificação, bem como reconhecimento por outros grupos ou pelas autoridades estatais, como uma coletividade distinta; e
- Uma experiência de subjugação, marginalização, desapropriação, exclusão ou discriminação.

Portanto, as populações quilombolas são tratadas pelo FIDA a partir desses critérios, embora não sejam indígenas (Teixeira, 2024). Quanto a outras comunidades tradicionais brasileiras, o Fundo Internacional analisa e mapeia os grupos em maior vulnerabilidade, mostrando, também, que os índices de pobreza e os de insegurança alimentar entre eles é maior (Teixeira, 2024).

A autodeclaração, assim como outras agências da ONU, permite que a validação das identidades parta das próprias comunidades, ao invés dos governos dos países onde elas estão localizadas (Teixeira, 2024). Segundo o Fundo, são mais de 476 milhões de pessoas de comunidades tradicionais (6,2% da população mundial) que vivem em mais de 90 países (IFAD, 2022). O papel central da proteção do meio ambiente e da biodiversidade por esses povos é reconhecida também por seus meios de vida e suas culturas (agricultura, pastoreio, cultivo itinerante, rotação de culturas, pesca e caça) (IFAD, 2022).

Na lógica da análise interseccional, o FIDA reconhece que mulheres de comunidades tradicionais enfrentam uma discriminação tripla: como mulheres em seus países, como membras de comunidades tradicionais e como mulheres dentro de suas comunidades tradicionais (IFAD, 2009). Assim, a igualdade de gênero figuraria não apenas como um princípio de engajamento da atuação geral do Fundo, mas também na sua política com povos indígenas.

Em atenção à leitura sobre recursos e acesso ao mercado, a inclusão da perspectiva interseccional, contemplando a realidade de mulheres de comunidades tradicionais, seria viabilizada por meio da ampliação do acesso e do controle a **recursos-base**, como terra, capital, conhecimento tradicional e tecnologia. Ainda, pelo fortalecimento do poder de agência, de tomada de decisão em questões comunitárias e da representação em instituições locais e pelo reconhecimento dos papéis desempenhados por essas mulheres em relação à natureza e à transmissão de conhecimentos tradicionais (IFAD, 2009). Em associação com as outras agências de Roma (FAO e *World Food Programme* – WFP), existem debates sobre sistemas agroalimentares, sustentáveis e inclusivos, em que a orientação seria apoiar sistemas agrícolas

tradicionais por meio do resgate da cultura alimentar e da agrobiodiversidade com conhecimentos ancestrais junto a povos indígenas (Teixeira, 2024).

Apenas em 2009 foi adotado o Engajamento com Povos Indígenas, política que estabeleceu a abordagem do FIDA com essas comunidades, embora o trabalho com elas já datasse de mais de três décadas. Em 2023, foi determinada uma meta percentual de projetos que priorizam povos indígenas (Teixeira, 2024).

Segundo o próprio FIDA, a defesa da causa indígena acontece por meio de algumas iniciativas: programas de investimento, o Fundo de Assistência aos Povos Indígenas e o Fórum dos Povos Indígenas no FIDA, organizado a cada dois anos e de escala global, e a participação das comunidades no ciclo de projeto e nas discussões que antecedem o COSOP (IFAD, 2016b; 2009). A política de engajamento com esses povos estaria baseada no desenvolvimento autodeterminado, respeitando e valorizando seus meios de subsistência, ocupações e conhecimentos tradicionais (IFAD, 2016b).

Além do reconhecimento, o trabalho conjunto com essas comunidades tradicionais precisa priorizar a escuta e o trabalho participativo, inclusivo e dialógico. Segundo relatado em entrevista (Teixeira, 2024), o Fundo se reúne com a comunidade para discutir os planos de investimento dos projetos e garantir que o projeto seja construído com a participação ativa dos integrantes (Teixeira, 2024).

Em atenção às vulnerabilidades às quais estão expostas, o COSOP de 2008 trouxe problemas relativos à situação de marginalização, palavra utilizada pelo FIDA no documento, de comunidades tradicionais e indígenas. Foi nesta oportunidade em que a instituição estabeleceu as comunidades quilombolas como um público-alvo de suas operações, devido ao foco de atuação na região Nordeste junto a agricultores em situação de pobreza e trabalhadores rurais, com atenção maior a mulheres e jovens (IFAD, 2008). Chama a atenção que a explicação dada pelo FIDA sobre a inclusão de indígenas e quilombolas em sua estratégia está atrelada ao fato da prevalência dessas comunidades no Nordeste enquanto região-alvo de sua atuação, uma vez que não havia, até então, experiência com esses grupos no Brasil, além de nunca ter trabalhado em parceria com a Funai (IFAD, 2008).

Os principais desafios estariam ligados ao grande nível de exclusão social, extrema pobreza e insegurança alimentar desses povos (IFAD, 2008). Além disso, uma lista completa de questões foi elencada, todas relacionadas ao acesso a serviços, especialmente renda:

- Recursos produtivos e capacidades limitadas de utilizá-los de forma eficiente;
- Capitalização social e econômica limitada;
- Degradação de recursos naturais e ameaças a territórios indígenas;

- Falta de infraestrutura rural básica e de moradias;
- Acesso limitado à educação de qualidade e serviços básicos de saúde;
- Baixa renda ligadas à subsistência, culturas tradicionais baseadas na chuva, criação de gado e particularmente impróprias em áreas semiáridas;
- Acesso limitado a assistências técnicas culturalmente adequadas, financiamento rural e outros produtos de apoio à produção e *marketing*;
- Intervenções governamentais, de instituições filantrópicas e de ONGs insuficientes e paternalistas.

Além disso, o FIDA sugeriu uma série de ações consideradas necessárias para a coordenação entre atores estratégicos, como a Funai, Fundação Palmares, ministérios, ONGs e setor privado.

- Priorização e investimento nos programas federais;
- Coordenação de políticas entre os níveis municipal, estadual e federal para lidar com todos os aspectos de desenvolvimento (social, econômico, recursos naturais, posses de terra, etc.);
- Aprimoramento do quadro legal para reconhecer e proteger grupos “especiais”;
- Fortalecimento da identidade étnica e da cultura por meio de processos de desenvolvimento inovadores, centrados nas comunidades e autogerenciado;
- Provisão de serviços de saúde e de nutrição de qualidade em todos os níveis (atenção básica e hospitalização);
- Acesso por jovens indígenas a educação básica e superior;
- Investimento em infraestrutura rural básica e em moradias;
- Desenvolvimento de capacidades locais por meio de treinamentos técnicos e de habilidades laborais;
- Provisão de serviços de extensão rural sob demanda, participativos, culturalmente adaptados e orientados ao mercado, bem como provisão de tecnologias de conservação de recursos naturais;
- Apoio à diversificação na produção, com ênfase em atividades de alto valor.

É reconhecida a necessidade de focar e aprimorar as intervenções do FIDA, incluindo análises socioculturais e de vulnerabilidade mais aprofundadas dos diferentes grupos-alvo e a integração de indicadores específicos sobre seu bem-estar para capturar impactos e resultados (IFAD, 2012). Ainda assim, é interessante observar as ferramentas à disposição para realizar

essas intenções. Em resumo, o FIDA apela para indicadores e métricas para medir o impacto dos projetos nessas populações, em uma lógica que reproduz esse olhar como beneficiárias. No ciclo de projetos, isso se reflete nas salvaguardas de gestão ambiental, social e climática, além de promover o consentimento livre, prévio e informado das comunidades, como pactuado internacionalmente na Convenção 169 da OIT (Teixeira, 2024). Atualmente, em projetos com povos indígenas, é obrigatória a realização de uma consulta e audiência pública para apresentar o plano de gestão ambiental e social, garantindo que todos os atores interessados sejam escutados e estejam envolvidos em uma governança participativa (entre participantes, governo, agência executora, movimentos sociais, etc.) (Teixeira, 2024).

2.2 O FIDA MONTA SEU PROJETO

Apresentadas as ferramentas e as políticas, é importante apresentar como isso se traduz na gestão do projeto. Para o FIDA, o termo “projeto” designa a operação de desenvolvimento agrícola descrita em um acordo de financiamento (IFAD, 2020). A nível nacional, isto é, nos escritórios nos países, e nos projetos, são identificados atores relevantes, como pontos focais de gênero locais e nas unidades de gestão de projetos financiados, consultores dos projetos e parceiros de implementação, além de qualquer ator com interesse em questões operacionais que envolvam as dimensões de gênero, direcionamento a grupos e inclusão social.

O FIDA defende uma atuação conjunta com outros atores para alcançar o seu objetivo de empoderamento socioeconômico da população rural, especialmente daqueles grupos colocados como prioritários: mulheres, jovens e comunidades tradicionais. A atuação do FIDA busca a construção de capacidades³⁰, de produtividade e na participação no mercado de pessoas rurais (IFAD, 2016b).

Além do fluxo de validação do empréstimo nas instâncias nacionais, como ocorre na Comissão de Financiamento Externo do Ministério do Planejamento e Orçamento, o projeto é discutido internamente, no FIDA. O desenho do projeto é revisado pelo Conselho Executivo, conselho de governança dos estados participantes do Fundo³¹. Nesta oportunidade, os delegados

³⁰ Para o FIDA, a construção de capacidades consiste no fortalecimento de conhecimentos, habilidades e recursos no meio rural (por indivíduos, organizações e comunidades rurais) para promover o desenvolvimento agrícola e a redução da pobreza rural (IFAD, 2025). Esse processo ocorre também pela capacitação de agências públicas e privadas que oferecem serviços técnicos a populações rurais pobres para o desenvolvimento de negócios sustentáveis e empreendedorismo (IFAD, 2025).

³¹ O Conselho Executivo é o segundo órgão decisório do FIDA e é composto por 39 membros, sendo 18 eleitos e 18 membros que se alternam em mandatos de três anos (IFAD, 2024a). Sua composição pode ser consultada em: <https://webapps.ifad.org/members/static/Governing-Bodies-Composition.pdf>.

de cada país podem fazer perguntas ou sugestões ao desenho e, por fim, validam o projeto. Após todas as aprovações necessárias nas variadas instâncias, negociação e assinatura do contrato de empréstimo com o mutuário, a coordenação do projeto pelo FIDA fica a cargo do Oficial de Programas para o país.

Em Roma, na sede do Fundo, o líder técnico do projeto acompanha a execução. Além disso, o Fundo conta com divisões geográficas e técnicas, como a que se ocupa da América Latina e a de gênero, inclusão social e meio ambiente. Toda essa arquitetura é possível graças ao acompanhamento constante por um sistema interno. Além disso, são realizadas viagens à área de execução do projeto, pelo menos uma vez por ano, oportunidade na qual foi produzido um relatório que o classifica em notas de 0 a 10. No caso do PVSA, por exemplo, foram realizadas 25 missões, dentre as quais sete de supervisão (FIDA, 2022). Esses relatórios permitem identificar pontos de atenção que podem prejudicar a execução, mas também permitem mapear as boas práticas. Desta maneira, o Fundo pode alocar recursos financeiros e humanos para solucionar as questões identificadas³².

Ao final do projeto, é redigido um relatório de conclusão, submetido à avaliação do IOE para ser validado.

É com base no relatório de conclusão do Viva o Semiárido que serão apresentados, a seguir, os resultados do projeto apenas pela visão do FIDA. O intuito em “começar pelo fim” é apresentar um panorama do que foi o PVSA para o Fundo e quais foram seus principais resultados quantitativos em atenção ao foco desta pesquisa, as mulheres, as comunidades quilombolas e suas intersecções para, no capítulo final, destrinchar o porquê e o como desses resultados de forma qualitativa, por meio da experiência relatada pelas participantes. Afinal, por trás dos cálculos e números, estavam pessoas que têm suas vidas e suas comunidades ancestrais em um território escolhido como área para o projeto.

2.3 O FIDA AVALIA O SEMIÁRIDO

O projeto de Desenvolvimento Sustentável do Semiárido, também chamado Viva o Semiárido, foi resultado do primeiro empréstimo do FIDA ao Governo do Estado do Piauí, totalizando 33,7 milhões de dólares (conforme detalhado no Gráfico 2). O objetivo principal do projeto é “contribuir para redução dos níveis de pobreza e de extrema pobreza da população rural do semiárido piauiense, com foco na melhoria da renda agrícola e não agrícola, a

³² Esse processo foi explicado por Alexandra Teixeira, em entrevista.

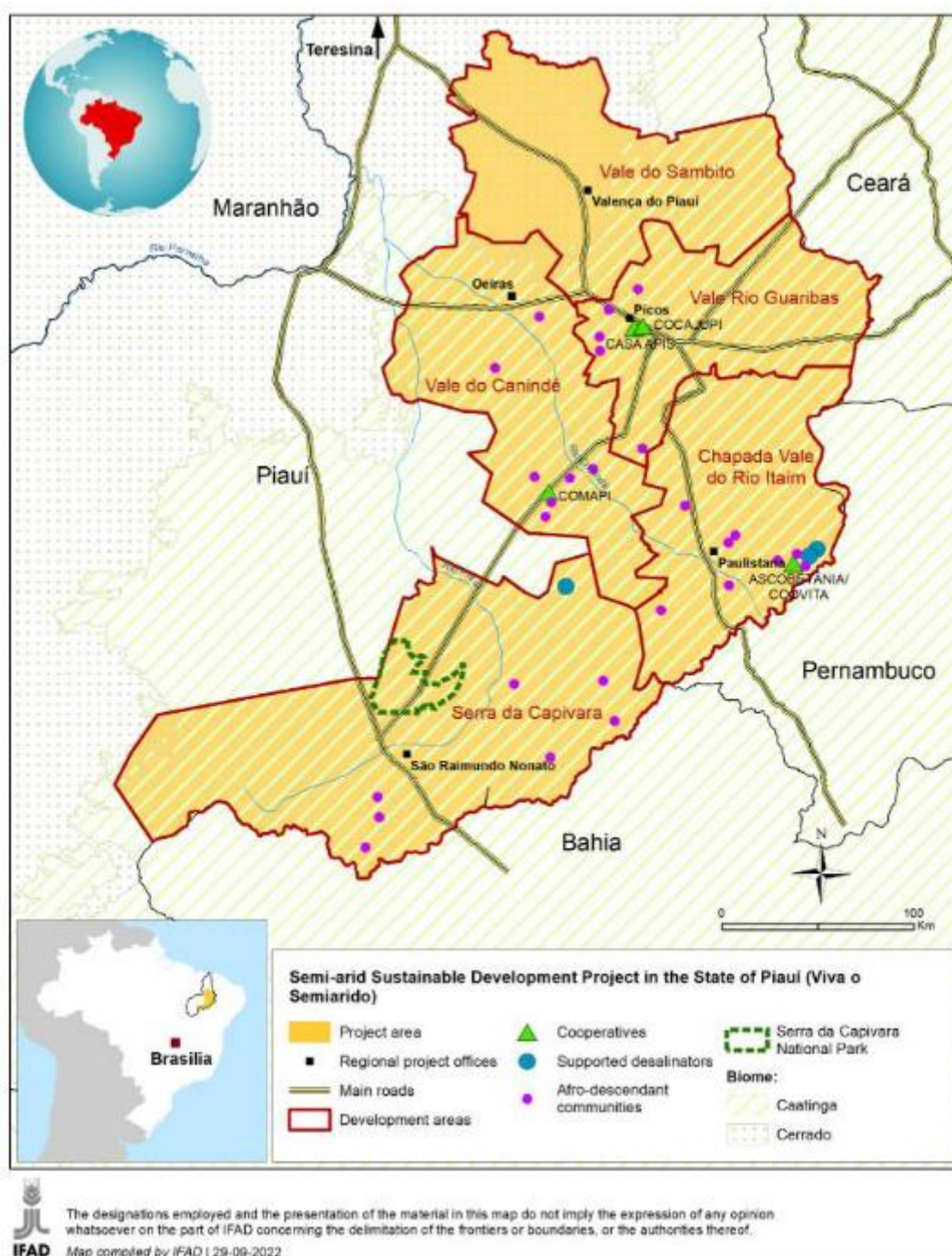
ampliação das oportunidades de trabalho e a dotação de ativos produtivos das famílias rurais pobres da região” (FIDA, 2022, p.15). O projeto atendeu 89 municípios do estado (cerca de 40% do estado e 30% em área territorial), distribuídos em cinco territórios do desenvolvimento que compreendem a macrorregião do semiárido piauiense: Vale do Rio Guaribas (23 municípios), Serra da Capivara (18), Chapada Vale do Rio Canindé (17), Vale do Rio Itaim (16) e Vale do Sambito (15) (FIDA, 2022). A definição dos municípios se deu a partir de três critérios (Aires, 2021):

1. Municípios do semiárido de menor Índice de Desenvolvimento Humano (IDH);
2. Aqueles que apresentassem atividades econômicas potencialmente geradoras de trabalho e renda; e
3. Com territórios de maior concentração de pobreza.

A carta consulta foi enviada à Comissão de Financiamentos Externos (Cofix)³³ em agosto de 2008, sendo aprovada no mês seguinte. Em setembro de 2009, o projeto foi aprovado pelo Conselho Executivo do FIDA, após concluído o desenho. Sua entrada em vigor foi em abril de 2013, mas as primeiras atividades *in loco* foram iniciadas apenas em novembro daquele ano, sete meses após a assinatura do contrato de financiamento entre agente financiador e mutuário (FIDA, 2022). Inicialmente, a previsão de encerramento era junho de 2020. Entretanto, devido às dificuldades advindas da pandemia de COVID, o projeto foi prorrogado por dois períodos de um ano cada, sendo enfim finalizado em junho de 2022, utilizando apenas recursos da contraparte (FIDA, 2022).

³³ A Cofix é a estrutura federal brasileira responsável pela análise e autorização de programas e/ou projetos do setor público com financiamento de organismos internacionais ou agências governamentais estrangeiras, quando houver garantia da União.

Figura 3 – Mapa da Área do PVSA



Fonte: FIDA (2022).

O desenho final do projeto foi definido em torno de quatro componentes: i) desenvolvimento produtivo; ii) desenvolvimento social e humano; iii) fortalecimento institucional; iv) unidade gestora do projeto e sistema de monitoramento e avaliação (Aires, 2021). Foram priorizados sete diferentes arranjos produtivos: apicultura, ovinocaprinocultura, cajucultura, piscicultura, mandiocultura, quintais produtivos e artesanato, priorizando as

associações comunitárias de agricultores e agricultoras familiares como público e, nelas, quilombolas, jovens e mulheres (Aires, 2021). Essa priorização não ocorreu pela compreensão da relevância desses grupos. Na realidade, o seguinte extrato expõe uma forte visão de tutela que permanece sobre eles:

“Focalizar políticas em jovens, mulheres e comunidades quilombolas requer um forte investimento no desenvolvimento de capacidades, como em processos formativos e informativos, monitoramento e uma bem ajustada estratégia de articulação com segmentos da sociedade civil vinculados a essas populações. Deve-se evitar o surgimento de protagonismo espontâneo em grupos historicamente marginalizados da ação do Estado e sem suporte técnico e de formação” (FIDA, 2022, p.55).

Embora exista esse discurso sobre a importância do investimento, projeto não contou com orçamento destinado a ações de gênero (FIDA, 2022). Ainda, esse posicionamento revela uma maneira “correta” de dar espaço a essas vozes, isto é, em moldes específicos e roupagens adaptadas às instituições modernas.

Apesar de desenhado, negociado, assinado e iniciado formalmente em 2013, o projeto só foi operacionalizado a partir de 2016. Em oportunidades distintas, foram indicados diferentes motivos para esse atraso na execução. Nesse tempo, houve mudanças de gestão e reorganização das secretarias e das equipes envolvidas no projeto. Em 2014, a Secretaria do Desenvolvimento Rural passou a ser o órgão executor do PVSA, substituída em 2019 pela SAF.

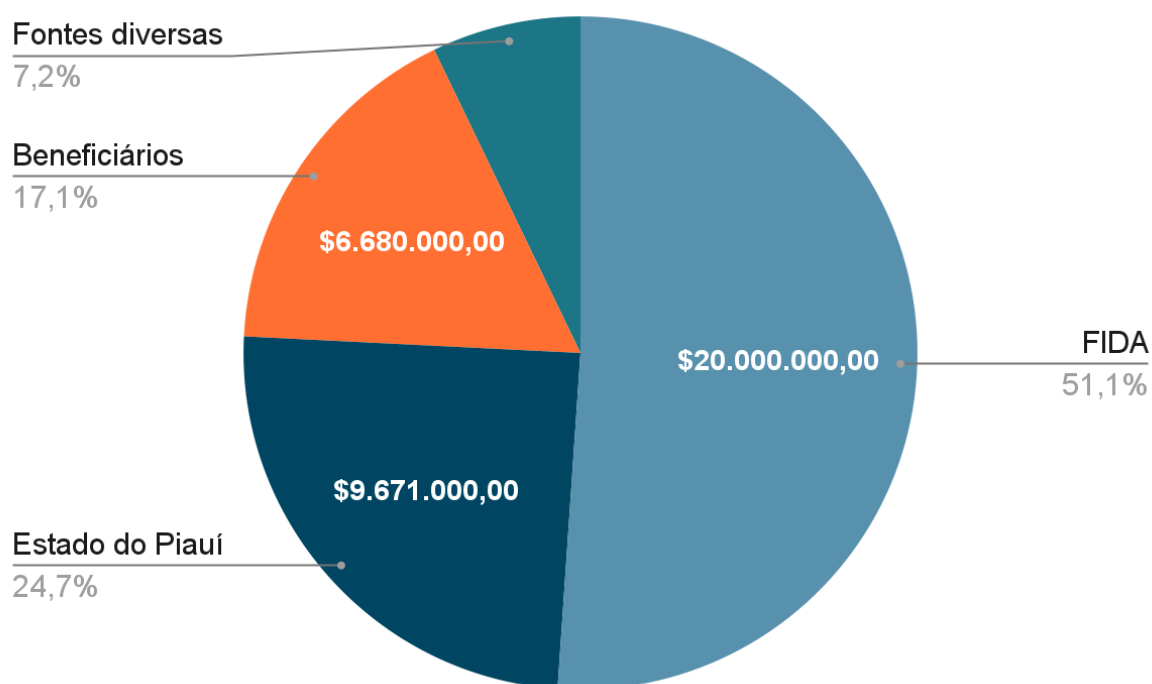
Internamente, o FIDA (2022) estabelecia um prazo máximo de 12 meses entre a aprovação no Conselho Executivo e a entrada em vigor do contrato de financiamento. Entretanto, não é um calendário factível para muitos países em desenvolvimento (FIDA, 2022). No caso do PVSA, houve uma flexibilização de quase quatro anos, o que teria possibilitado a melhor preparação do projeto e, conseqüentemente, seus resultados positivos, segundo afirma o FIDA (2022).

Ainda, foram os efeitos da estiagem e a forte crise hídrica entre 2011 e 2017 no semiárido, a crise econômica nacional de 2015 a 2018, a crise político-institucional brasileira desde 2016, a pandemia de COVID-19 e a inflação causada pela guerra na Ucrânia desde fevereiro de 2022 que teriam atrasado a execução ao longo de todo o projeto (FIDA, 2022). As alternativas para enfrentar ou, ao menos, driblar esses fatores internos e externos demandaram um maior compromisso político do Estado do Piauí para sua plena implementação, além da realização constante de missões pelo Fundo, a adequação do projeto e suas ferramentas ao novo contexto, a troca de experiências com outros projetos do FIDA³⁴, a capacitação da equipe do

³⁴ Projetos Semear e Semear Internacional (programa do FIDA e implementado pelo IICA para troca de experiências entre projetos no semiárido nordestino), AKSAAM (Adaptando Conhecimento para Agricultura Sustentável e Acesso ao Mercado, projeto para redução da pobreza e promoção da segurança alimentar e

projeto e a assinatura de um acordo com o Instituto Interamericano de Cooperação para a Agricultura (IICA) para o projeto de cooperação técnica (FIDA, 2022).

Gráfico 2 – Orçamento total do PVSA, dividido por partes financiadoras, em dólares (USD) e porcentagem



Fonte: FIDA, 2022.

Em termos de governança, o PVSA contou com uma agência executora (SAF) e três agências coexecutoras (Secretaria de Educação, Secretaria de Assistência Social e Cidadania e Instituto de Assistência Técnica de Extensão Rural do Piauí – EMATER). As associações e cooperativas eram responsáveis por gerir e executar seus Planos de Projeto Estratégicos (PNEs) e Planos de Investimento Produtivo (PIPs)³⁵, além de prestar contas do recurso que elas recebiam diretamente do projeto. Para Rose, essa responsabilidade contribuiu para que as associações e a população quilombola se empoderassem, pois eram parte ativa do processo. O PIP foi construído e elaborado de acordo com o que as associações queriam.

nutricional, implementado pelo Instituto de Políticas Públicas e Desenvolvimento Sustentável e vinculado à Universidade Federal de Viçosa), PROCASUR (organização global especializada na gestão de conhecimento para inovação rural no Sul Global), DAKI-Semiárido Vivo (projeto de enfrentamento às mudanças climáticas em três regiões semiáridas da América Latina).

³⁵ Os PIPs e os PNEs foram as duas abordagens de projeto do PVSA. Enquanto o primeiro tinha abrangência apenas comunitária, o PNE envolvia três organizações econômicas e uma comunitária, isto é, abrangência maior (FIDA, 2022).

A linha do tempo indica que o PVSA foi identificado no contexto da criação da política para a transversalização de gênero e do lançamento do novo COSOP (2008-2015). Assim, deu prioridade para mulheres, devido ao contexto histórico de alta desigualdade de gênero, especialmente no contexto da produção e da organização social feminina (FIDA, 2022). A instituição (2022) determina em suas condições gerais para financiamento do desenvolvimento agrícola que os recursos e benefícios do projeto devem ser alocados entre a população alvo do projeto utilizando métodos desagregados de gênero.

Como o próprio FIDA coloca, as lições aprendidas da atuação com povos tradicionais incluem o encontro entre o conhecimento tradicional e a “tecnologia moderna” para melhorar os sistemas de sustento, revitalizar a agricultura, aumentar a segurança alimentar e melhorar as condições de saúde (IFAD, 2009). Nesse sentido, comunidades quilombolas figuram entre o público do projeto, junto com jovens. Entretanto, o FIDA (2022) apontou que não havia histórico de organizações no semiárido exclusivas de mulheres, jovens e quilombolas com foco em atividades produtivas.

A menção à contribuição dos públicos “beneficiários” do projeto não reconhece efetivamente a relevância desse público enquanto reais participantes:

“a contribuição dos beneficiários é realizada majoritariamente (92%) por meio de sua mão de obra na execução de tarefas que envolvem as pequenas construções (apriscos, cercas, quintais, etc.), preparação do solo, plantio, entre outras previstas durante a elaboração dos PIPs e PNEs. Outras formas de contribuição, porém pouco frequente é a disponibilização de bens, materiais e recurso financeiro”.

Tabela 1 – Alcance dos públicos-alvo e subindicadores relacionados do marco lógico do projeto

| PÚBLICO-ALVO | META | QUANTIDADE ALCANÇADA | % DA META |
|--|--------|----------------------|-----------|
| Famílias agricultoras pobres | 22.000 | 36.111 | 164% |
| Mulheres | 8.800 | 15.773 | 179% |
| <i>Apoio de organizações a produtoras rurais e membros relatando serviços novos ou melhorados fornecidos por sua organização</i> | 865 | 2.865 | 331% |
| <i>Produtoras rurais apoiadas que são membras de uma organização de produtores rurais</i> | 7.200 | 2.883 | 40% |
| <i>Mulheres beneficiadas pelas</i> | 3.300 | 2.883 | 87% |

atividades agrícolas e não agrícolas

| | | | |
|---|--------|--------|------------------------|
| <i>Mulheres apoiadas para fortalecer suas organizações e melhorar seu acesso aos mercados e participação nas cadeias produtivas</i> | 7.200 | 2.883 | 40% |
| <i>Mulheres que acessaram insumos de produção e/ou pacotes tecnológicos</i> | 7.200 | 2.883 | 40% |
| <i>Mulheres capacitadas em técnicas de produção agrícola e não agrícola</i> | 7.200 | 2.883 | 40% |
| <i>Funcionárias mulheres no projeto</i> | 50% | 50% | 100% |
| Jovens | 10.000 | 14.496 | 145% |
| <i>Mulheres jovens que receberam formação profissional</i> | 1.000 | 1.291 | 129% |
| <i>Jovens quilombolas que receberam formação profissional</i> | - | 332 | 15% do total de jovens |
| Quilombolas | 1.050 | 987 | 94% |

Fonte: elaboração própria com base em FIDA (2022).

As mulheres chefes de família foram 44% do público geral do projeto (FIDA, 2022). De todas as mulheres participantes, elas estiveram divididas entre alunas atendidas pela Secretaria de Educação, participantes de capacitações e formações em áreas diversas, mulheres diretamente beneficiadas pelos PNEs e PIPs (representando 34% do público beneficiado), participantes dos cursos de qualificação profissional e profissionais da educação contextualizada, em ordem decrescente (FIDA, 2022). As atividades com elas foram distribuídas em três eixos, exatamente iguais àqueles determinados na política do FIDA para igualdade de gênero (FIDA, 2022):

1. Empoderamento político: Comitê de Políticas Públicas para Mulheres Rurais e participação nas instâncias decisórias para fortalecimento delas em espaços de poder;
2. Empoderamento econômico: cadernetas agroecológicas, quintais produtivos, qualificação profissional, intercâmbios e assessoria técnica especializada;

3. Divisão do trabalho doméstico, emancipação e tecnologias sociais: redução da carga de trabalho doméstico por tecnologias como cisternas, painéis e fogões solares, biodigestores e reuso de águas cinzas.

As ações de gênero implementadas foram substanciais para apoiar o empoderamento econômico e social das mulheres participantes, promovendo práticas e debates importantes sobre segurança alimentar e nutricional das famílias, sobre o uso de ingredientes locais na culinária, a importância do trabalho doméstico de mulheres e a divisão familiar equitativa do trabalho (FIDA, 2022).

Como apresentado na tabela 1, a única meta não alcançada em relação aos grandes públicos-alvo foi a de famílias quilombolas. Além disso, não foram determinados subindicadores para calcular o resultado com comunidades quilombolas no marco lógico do projeto. Em termos de população, a única estatística disponível aponta que mulheres e homens quilombolas corresponderam a 6,9% do público-alvo do projeto, sendo elas em maior quantidade (Sousa, 2021). Segundo o Fundo Internacional (2022), a inclusão de comunidades quilombolas demandou uma busca ativa, devido à fragilidade de organização e de processos produtivos. Durante a execução, houve a interrupção de um investimento produtivo por questões relacionadas à gestão de recursos e conflitos internos na associação quilombola (FIDA, 2022). Enfim, foram beneficiadas por PIPs, além de capacitadas em gestão e finanças para inclusão produtiva em associação à valorização das tradições e preservação ambiental (FIDA, 2022). A recomendação feita pela instituição para próximos projetos inclui o fortalecimento da parceria com órgãos que articulam e potencializam o desenvolvimento das comunidades, a fim de promover sua plena inclusão (FIDA, 2022).

Segundo dados apresentados no relatório de conclusão do projeto, considerou-se satisfatório o fomento à participação de mulheres em ações comunitárias, apresentando um aumento de 12% (FIDA, 2022). Além disso, houve 10% a mais de mulheres em atividades agropecuárias nas comunidades beneficiárias do PVSA (FIDA, 2022). Outro avanço foi identificado no apoio à igualdade de gênero e no empoderamento das mulheres, 67% das quais ampliaram sua produção para autoconsumo (FIDA, 2022). Em termos de renda média anual, o projeto contribuiu para um acréscimo total de 44%, como apresentado na tabela 2 (FIDA, 2022).

Tabela 2 – Elevação da renda das mulheres como público-alvo do PVSA x grupo de controle (em reais e %)

| GRUPO TRATAMENTO | | | | GRUPO CONTROLE | | |
|------------------|-----------|-----------|----------|----------------|-----------|----------|
| RENDA | 2015 | 2020 | VARIAÇÃO | 2015 | 2020 | VARIAÇÃO |
| INTERNA | 3.789,15 | 7.287,83 | 92% | 4.150,39 | 2.675,56 | -35% |
| EXTERNA | 10.306,62 | 13.122,79 | 27% | 12.119,40 | 11.444,06 | -5% |
| TOTAL | 14.095,76 | 20.421,63 | 44% | 16.269,79 | 14.119,62 | -13% |

Fonte: FIDA (2022).

O relatório de conclusão também trouxe elementos para pensar a sustentabilidade das ações. No quesito da continuidade de apoio a organizações rurais e comunidades quilombolas, apesar de bastante heterogêneas, já existe um histórico de acompanhamento, no caso, a Coordenação Estadual do Movimento Quilombola (CECOQ-PI). Atrelado a este fato, o FIDA (2022) recomendou um forte investimento no desenvolvimento de capacidades, formações e monitoramento dessas comunidades, de jovens e de mulheres. Mesmo com os problemas de focalização nesses grupos, houve redução de 10% no índice de pobreza multidimensional (FIDA, 2022).

Em pesquisa de satisfação e desempenho final feita com as comunidades e técnicos das assistências, dentre os efeitos e impactos sobre a vida dos beneficiários, o menor índice foi registrado quanto à resposta do FIDA e do PVSA às necessidades e demandas de mulheres, jovens e comunidades quilombolas (FIDA, 2022). Entre os beneficiários, 62% responderam que sim e 32% em parte. Já entre os técnicos, 65% e 34%, respectivamente. Entre todas as outras respostas, as respostas não foram abaixo de 78% (FIDA, 2022).

Embora apresentados os resultados numéricos do projeto com atenção às comunidades-alvo, ainda falta uma peça do quebra-cabeça: a população “beneficiária” e prioritária do semiárido piauiense pela sua “vulnerabilidade econômica”, segundo definido pelo FIDA. Assim, o próximo e último capítulo desta dissertação se dedica a apresentar o desenrolar das atividades focadas em mulheres e comunidades quilombolas a partir de vozes e vidas implicadas no PVSA. Para contextualizar essa experiência, é importante colocar algumas análises preliminares do que foi exposto sobre o entendimento do FIDA sobre a transversalização de gênero à luz da cosmovisão quilombola, identificando as confluências e transfluências.

2.4 REFLEXÕES PRELIMINARES SOBRE AS ABORDAGENS DO FIDA PARA GÊNERO, COMUNIDADES TRADICIONAIS E DESENVOLVIMENTO AGRÍCOLA

No debate internacional sobre desenvolvimento rural, o protagonismo das mulheres no cultivo agrícola e na nutrição familiar foi abordado pela primeira vez na década de 1970. Embora existam diferenças ao longo das décadas, o olhar das principais organizações internacionais para a situação das mulheres rurais permanece com as mesmas bases. No século XXI, os efeitos da globalização, dos mercados emergentes, das mudanças do clima e do crescimento demográfico no desenvolvimento agrícola também fortaleceu a necessidade de considerar mais atentamente essa interação de fatores sobre as populações mais pobres, incluindo mulheres (IFAD, 2012).

Entretanto, é importante ressaltar que os documentos do FIDA que justificam o compromisso com a igualdade de gênero são estruturados em torno de uma forte orientação econômica. Assim, os problemas de desigualdade são identificados pela perspectiva de renda e de produtividade, como identificado no objetivo pensado para o PVSA pelo Fundo e pelo Governo do Piauí. A limitação dessa interpretação aponta para a ausência do olhar analítico e da consideração de outras realidades para a formulação desses documentos, como é o caso das comunidades quilombolas.

O FIDA enxerga o protagonismo coletivo das mulheres de comunidades tradicionais para enfrentar o que é considerado como um desafio pela interpretação da cosmovisão moderna e ocidental, como no caso dos desafios climáticos, da segurança alimentar, da proteção de recursos naturais e da prevenção de desastres (IFAD, 2009). A consequência de ignorar a realidade dessas mulheres, para o Fundo, se traduziria na falta de benefícios agrícolas de longo prazo, à medida que os direitos à terra e à propriedade não são garantidos para elas (IFAD, 2012). Para o FIDA, é importante saber os resultados e os impactos dos projetos em números, como percebido nos critérios econômicos de seleção dos municípios do PVSA, enquanto para as populações é mais relevante observá-los fora dos gráficos, pois são sentidos em seus cotidianos, em suas organizações sociais e na distribuição de atividades dentro da família ou da comunidade.

Afastando-se da compreensão mercadológica do FIDA, que coloca a precificação dos alimentos acima do papel vital deles para a vida e para a cosmovisão de populações, as comunidades priorizam o conhecimento ancestral, a biointeração e o compartilhamento de saberes e cultivos. Desde a perspectiva dessas mulheres, elas se entendem como protagonistas,

mas também compreendem que a cooperação com outros atores, como os governos e as organizações internacionais é fundamental, pois as consequências estão intimamente ligadas com sua identidade e sua sobrevivência. Em uma análise preliminar, é possível observar que esses outros atores não enxergam que precisam das mulheres e das comunidades para cooperar e não as colocam em pé de igualdade.

A noção de gênero utilizada pelo FIDA ainda se baseia em um debate superado sobre a distinção social entre homens e mulheres (Scott, 1986), o que destoa também da luta quilombola em não medir a importância de mulheres e homens como diferentes (Silva, 2022). Embora compreenda que as relações de gênero se baseiam na assimetria de poder entre esses dois grupos, é perceptível que falta uma adequação ao contexto, especialmente para sociedades que não enxergam a inclusão mercadológica como uma solução.

Além disso, envolvido pelas ideias econômicas, essa igualdade seria bem-sucedida quando envolvesse inserção de mulheres no mercado de trabalho ou crescimento no aumento da produção agrícola, segundo apresentado pela instituição (IFAD, 2012; 2016). Esse posicionamento pode atender a demandas de um feminismo, mas aquele deslocado do tempo e espaço das mulheres quilombolas. Mesmo na abordagem dita transformadora, que incidiria sobre as causas estruturais, o resultado esperado é o acesso ao mercado e a ativos econômicos. A crítica a tal visão é evidenciada há décadas, desde a construção de um feminismo negro nos Estados Unidos, à época da criação do FIDA, ao contestar a permanência das estruturas opressoras pelas mãos de outro feminismo.

Em uma leitura cruzada com outros conceitos já apresentados, como a trajetividade e a biointeração, percebe-se a limitação da aplicação do conceito multinível proposta pela FAO ao dialogar com comunidades quilombolas, por exemplo. O aspecto mais evidente é a própria segmentação dos níveis e da relação entre ser (intrapessoal), natureza e território (ecológico), algo amplamente discutido no primeiro capítulo como inconcebível para essas populações.

No conteúdo de seus documentos, o FIDA aponta atitudes paternalistas, e também colonialistas, vindas de governos e de instituições do terceiro setor. Embora seja uma crítica relevante, é ausente a perspectiva crítica sobre as próprias organizações internacionais e instituições financeiras internacionais quanto aos mesmos comportamentos. Tanto é uma realidade, que as soluções propostas não envolvem mudanças estruturais na ação desses atores identificados (como Funai, Fundação Palmares, ministérios, ONGs e setor privado) para acabar com essas intervenções paternalistas, apenas sugere uma coordenação e uma série de ações consideradas necessárias.

CAPÍTULO 3

PASSADO, PRESENTE E FUTURO: VIVA O SEMIÁRIDO FEMININO E QUILOMBOLA

Antes de passar à etapa de análise das atividades executadas com as mulheres e as comunidades quilombolas no PVSA, cumpre retomar o método utilizado para tanto e o caminho trilhado para chegar até ele. Ao compreender e respeitar a impossibilidade de uma pesquisa nas comunidades quilombolas, iniciei a busca por pessoas-chave, representantes das vozes envolvidas no projeto, para falarem com suas próprias palavras sobre o que tinham vivido naquela experiência e, definitivamente, podem falar com propriedade sobre o PVSA e sobre suas vidas durante o projeto.

Pelas circunstâncias ou coincidências do destino, conheci a Alexandra Teixeira, especialista em gênero do FIDA, durante um evento de trabalho, em maio de 2024. Ela estava moderando um diálogo entre gestoras públicas sobre inclusão da perspectiva de gênero e práticas transformadoras com exemplos práticos de financiadores internacionais. No final da atividade, trocamos contatos e falei da pesquisa. Nossa primeira conversa, mais institucional, ocorreu em maio de 2024, sobre a experiência do FIDA com gênero e raça de maneira mais ampla, envolvendo outros projetos pelo Brasil. Desde ali, fui expandindo minha rede de contatos, em um diálogo franco e bastante aberto, facilitado pelo interesse dessas pessoas na pesquisa, até chegar em todas as entrevistas realizadas.

Como uma árvore com um tronco único, mas que cresce e ramifica em galhos, conheci a Sarah Luiza de Souza Moreira, o Francisco das Chagas Ribeiro Filho (o Chicão) e a Rosymaura da Silva Duarte (a Rose), nesta ordem. Personagens, ou melhor, agentes do PVSA que enriqueceram esta pesquisa com seus relatos, certezas, questionamentos e visões. Sarah foi a especialista de gênero do FIDA durante um período do projeto. Chicão, o coordenador do PVSA e servidor da atual Secretaria de Agricultura Familiar do Estado do Piauí. Rose, assessora da Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Piauí à época do projeto e também consultora para comunidades tradicionais.

O aspecto que mais me impressionou foi o reconhecimento de cada uma dessas pessoas no trabalho da outra, como se estivesse falando de uma velha amizade (o que era fato em muitos casos). Diversas vezes ouvi que “você precisa falar com ela, pois ela sabe muito do assunto e vai poder te ajudar”. E, no final de cada entrevista, uma disposição genuína em manter contato, em disponibilizar informações, em construir pontes com a próxima entrevistada e em ler a dissertação quando estivesse finalizada.

As falas das entrevistas foram analisadas segundo três categorias, baseadas no referencial teórico, costuradas nas falas e nas análises. A **trajetividade** é a primeira, evidenciando os atravessamentos causados pelo projeto na vida das mulheres quilombolas participantes, neste caso, como os conceitos de igualdade de gênero e de transversalidade do FIDA foram coerentes (ou não) com as sujeitas da pesquisa. A **coletividade** também é uma categoria de análise, que permite identificar as interações dos atores do PVSA e o quanto vai ao encontro da singularidade dos quilombos enquanto território coletivo de compartilhamento e vida em comunidade (Dealdina, 2021; Bispo dos Santos, 2023). A terceira categoria é o **território**, na definição dada por Silva (2022) como palco de debates e lutas por emancipação, políticas públicas e garantias de direitos por meio do viver-sentir-pensar-fazer de homens e mulheres quilombolas.

É com base nos relatos das entrevistas e nos materiais supracitados que este capítulo foi escrito, cruzando informações, levantando questões e, sobretudo, escutando. A linha lógica para redigir este capítulo veio durante a entrevista com a Rose. Já na sua apresentação, ela disse o seguinte: “A história do Viva o Semiárido é uma história interessante. E aí eu vou ter que te contextualizar um pouco do movimento quilombola no estado do Piauí, porque eu não sei contar a história do Viva o Semiárido sem contar a história, um pouco do movimento”. Então, seguindo as palavras dela, iniciamos com esse histórico.

3.1 “OS QUILOMBOLAS LÁ NO ALTO”: A HISTÓRIA DO MOVIMENTO QUILOMBOLA NO ESTADO DO PIAUÍ PELA COLETIVIDADE

O movimento quilombola no estado tem mais de 20 anos de atuação. Existem diferentes visões sobre a organização do movimento quilombola no estado do Piauí. Entre as pessoas entrevistadas, foram expressadas opiniões aparentemente opostas: fragmentação e união. Existe uma coordenação estadual, bem representada a nível nacional, bastante presente na coordenação geral da CONAQ. Sobre a fragmentação, entende-se que, embora existisse um só movimento, existiriam “outras forças organizativas e tendências” dentro dele³⁶. Inclusive, o movimento pontua a dificuldade para que o Governo do Estado e o financiador compreendessem a pluralidade dentro dos quilombos e como isso não significa que o movimento não seja consolidado (Duarte, 2024). Por trás dessa impressão estariam imbuídos alguns reflexos das instituições moldadas em um modelo hegemônico de unicidade, não plural.

³⁶ Relatado em entrevista de pesquisa concedida em nov. 2024.

Ao demonstrar as diferenças entre essas visões, Rose deu um exemplo que Antônio Bispo lhe contava:

“O que que é o agro? O agro é o mono, é o uni, produz só uma cultura só. É só soja, é só soja; é só milho, é só milho; é só eucalipto. E quem somos nós quilombolas? Quem somos nós da agricultura familiar? Nós somos pluri, nós planta uma roça de feijão, uma roça de milho, uma roça de abóbora (...) Como é o nossos quintais? É o pé de manga, é o pé de caju. O que que a gente cria? É o porco, a galinha, o pato. A gente é pluri, a gente não consegue ser mono. (...) É por isso que é territorialidade, e não terra, é território, e não terra. É a identidade vivenciando em todo o território, em toda aquela parte de terra, sabe a identidade que permeia tudo” [*sic*]³⁷].

A particularidade da lógica e das estratégias de organização do movimento quilombola está diretamente associada aos modos de vida das comunidades, como, por exemplo, a comunicação entre coordenadores e coordenadoras por carta. Embora existam diferenças entre si, é um movimento bastante coeso, pois só existe uma coordenação falando em nome de todas as comunidades. Mais recentemente, estão sendo criadas instâncias municipais onde existe mais de uma comunidade, a fim de se organizarem e terem uma voz comum que as represente em ideias e em territorialidade (Duarte, 2024).

Sobre a questão territorial, o movimento passou a se articular com a pauta da reforma agrária, sob a liderança de Antônio Bispo dos Santos e Maria Rosalina dos Santos, em um esforço de estabelecer confluências. Entre 2003 e 2004, houveram debates no movimento da reforma agrária para compreender os povos quilombolas como público, conversas que culminaram na Feira Piauiense de Produtos da Reforma Agrária e Comunidades Quilombolas (FERAPI), evento que ocorre até os dias de hoje. Na primeira edição da Feira, foram reservadas 80 vagas para quilombolas. Entretanto, Bispo lutou em prol de uma maior participação, totalizando 800 participantes, sendo 300 quilombolas (Duarte, 2024). Embora os rostos do movimento fossem Bispo e Rosalina, a FERAPI contribuiu para retirar as comunidades quilombolas e todas as pessoas que as compõem da invisibilidade.

Nesta mesma época, em 20 de novembro de 2003, o Governo Federal publicou o Decreto nº 4.887, que regulamentou o “procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias” (Brasil, 2003). No estado do Piauí, entretanto, não havia nenhuma política ou lei que abordasse a regulação fundiária até então. Após a publicação do decreto, o movimento passou a atuar com

³⁷ Expresso aqui o uso do *sic* como algo que as normas da ABNT exigem. Para mim, transcrever em texto exatamente o que foi falado expressa a riqueza da fala, bem nos moldes do português de Lélia González, e não seria necessário apontar os “erros” feitos nas falas.

o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e buscando parceria com o estado para a regulação dos quilombos.

O início do século XXI marcou também a implementação do projeto ATER No Quilombo (acrônimo para Assistência Técnica e Extensão Rural) para as comunidades negras rurais quilombolas no Piauí, executado pelo EMATER-PI e apoiado pela FAO, com o intuito de oferecer cursos, encontros e seminários (EMATER, 2008)³⁸. Apesar das instituições financiadoras demandarem produtividade, o movimento buscava formação ligada às atividades próprias da população quilombola, ligadas a seus saberes.

Pode-se dizer que o ATER No Quilombo foi semente do Viva o Semiárido, pois muito do que foi pensado e executado veio de experiências já passadas e de instrumentos construídos em outras oportunidades, como, por exemplo, o diálogo e a troca de vivências entre governo, movimento quilombola e comunidades. Durante o ATER No Quilombo, foram realizadas oficinas entre os técnicos da EMATER e quilombolas para que estes últimos ensinassem os primeiros. Rose conta que houve muita resistência por parte da instituição, incluindo o abandono durante a oficina. No final, apenas oito técnicos se dispuseram a aprender com os quilombos e, hoje, boa parte das políticas do estado do Piauí contam com o envolvimento desses mesmos técnicos que estudaram e aprenderam com os quilombolas (Duarte, 2024).

Em 2016, a CECOQ-PI executava o Plano Brasil Sem Miséria³⁹, que contou com um recorte para populações quilombolas com um projeto piloto em três estados: Piauí, Alagoas e Pará. Dessas experiências, a única concluída foi a piauiense, atendendo a mil famílias, 54 territórios e 37 comunidades e oferecendo formações e assistências técnicas, ainda que de curta duração (Duarte, 2024). Durante a execução do Brasil Sem Miséria, foi realizado um diagnóstico sobre os povos quilombolas no estado, que, mais tarde, serviu de base para pensar o Viva o Semiárido. Além disso, muitas das famílias participantes do PVSA haviam sido contempladas com o programa do Governo Federal.

Esses dois programas, ATER No Quilombo e Brasil Sem Miséria, ajudaram na organização e na formação do movimento estadual quilombola, pois contaram com formações sobre legislação e direito quilombola, oficinas coletivas, contribuindo, enfim, para a

³⁸ Dados do período de 2003 a 2007 mostraram que 11.949 quilombolas de 76 comunidades distribuídas em 24 municípios haviam sido *assistidas*. À época, o EMATER havia mapeado 125 comunidades quilombolas em todo o estado, e o projeto seria expandido para mais regionais.

³⁹ O Brasil Sem Miséria foi um plano federal lançado em 2011 pelo Ministério do Desenvolvimento Agrário com o objetivo de retirar pessoas da extrema pobreza (à época, com renda *per capita* inferior a R\$ 70) (SRI, 2015). O Plano era fundamentado nos seguintes pilares: garantia de renda, acesso aos serviços públicos e inclusão produtiva (SRI, 2015). O Brasil Sem Miséria contou com a priorização de comunidades quilombolas. Segundo informações da Secretaria de Relações Institucionais (2015), 128 mil famílias quilombolas estavam inscritas, das quais 72% se encontravam em situação de extrema pobreza.

compreensão da comunidade como sujeito de direito ao invés de agente de assistência (Duarte, 2024).

Como amplamente apresentado no capítulo 1, um aspecto constituinte do movimento quilombola é a liderança feminina. No estado do Piauí, a situação não é diferente. Basicamente comandado e gerenciado por mulheres, o movimento é representado por 16 representantes de todas as regiões do estado, eleitos e eleitas pelas próprias comunidades (Duarte, 2024). Atualmente, a coordenadora é Maria Rosalina dos Santos. A maioria das comunidades está dentro dos cinco territórios do semiárido, onde o PVSA foi executado: Serra da Capivara, Vale do Canindé, Vale do Guaribas, Vale do Itaim e Vale do Sambito.

As mulheres quilombolas urgem para que suas comunidades sejam mais reconhecidas e ouvidas (Curta o Semiárido, 2022b). Suas vozes, alçadas para fora de seus territórios, são um grito necessário para políticas bem pensadas e executadas. Mulheres negras e quilombolas na política são mais uma etapa para que as associações e as comunidades possam acessar recursos e políticos necessários para seu reconhecimento e valorização, bem como de suas práticas tradicionais. Esse posicionamento foi reiterado em diversas oportunidades, expostas ao longo deste capítulo.

Dados das próprias comunidades apontam que 80% são lideradas por mulheres (Curta o Semiárido, 2021). Essa realidade é um reflexo da relevância delas para a realidade dos quilombos. Todas as pessoas entrevistadas expressaram que a participação quilombola era majoritariamente feminina, além de reconhecerem a relevância de seu papel no projeto. Inclusive, em uma das falas, foi ressaltado que “o feminismo é forte dentro do movimento quilombola” (Ribeiro Filho, 2024). Esse empoderamento chancela o poder dessas mulheres em ocupar o espaço delas como quilombolas e viabiliza a luta por políticas públicas voltadas para as demandas das comunidades (Curta o Semiárido, 2021). Cabe refletir sobre esse feminismo mencionado nas bases do movimento quilombola. As características da organização das mulheres (autodefinição de si e de suas lutas e território como ponto de partida) configuram reivindicações únicas do seu modo de viver e, portanto, um feminismo quilombola. Elas agem nos roçados, nos grupos de mulheres, no seu dia-a-dia e, ao mesmo tempo, mudam estruturas por meio da sensibilização de instituições acerca da cosmovisão que as guia.

Dessa maneira, as mulheres quilombolas reconhecem, igualmente, a necessidade de continuar a adquirir conhecimento para assumir esses papéis de liderança e se tornarem protagonistas de seus próprios direitos como mulheres (Curta o Semiárido, 2021). Outro aspecto que chama atenção na relação entre elas é o sentimento de reconhecimento entre si mesmas, ao vangloriarem o trabalho de outras mulheres na representação e na ação nas esferas locais, como

nas associações de comunidades e coordenações estaduais, mas também na CONAQ enquanto instância nacional (Curta o Semiárido, 2021). Tal mérito também é observado localmente, em que mulheres da família e da comunidade são vistas como exemplo de luta pelos direitos e o engajamento em espaços como a universidade (Curta o Semiárido, 2022a). Esse funcionamento explicita a relação da coletividade, mesmo perante o fortalecimento de capacidades individuais. Ainda que uma mulher ocupe o espaço de liderança, a comunidade se fortalece a partir dessa representatividade. As lideranças existem porque as comunidades existem e cancelam esse espaço, em uma representação prática da filosofia ancestral Ubuntu: “eu sou porque nós somos”.

No *podcast* produzido pelo projeto, Sandriele da Silva Ferreira, da comunidade quilombola Amarra Negro, no município de Bela Vista do Piauí, então presidente da associação de remanescentes de quilombo, ressaltou a importância da representatividade política de quilombolas para além de suas comunidades:

“No meu pensar, as comunidades quilombolas era pra serem melhores do que já são hoje. Bem mais reconhecida, bem mais escutada, bem mais homens e mulheres ouvidos e mulheres negras, quilombolas, enfrentando a política e estando lá no alto, podendo dar um apoio lá de cima pra gente que tá aqui nas comunidades. Porque, na política, os quilombolas não têm muito o quê fazer porque não tem apoio, então a gente merece uma pessoa lá no alto, uma pessoa dos quilombolas lá no alto pra escutar, pra falar, pra transmitir o que a gente tem aqui na comunidades, as nossas comunidades, e o que a gente realmente necessita, quais os nossos deveres (...). Então eu vejo uma pessoa lá no alto podendo falar, homem ou mulher negra, podendo falar em nome das comunidades quilombolas e falando o que a gente realmente necessita, não só por pessoas que chegam lá e dizem ‘a comunidade tal precisa disso, precisa daquilo’, mas uma pessoa que realmente tenha o sangue nas veias, que tenha passado pelo que a gente passou pra poder transmitir o que a gente passou e trazer mais coisas pras comunidades quilombolas” (Curta o Semiárido, 2022b).

Na esfera institucional, também foi salientada a relevância da presença de quilombolas em cargos de chefia e de liderança. Segundo Rose, o movimento quilombola está trabalhando internamente para a capacitação técnica para que os próprios quilombolas possam assumir diretorias que tratem de pautas centrais para sua existência, como a regulação fundiária. O grande objetivo, segundo Rose (Duarte, 2024), é que as comunidades tradicionais se coloquem dentro de suas políticas com propriedade técnica. Alguns exemplos práticos são vistos em secretarias do estado, como na Educação e na Assistência Social, órgãos coexecutores do PVSA.

Ao longo do tempo, o movimento também foi se ressignificando dentro de si mesmo. Como colocou Rose, são das pequenas coisas que se constrói um movimento bem consolidado (Duarte, 2024). Por vezes, não há recurso para executar, mas existe uma organização entre e

cada uma das pessoas que o compõem que possibilita essa união⁴⁰. Uma fala de Rose foi bastante incisiva sobre o senso de comunidade como fator de sobrevivência dos quilombos:

“Como foi que Palmares caiu? No dia que traíram Zumbi. Como é que um quilombo cai? No dia que vocês brigarem entre vocês. No dia que o movimento quilombola do estado do Piauí se partir, acabam os quilombos no estado do Piauí. A força de vocês é porque vocês estão juntos. Vocês podem brigar entre vocês, só não pode é partir o movimento” (Duarte, 2024).

Da mesma maneira funcionou a organização do movimento entre as duas principais lideranças, Bispo e Rosalina. Aliás, a confluência entre os próprios modos de agir desses personagens, em meio a suas diferenças, contribuiu para o sucesso do movimento. O cruzo entre as metodologias distintas, uma mais focada no debate das políticas públicas e outra na cosmologia africana e na identidade cultural da formação dos quilombos foi essencial para que o movimento soubesse navegar nesses mares políticos e de mobilização (Duarte, 2024).

Assim se consolidou um movimento forte, firme em suas colocações, pois os problemas eram resolvidos internamente. Para fora do movimento, uma só visão. Compreender a história do movimento quilombola no Piauí é essencial para entender seus desdobramentos no Viva o Semiárido. Dentro do próprio projeto, foi necessário que o movimento se posicionasse. A ponte entre eles foi expressa da seguinte maneira por Rose: “A incidência do PVSA deu certo porque o movimento foi junto com o Viva o Semiárido. Tudo o que foi para quilombolas foi construído junto com o movimento quilombola”.

3.2 TERRITORIALIDADE E COLETIVIDADE: QUILOMBOLAS, GOVERNO E FIDA RECONSTRUINDO O VIVA O SEMIÁRIDO

Na área de intervenção do Viva o Semiárido estavam localizadas 32 das 50 comunidades quilombolas do semiárido piauiense, região que concentra a maior quantidade de quilombos no estado (Curta o Semiárido, 2021), que, por sua vez, totaliza quase 100 comunidades (Curta o Semiárido, 2022b). Até fevereiro de 2022, o investimento do PVSA havia superado os R\$ 8 milhões em iniciativas nas comunidades remanescentes de quilombos (Curta o Semiárido, 2022b).

Quando a carta consulta para o PVSA começou a ser estruturada, a Cofiex, instância responsável pela aprovação de financiamentos internacionais no Governo Federal, publicou resoluções para normatizar os processos de seleção das cartas e pontuar seu conteúdo. O

⁴⁰ Em entrevista concedida por Rosymaura Duarte, em 08 nov. 2024.

Governo do Piauí aproveitou esse momento para negociar o projeto com o FIDA com base nesses critérios de pontuação, estabelecendo metas e identificando recursos específicos para comunidades quilombolas e para mulheres (Ribeiro Filho, 2024). Em uma situação contrária, em que as partes não compartilhassem desses interesses para o projeto, ocorreriam disputas entre os vários segmentos envolvidos, o que ameaçaria a inserção desses grupos de forma satisfatória, uma vez que “em uma queda de braço pesada, sempre perde o mais fraco”, como colocou Chicão. Embora tenha ocorrido esse esforço, sabe-se que não houve orçamento específico destinado a esses grupos e, no caso das comunidades quilombolas, estas sequer contavam com indicadores específicos para visualizar globalmente como elas haviam participado do projeto.

Apesar da existência de estruturas governamentais um pouco mais desenvolvidas e das equipes sensibilizadas e alinhadas, as parcerias em prol dos direitos das comunidades quilombolas no estado do Piauí ainda eram bastante escassas, pois visam-se resultados a curto prazo, quase imediatos, e ligados à dimensão econômica⁴¹. Como citado acima, existem problemas significativos de orçamento que impedem o andamento de iniciativas por determinadas vias, como pelo orçamento geral da União ou do governo do estado. Logo, como comentado por Chicão, todas as fichas foram apostadas no financiamento internacional, potencializado pelo interesse do FIDA nessa temática. Pelo lado das comunidades quilombolas, foi interessante perceber uma partilha nessa compreensão, mas valorizando seu saber e seu fazer como elementos centrais:

“Eu faço parte do projeto PVSA, o meu nome é Maria Patrícia, faço parte da comunidade quilombola Amarra Negro, município de Bela Vista do Piauí. Quero dizer a você que eu estou pronta para lutar, para buscar um reconhecimento em prol de nós, mulheres. Não tô aqui a excluir os machos, os homens (...) [sic]. Quando eu falo em mulheres, é do modo em geral, **e principalmente nós mulheres mesmo que precisamos nos sentir útil, porque não tem emprego pra todo mundo em prefeituras, em empresas. E nós temos nossos quintais com tantas coisas boas, tanta riqueza, o que nos falta é estrutura.** É uma estrutura melhor pra gente trabalhar em distribuição de água, material, braçal, essas coisas que a gente precisa. É nesse sentido que a gente sofre mais. A gente aprendeu muito e até através disso a gente descobriu que a gente precisa buscar investimento para que mude” (Curta o Semiárido, 2022a, grifo meu).

Desse extrato, dois pontos chamam a atenção: sua fala já se inicia se compreendendo enquanto parte do projeto. É relevante pensar como essas pessoas se enxergavam como o projeto em si, acreditando no seu potencial a partir do momento em que foi construído com o FIDA e o Governo do Estado, como será apresentado a seguir. Afinal, é comum enxergar o

⁴¹ Em entrevista concedida em nov. 2024.

projeto como um ser, uma entidade que se sustenta em si mesma. Entretanto, é de suma importância enxergar o projeto como fruto dessas relações (sociais e de poder) entre os atores que o compuseram. O outro ponto relevante na fala de Maria Patrícia é a relação entre a “utilidade” das mulheres pela lógica ligada à valorização da territorialidade e dos saberes, alheia à produtividade defendida pelo FIDA. Em entrevista, foi relatado que o caminho escolhido para o PVSA focou no fortalecimento da principal organização do estado, a CECOQ-PI. A coordenação, portanto, ficou responsável por indicar os grupos participantes e auxiliar na mobilização das atividades e avaliações em todas as etapas do projeto. O benefício de estabelecer um único ponto de contato é justamente a facilitação do diálogo em apenas um espaço, ao invés de articular com diversos interlocutores da mesma agenda. Ao passo em que busca uma voz única em nome das comunidades quilombolas, a Coordenação atua em reconhecimento à diversidade entre os quilombos no estado do Piauí. Foi a partir dessa pressão que o FIDA e o governo estadual compreenderam a pesquisa das demandas dessa população como um passo fundamental (Curta o Semiárido, 2022b).

O processo que viabilizou a participação ativa das comunidades quilombolas se deve a três fatores: i) organização e posicionamento incisivo do movimento quilombola estadual, que será explicado a seguir; ii) vontade política do Governo do Estado, também abordada a seguir; e iii) interesse do FIDA na participação de comunidades tradicionais e inserção de pautas sociais em seus projetos, sendo este último já abordado no capítulo 2. Cumpre destacar que essa suposta vontade política e interesse na participação dessas comunidades estão inseridas em um contexto diferente do posicionamento das comunidades quilombolas, mas que pode encontrar confluências de atuação, desde que respeitada a identidade, os saberes e a territorialidade delas.

Desde as primeiras conversas sobre a elaboração do projeto, Chicão mencionou que o “histórico com as minorias [*sic*]” existe e, no caso do semiárido, essa dívida é ampliada. Rose trouxe outra visão: a construção da participação das comunidades tradicionais dentro do PVSA foi árdua, pois outros movimentos criticavam essa priorização, sem olhar devidamente para essa dívida histórica. Por este motivo, ter um olhar específico para jovens, mulheres e comunidades tradicionais como público alvo e prioritário ganhou bastante força. No semiárido piauiense, há apenas uma comunidade indígena e poucas relacionadas a atividades extrativistas e fundo de pasto⁴², portanto, as comunidades quilombolas foram priorizadas. Quando o projeto

⁴² Segundo o Ministério do Desenvolvimento e Assistência Social, Família e Combate à Fome (2024), as comunidades de fecho e de fundo de pasto são conhecidas pela criação de animais soltos, principalmente gado, em terras coletivas (chamadas fecho), além da coleta de frutos e cultivo de roças. São tradicionais do oeste do estado da Bahia, mas com certa presença no Piauí, conforme relatado por Chicão em entrevista, ainda que de forma não

foi apresentado às comunidades quilombolas, ainda não havia transversalidade de gênero nem de geração, segundo relatado em entrevista.

Em informação dada em entrevista, a apresentação aprofundada pelo FIDA e pelo Governo do Estado, por meio da Secretaria de Desenvolvimento Rural (atual Secretaria da Agricultura Familiar), sobre o projeto ao movimento quilombola se deu apenas no encontro estadual quilombola de 2016, ano em que o projeto já havia sido iniciado, com três comunidades inscritas até então. Antes disso, o movimento não tinha perspectiva de que era público prioritário do projeto e, até então, só haviam ocorrido conversas informais⁴³.

Já durante o encontro estadual, o movimento passou a estudar o projeto, a fim de ver o que poderia ser o Viva o Semiárido para quilombolas, compreendendo que deveria “abraçar” o projeto e evitar que fosse como experiências passadas em que a lógica de cima para baixo prevaleceu (Duarte, 2024). Havia uma certeza, traduzida aqui nas palavras de Rose: “O movimento é taxativo. A gente quer participação, a gente quer ser inserido no projeto. A gente quer ser inserido da minha forma, da nossa forma, num projeto que caiba ‘nós’”. Foi classificado como um projeto de máxima categoria, pois seria implementado onde está a maioria das comunidades, com um volume grande de recursos e cujo público principal era quilombola (Duarte, 2024). A primeira constatação foi de que, no desenho proposto, essa população não cabia dentro do PVSA e, portanto, o movimento passou a demandar do Governo maior participação nas discussões. No entanto, convencer o FIDA sobre a necessidade de um redesenho foi identificado como uma dificuldade durante as entrevistas. Após a retomada do projeto, em 2016, o Fundo ainda queria que o projeto fosse executado da mesma maneira que havia sido inicialmente proposto⁴⁴.

Para viabilizar essa participação, inicialmente foi pensada uma consultoria que orientasse o projeto dentro da perspectiva quilombola, responsável pela atualização do levantamento das comunidades feito pelo movimento. Em junho de 2017, foi iniciada uma consultoria pelo IICA para fazer esse “diagnóstico” sobre as comunidades quilombolas nos territórios do Viva o Semiárido junto com o movimento quilombola, também com a finalidade de criar uma linha de base para, posteriormente, facilitar a realização de monitoramento e avaliação (Duarte, 2024; Moreira, 2024). Para além de saber *onde* elas estavam, era necessário evidenciar as suas *potencialidades* e *como* elas estavam em seus territórios. Esse processo é

organizada. Sua identidade perpassa o vasto conhecimento do Cerrado e da Caatinga, biomas que habitam e ajudam a preservar.

⁴³ Em entrevista concedida em nov. 2024.

⁴⁴ *Ibid.*

interessante para analisar a leitura do FIDA sobre a maneira que essa inclusão deveria ser realizada, isto é, por meio de terceiros e uma assistência técnica especializada em agricultura para localizar tais potencialidades a partir da leitura agrícola e poder monitorá-las por indicadores econômicos. A contratação de consultorias “temáticas” por financiadores é uma prática comum nos projetos, especialmente para atualizar dados que o Governo não dispunha sobre as comunidades no território. Assim, o Governo e o FIDA tentariam compreender as comunidades pelo olhar econômico com esses estudos, em um exemplo de transfluência.

A solução proposta pelo movimento quilombola foi que os planos de ação incluíssem uma consultoria permanente, ao invés de temporária, para povos tradicionais, não apenas quilombolas (Duarte, 2024). Entretanto, o FIDA alegou que já havia definido o desenho do projeto com somente quilombolas, além do projeto já estar sendo implementado há dois anos (Duarte, 2024). Enfim, foi pactuada uma consultoria para acompanhar os projetos com as comunidades quilombolas. Nesse momento foi estabelecida a intersecção com gênero, pois foi percebido que os grupos mais mobilizados para participar do PVSA eram as mulheres das comunidades, organizadas em grupos não formalizados (Duarte, 2024). Em tentativa de resposta à atuação feminina nas comunidades e a suas demandas, o desenho final dessa consultoria integrou gênero, raça, etnia e geração. Uma vez que foi estabelecida a confluência entre os atores, foi possível vislumbrar um projeto que poderia ser diferente (Duarte, 2024).

Os desdobramentos dessa inclusão no Governo foram possibilitados pela vontade política crescente. Com a ascensão de governos mais populares no início do século XXI, foi ressaltada a criação de estruturas institucionais próprias para as agendas de juventude, mulheres e comunidades tradicionais e/ou na transversalização em pastas como a assistência social, agricultura familiar, regularização fundiária e direitos humanos, além da inclusão de ações nos planos plurianuais (Ribeiro Filho, 2024). A formalização dessas estruturas deu-se a partir de 2011, como frisou Chicão. A existência de uma secretaria facilita a montagem de equipes autônomas com orçamento e metas para executar as ações, enquanto a transversalidade apresenta dificuldades acerca do engajamento de pessoas que não necessariamente são sensíveis a tais temáticas (Ribeiro Filho, 2024). Além disso, foi ressaltado que a transversalidade ainda está bastante focada no discurso, mas a operacionalização é travada pela falta de orçamento. Sobre essa abordagem, chamou bastante atenção uma fala de Rose:

“Eu até digo, não sou transversal, eu sou impositiva mesmo, é mulher e pronto. (...) Esse negócio de transversalidade tem que acabar um dia, esse negócio de deixar a mulher sempre com o segundo plano. Sempre na transversalidade, não? A gente tem que ser um momento ou outro agente tem que pautar isso como uma categoria, mesmo que a categoria vigente”.

É nítida a dissonância entre essa fala e a política de gênero do FIDA, que compreende as mulheres como uma parte do processo agrícola produtivo. Apesar dos esforços da “abordagem transformativa” defendido pelo Fundo, há uma divisão dos públicos. Por meio da lente do financiador, a pauta de gênero foi inserida na Secretaria de Desenvolvimento Rural, então executora do PVSA. Exemplo prático desse processo foi a união entre consultorias para projetos (Viva o Semiárido e PROGERE II⁴⁵) para discutir a temática, compartilhando informações sobre as iniciativas com mulheres rurais em cada um.

Na entrevista com Sarah (Moreira, 2024), foi mencionado que, ao ser contratada como consultora em gênero, acabou acumulando outras pastas que estariam “relacionadas”, como foi no caso da juventude e comunidades quilombolas. Apesar de compreender a necessidade de considerar os fatores de gênero, raça, etnia e geração, as equipes do projeto não conseguiam lidar com todas as especificidades da população e, em um movimento de divisão das temáticas, Sarah focou nas pautas de mulheres e juventude⁴⁶. No caso do acompanhamento da pauta quilombola, existia algo relacionado à complexidade e à diversidade das vivências no estado. Assim, é possível ver que existe uma abordagem reducionista ao considerar as populações em situação de vulnerabilidade.

Além da SAF, o governo contou com o envolvimento de outras pastas, como a de mulheres. Entretanto, não existia uma secretaria específica de comunidades tradicionais, e sim, diretorias e superintendências de comunidades quilombolas e de questões ligadas à terra, como é o caso no Instituto de Terras do Piauí (INTERPI) e na própria SAF. A demanda histórica do direito à terra pelas comunidades quilombolas, logicamente, foi levantada como um ponto central pelos atores do projeto. A resposta governamental, até então, era a existência de uma lei estadual com entraves para a titulação coletiva (Ribeiro Filho, 2024). A importância da questão fundiária foi percebida pelo FIDA ao medirem os eventuais impactos negativos para a implementação de atividades previstas, como, por exemplo, no caso de comunidades que possuíam um projeto produtivo, mas a terra não era delas, ou no caso da impossibilidade da construção de um poço devido à ausência de regulação fundiária (Duarte, 2024).

A abordagem intersetorial foi a solução adotada pelo governo, devido à forte ligação das agendas de mulheres e de comunidades quilombolas com as pautas de regularização, por

⁴⁵ O Programa de Geração de Emprego e Renda no Meio Rural (PROGERE II) foi um projeto executado pela SAF e financiado pelo Banco Mundial, cujo objetivo foi aumentar a renda de pequenos/as produtores/as rurais em situação de pobreza (SAF, 2024). O projeto chegou a 68 municípios com três eixos de ação: concessão de incentivos financeiros para a implantação de Planos de Investimento Produtivos, melhoria das capacidades técnicas, gerenciamento, monitoramento e avaliação (SAF, 2024).

⁴⁶ Informação verbal obtida em entrevista concedida em nov. 2024.

exemplo. Como ressalta Duarte (2024), essa inclusão veio de um reflexo do movimento quilombola do estado. Outro fator primordial para o sucesso da participação do movimento quilombola foi sua relação aberta e franca com o Governo do Estado desde antes do projeto (Duarte, 2024). O desenho final do projeto só foi alcançado satisfatoriamente com o engajamento do movimento quilombola estadual, demandando seu devido lugar nas discussões e nas tomadas de decisão. Para tanto, a CECOQ-PI teve o trabalho de traduzir a realidade das comunidades para uma linguagem que o FIDA e o Governo pudessem compreender. Nesse processo de tradução, ou de confluência, à primeira vista, parece que a lógica produtiva prevaleceu, pois, as metas permaneceram atreladas à produção. Talvez, na essência da relação entre os atores, foi possível iniciar um movimento de reflexão sobre o modo de se desenvolver, em que o primeiro resultado foi o respeito ao saber e ao fazer quilombola. Com o passar dos anos, foi criada uma parceria bem consolidada baseada em debate, escuta e propostas entre os atores. Os gestores foram sendo ensinados pelo próprio movimento qual seria a melhor maneira de lidar. Isso não necessariamente implica no fim total das discordâncias, mas ao menos se fomentam espaços democráticos de diálogo e construção conjunta de políticas.

Essa movimentação foi importante para que fossem superados alguns desafios mencionados pelas próprias comunidades, como a percepção de dificuldade de acesso do projeto pela falta de conhecimento sobre as atividades realizadas nos territórios (Curta o Semiárido, 2022a). No caso da comunidade Pau D'Arco, manifestou-se o desconhecimento de nomenclaturas técnicas para inscrição como participante, o que se deu, enfim, por meio da associação de produtores (Curta o Semiárido, 2022a). A institucionalização dos quilombos, via associações, contribui para o acesso a políticas públicas (Curta o Semiárido, 2022b), pois entra nos moldes requeridos pelos governos e pelos financiadores para contabilizar resultados. Essa institucionalização também pode contribuir para a defesa dos modos de vida. É como afirma Antônio Luiza da Conceição, da comunidade Canabrava dos Amaros, ao Curta o Semiárido (2022b), ao contar sobre a criação da associação de moradores em 1993 como uma maneira de manter as tradições, ressaltando o trabalho em grupo nas farinhadas, em que todas as pessoas participavam, desde a caminhada para buscar água nos poços e o transporte feito por animais até o mutirão para produzir a farinha. Apenas no ano seguinte se reconheceram como quilombolas, o que permitiu participar de outros projetos (Curta o Semiárido, 2022b).

Em termos da governança, o PVSA contou com várias consultorias para temáticas diferentes (*i.e.* quintais produtivos, cooperativismo, mulheres, monitoramento e avaliação), além da equipe do Governo do Estado e os responsáveis de projeto do FIDA. Assim, o FIDA contratava as empresas para realizar as assistências técnicas, que, por sua vez, se relacionavam

diretamente com as comunidades, via associações de moradores, grupos de mulheres ou organizações territoriais existentes. Novamente, uma terceirização do trabalho do financiador e do governo, com assistência técnica especializada majoritariamente em temáticas agrícolas. Um ponto importante suscitado por Sarah e por Alexandra nas entrevistas foram as formações sobre gênero, feminismo, interseccionalidade e agroecologia para sensibilizar e dar condições às equipes técnicas de trabalhar com o conhecimento adequado e valorizar o trabalho da assistência (Moreira, 2024; Teixeira, 2024). Em agosto de 2017, foi realizada a oficina sobre transversalização de gênero no PVSA, para as instituições executoras, coexecutoras e parceiras do projeto (FIDA, 2022).

As pessoas entrevistadas aproveitaram as falas sobre a governança para evidenciar uma certa “hierarquia” entre os agentes do projeto, desde seus pontos de vista. Uma das visões compartilhada foi de que o FIDA “encabeçava a ordem”, já que era a agência financiadora e detentora dos recursos, o que o tornava o agente responsável pela definição das regras, inclusive para o estado do Piauí⁴⁷. Outra interpretação sobre a relação entre este e aquele evidenciou possíveis conflitos sobre as medidas necessárias para o território e para a população local. Além disso, existiam outros níveis de agência no projeto, composto pelas comunidades e pelas equipes técnicas contratadas para as consultorias, o que frisou os distintos níveis de diálogo e de poder de decisão. Em uma fala durante entrevista, foi dito que “o estado estava um pouquinho à frente do financiador”, no que diz respeito à compreensão da luta e à articulação com as populações participantes do PVSA. Em termos operacionais, isso teria implicações relacionadas às dificuldades da direção do projeto, aqui representada pelo FIDA, em evoluir junto com as comunidades, apesar da abertura⁴⁸. De maneira geral, foi dada a seguinte avaliação:

“Eu acho que o olhar da cooperação internacional ainda é muito extrativo de informações de dados, de fatos, de histórias, de práticas. Ainda tem um olhar muito impositivo de como deve ser feito a partir das suas regras, das suas normas. (...) Ainda tem muito que melhorar para melhorar o diálogo, tanto com os próprios governos, nacionais, estaduais quanto com os sujeitos, os povos que participam, que atuam, que recebem esse apoio. Então eu sinceramente acho que ainda tem muito que mudar para que o FIDA de fato ouvisse o que todas as mulheres falavam nos debates ou se transformasse em mudança de lógica. (...) Ainda é uma relação muito hierárquica e eu diria, inclusive, ainda colonizadora”⁴⁹.

Embora tenham sido realizadas várias viagens aos territórios, com participação das comunidades, uma das falas em entrevista alertou para a pouca efetividade dessa presença para

⁴⁷ Informação verbal obtida em entrevista concedida em nov. 2024.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

mudar o pensamento do financiador sobre as regras pré-estabelecidas do jogo⁵⁰. Em conversas distintas foram mencionadas atitudes colonialistas e salvacionistas ainda presentes no dia-a-dia, no vocabulário e na elaboração dos projetos. Entre os exemplos mencionados, estão o posicionamento do banco multilateral e das equipes do projeto de olhar apenas para os resultados numéricos, o que não torna o processo necessariamente humano. Aliás, uma das falas ditas em entrevista salientou o foco principal em alcançar tais objetivos: “No PVSA, a gente tinha metas específicas, tanto para quilombolas como para mulheres e como para juventudes, né? E a gente, inclusive, conseguiu dar conta dessas metas numéricas”⁵¹.

Além disso, foi criticado o uso do termo “missões” para designar as viagens de trabalho realizadas pelo FIDA para o território. Nos próprios relatórios dessas “missões” foi sugerido que fosse utilizada linguagem inclusiva (como, por exemplo, acrescentar o termo “agricultores e **agricultoras**” para diferenciar e valorizar essas mulheres e suas práticas nas comunidades), uma vez que se trata de um projeto de inclusão social com foco em questões de gênero e raciais⁵². Inclusive, essa é uma recomendação feita na cartilha “Refletindo sobre as relações de gênero no semiárido”, publicação do próprio projeto (Moreira, 2021). Entretanto, não houve tanta abertura para realizar essas adaptações, sob o pretexto de que havia quantidade máxima de caracteres para o relatório.

Outro ponto de bastante debate foi evidenciado com o uso do termo “beneficiário” ao invés de “participante” ao se referir às pessoas do território. Beneficiam-se de quê? Se existe alguém que se beneficia, existe um benfeitor. A inserção econômica no mercado é benéfica? Isso é, antes que tudo, uma prioridade e uma demanda das comunidades quilombolas? Ou apenas reforça a transformação de todo o mundo em um laboratório para a lógica econômica moderna, assim como mostrou-se no contexto da criação do FIDA?

Esse posicionamento limita a compreensão de que esses povos são também sujeitos de direitos⁵³, como foi largamente exposto no primeiro capítulo. Como ressaltou Rose, “as pessoas só dão valor quando elas fazem parte do processo. Quando elas não são parte desse processo, é como se elas estivessem recebendo só uma assistência – ‘eu estou aqui assistindo, estou recebendo, e aí isso aqui não tem valor’”. É também com outras palavras de Rose que trago uma visão sobre o pertencimento, em uma comparação entre as diferentes perspectivas sobre o poder de agência:

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

“Estar dentro da comunidade quilombola é uma vivência e uma experiência maravilhosa. (...) É de uma irmandade sem igual que esse povo tem. Então você se sente acolhido, você se sente dele, você é parte de tudo, você nunca é um visitante. Você vai ser sempre um deles, porque eles não sabem ter visitas. Eles mesmos dizem isso lá no quilombo da Rosalina: ‘A gente não sabe ter visita. A gente sabe ter pessoas que, para a gente, é um de nós’. Então eles terminam te envolvendo de uma forma que você acaba sendo um deles, né? Mesmo sem nem perceber”.

Essas dificuldades teriam sido superadas com as consultorias e suas metodologias participativas, ao estabelecerem um “meio do caminho” do diálogo entre financiador e comunidades. Além disso, a experiência geral foi tida como bastante positiva, com devolutivas benéficas às atividades de empoderamento, aumento da produção agrícola, participação na gestão das associações, dos sindicatos e dos movimentos. Entretanto, é preciso olhar atentamente para os meios empregados para confluir. Existe um lado que cede para chegar ao consenso? Se sim, qual seria? Analisando mais profundamente essas relações no universo estabelecido pelo projeto, compreende-se esses “lados” em espectros diferentes? Ao que tudo indica, esses lados bem diferentes entre si entraram em contato por demanda e por esforço do grupo inserido no projeto sem participação efetiva. Por si só, tal passo indica uma disparidade nos poderes de atuação e causando desigualdade entre esses atores.

Para Rose, a experiência do PVSA possibilitou a perspectiva de trabalhar *com* quilombolas *para* quilombolas, mas não antes sem muita luta. Para isso, foi necessário “encontrar as brechas” dentro das instituições, seja o financiador, seja o Governo Estadual, para uma construção conjunta e uma parceria centrada na **confluência** de didáticas e metodologias por meio do diálogo, do compartilhamento. O sentimento final foi trazido na seguinte fala de Rose: “Já estou muito cansada de só promessas ou só discursos ou só planejamentos e nada de ação. O Viva o Semiárido veio com uma ação concreta. Todo mundo planejou, mas também executou a ação concreta da comunidade”.

3.3 TRAJETIVIDADE: AS MULHERES QUILOMBOLAS NO PVSA

A abordagem de gênero, segundo Sarah, foi trabalhada a partir de uma perspectiva feminista, com as mulheres no movimento de fortalecimento a partir dos projetos produtivos que o Viva o Semiárido apoiou e financiou, isto é, um feminismo diferente do quilombola, baseado na inserção das mulheres no mercado produtivo. A cartilha “Refletindo sobre as relações de gênero no semiárido” foi um material essencial para apresentar as principais questões de gênero no PVSA, que podem ser sumarizadas na seguinte pergunta: “O que significa ser mulher no semiárido do Nordeste?” (Moreira, 2021, p.24). Atrelado também à

noção de raça, a cartilha abordou a situação de mulheres negras no campo, mulheres camponesas, feminismos, racismo, organização social e política das mulheres rurais, violência contra as mulheres e divisão sexual de gênero na zona rural (Moreira, 2021). Para Chicão, a maioria dos projetos “foram na linha do empoderamento feminino”. O objetivo, portanto, era contribuir com os processos de auto-organização das mulheres com um aporte econômico (Moreira, 2024). Um exemplo prático foi mencionado por Chicão:

“Quando veio a pandemia, quem primeiro se manifestou foi uma associação de mulheres que produziu máscaras (...). A gente tinha financiado um ateliê delas para distribuir com os caminhoneiros. Foram para a BR distribuir as máscaras, depois distribuíram para os hospitais máscaras e aventais. E logo em seguida passaram a vender. (...) A primeira experiência foi, inclusive, com a doação dos consultores do FIDA, que se reuniram e fizeram uma cota e mandaram dinheiro para comprar os primeiros materiais. Daí foi indo, foi indo, gerando, lá no fim, na comercialização, inclusive para as secretarias municipais, secretarias estaduais de saúde”.

Esses relatos escancaram qual feminismo permeou as atividades do FIDA e do governo nas comunidades. Em uma lógica de empoderamento, aporte econômico e fortalecimento dos processos produtivos, tanto o Governo quanto o Fundo reproduziram um feminismo ligado à inserção capitalista como forma de liberação. Por esta lógica, as mulheres “alcançariam” os homens (ainda em uma perspectiva dicotômica) em termos econômicos e poderiam usufruir das mesmas condições. No capítulo anterior, foi explicado o quanto esta linha de raciocínio permeia a política de gênero do FIDA. Por uma leitura a partir do prisma do feminismo quilombola proposto por Silva (2022), a postura do FIDA com relação às mulheres rurais se distanciou das lutas nos territórios e enfraqueceu os questionamentos das bases colonialistas intrínsecas do projeto (financiamento no Sul Global, no setor agrícola, com objetivo de reduzir pobreza por meio da inserção financeira das populações em situação de vulnerabilidade).

Sarah mencionou na entrevista que a maioria das comunidades quilombolas não tinha espaços organizados de mulheres (Moreira, 2024). Assim, o contato das consultorias era feito com as associações, mas buscando, em primeiro lugar, as lideranças – em sua grande parte, femininas –, o que fomentou a participação de outras mulheres nas diretorias. Um fator crucial sobre a participação das comunidades no projeto foi trazido à tona por Chicão e por Rose, ao mencionarem que a contratação das consultorias e a elaboração dos subprojetos eram submetidos ao crivo das comunidades. A prioridade era de que as equipes contassem com consultores/as quilombolas ou com experiência e contato prévio, o que figura como um passo básico para as atividades executadas em territórios quilombolas. Foi lançada uma chamada pública para que entidades entrassem no rol das prestações de assistência técnica para as associações comunitárias (FIDA, 2022). A seleção incluía negociação com os agentes do

projeto, incluindo as comunidades quilombolas. As metodologias também eram analisadas, mas havia um nivelamento prévio, para que houvesse um parâmetro de comparação entre as entidades inscritas.

Ainda, as comunidades foram sensibilizadas sobre a importância da criação de grupos de mulheres. Entretanto, não foram localizados dados sobre a quantidade de novos grupos criados. As estatísticas calculadas pelo FIDA (2022) apontam que mais de 80% das associações beneficiárias tinham mulheres em postos de tomada de decisão, sendo 32% dos cargos de presidente, 42% de tesouraria e 61% de secretaria.

Em um trabalho conjunto entre as consultorias de gênero e de associativismo e cooperativismo, as mulheres que faziam parte das cooperativas foram formadas para que pudessem integrar os espaços de representação, além de fortalecer as lideranças femininas já existentes nesses locais para serem reconhecidas como tal e assumirem os espaços de representação e de diretorias (Moreira, 2024). Esse trabalho conjunto foi primordial para a boa articulação e transversalização das temáticas abordadas durante o projeto. Como ressaltou Sarah Moreira (2024), é preciso:

“pensar o território de forma mais ampla, que não seja fragmentado nas *caixinhas* das atividades produtivas (...). Eu acho que um limitador dos financiamentos da cooperação internacional é pensar a realidade, a partir de atividades de cadeia produtiva. E eu acho que isso é muito complexo para quem está querendo atuar no território de forma mais sistêmica. Então eu mesma acho muito ruim chegar no território, separando inclusive as pessoas a partir da sua caixinha, né? ‘Você se encaixa aqui na apicultura, você é da avicultura, você é da caprinocultura’. E acaba separando as pessoas, limitando-as, né? A partir de cadeias produtivas, atividades produtivas, e eu acho que isso, em alguma medida, pode fragilizar processos de pensar a comunidade de forma mais coletiva”.

Essa fala corrobora para pensar a partir de um feminismo fora dos moldes econômicos, como aquele incorporado pelo FIDA em suas operações. Ao mencionar o território como ponto de partida, Sarah se aproxima do feminismo quilombola, além de privilegiar abordagens ligadas à biointeração e à confluência de fatores, ao invés de interpretar a realidade de forma dividida. Ao longo do projeto, foram realizados três grandes encontros com mulheres e com quilombolas. As oficinas com os grupos participantes foram uma condição prévia da coordenação do projeto com as parcerias, o que permitiu resultados melhores e valorização dos conhecimentos, dos saberes e das práticas das comunidades (Ribeiro Filho, 2024). Como atividade prévia à atualização do plano de ação, foi realizada uma oficina de levantamento das demandas das mulheres (Moreira, 2024). Em 2018, a consultoria especializada em gênero da unidade de gestão do projeto elaborou os planos estratégicos e de ação de gênero e inclusão social do PVSA (FIDA, 2022).

Posteriormente, o projeto contou com um encontro de mulheres do semiárido em 2019, para avaliar e fazer pequenos ajustes, e com oficinas sobre temáticas relacionadas a gênero, como cooperativismo e comercialização (Moreira, 2024; Ribeiro Filho, 2024). O terceiro encontro, denominado Colhendo os Frutos do PVSA, foi realizado no final para apresentação dos resultados. Nesta última oportunidade, as próprias comunidades quilombolas foram responsáveis por apresentarem seus projetos.

3.3.1 No território, mulheres quilombolas cultivam, mulheres quilombolas registram

As comunidades quilombolas deveriam ter sua soberania e segurança alimentar promovidas, além de contribuírem com a troca de conhecimentos, por meio das ações do PVSA (Curta o Semiárido, 2021). Esses objetivos foram operacionalizados, segundo Sarah Moreira, em três vertentes: quintais produtivos, cadernetas agroecológicas e espaços coletivos de organização. Essas atividades foram pensadas pelo Governo como gerenciador dos recursos e com o movimento quilombola enquanto agente a partir de experiências semelhantes com outros projetos, como foi o caso do Brasil Sem Miséria em 2013 (Curta o Semiárido, 2021) e o ATER No Quilombo.

Segundo relatos feitos nos *podcasts* do projeto (Curta o Semiárido, 2021; 2022b), as ações também vinham com formação, contribuindo para a consciência política e para a formação profissional de mulheres quilombolas e de suas famílias. Nos cursos de manejo, por exemplo, a assistência oferecida esteve voltada às culturas já criadas pelas famílias, como cultivos de ovelhas e galinhas (Curta o Semiárido, 2022b). Esse elemento de “não inventar atividades” foi importante para o sucesso do projeto, pois focou em potencializar por meio de estruturas, matérias-primas e capacitação algo que as comunidades estavam habituadas a fazer (Ribeiro Filho, 2024). A interface de mulheres, jovens e quilombolas rendeu bons frutos, com fortalecimento entre esses grupos e formação profissional ligadas a atividades não-agrícolas. Para o FIDA (2022, p.26):

“As capacitações e os intercâmbios foram determinantes para fortalecer o engajamento entre cooperativas e associações de agricultores familiares, desenvolver capacidades dos beneficiários, principalmente mulheres e jovens, e promover a disseminação do conhecimento entre os diversos atores envolvidos”.

Segundo resultados preliminares do uso das cadernetas agroecológicas, o inventário da produção das agricultoras do semiárido piauiense era majoritariamente relativo a atividades

agrícolas (90%, distribuídas entre produção animal, vegetal ou de processados⁵⁴), mas com uma presença das atividades não-agrícolas (Aires, 2021). Estas atividades foram classificadas em dois nichos: serviços (de estética, como corte de cabelo, alisamento, depilação, manicure, bem como a realização de faxinas, venda de roupas e de alimentos) e artesanato (confeção de brincos, pulseiras, colares de sementes, vestidos, panos para usos diversos, sabão caseiro e de soda, e tapetes). Dentre as outras formações, estavam cursos de cabeleireiro, de escassez hídrica, reuso da água e outras áreas profissionalizantes, o que influenciou a participação ainda maior de mulheres e jovens (Curta o Semiárido, 2022b).

Havia uma relação intrínseca entre os quintais produtivos e as cadernetas agroecológicas. Essa construção se deu por meio de um diálogo conjunto, com participação de vários movimentos, que abordou diferentes temáticas que extrapolam o meio rural, como a participação feminina na política (Curta o Semiárido, 2022a). Isso permitiu que as mulheres do semiárido se enxergassem em muitos cenários, “podendo ser o que quiserem”, como comenta Maria Vitória, participante do projeto, professora e trabalhadora rural do município de Massapê do Piauí (Curta o Semiárido, 2022a). A produção nos quintais foi vista por dois eixos: consumo próprio e consumo externo (doação ou venda) (Curta o Semiárido, 2022c), o que fomenta o encontro entre os “mundos” das comunidades quilombolas e do FIDA. A iniciativa dos quintais produtivos incentivou a cooperação entre os quintais e a produção sem agrotóxicos (Curta o Semiárido, 2022c). Cada vez mais se fortalece o olhar para o quintal de “uma forma mais sistêmica, mais ampla, e não apenas como um terraço e uma extensão da casa”, como colocou Sarah na entrevista, contribuindo, assim, para a conservação da sociobiodiversidade do local. Assim, os agentes do projeto tiveram a oportunidade de compreender essa dimensão não-econômica dos cultivos.

A ideia dos quintais parte da agroecologia enquanto movimento social e político que defende o cuidado da “casa comum” (mundo) e de quem a habita, por meio de relações, afetividade e solidariedade (Curta o Semiárido, 2022c). Assim, os quintais são espaços para construção de relações não apenas produtivas, mas também de lazer, muito realizada por mulheres (Curta o Semiárido, 2022c). Segundo informações do FIDA (2022), foram apoiados 503 quintais, dos quais 70% eram cultivados por mulheres. Essa atividade responde diretamente à dificuldade da cooperação internacional de olhar para a comunidade e para o território de

⁵⁴ Embora o termo “processado” remeta à industrialização, a análise dos resultados deixou claro que se tratavam de ingredientes naturais utilizados para cozinhar ou fazer pratos, geralmente típicos da região, como beijos, bolos, canjicas, licor, massa de buriti e melado, por exemplo. A lista completa pode ser consultada no documento original: <https://vivaosemiarido.org.br/uploads/cartilhas/2021/09/cartilhas-2021-09-1632872710-pdf-1632873995.pdf>.

maneira sistêmica, sem se limitar a atividades produtivas (Moreira, 2024). As participantes relataram mais conhecimento, mais sobrevivência e mais cuidado com a natureza, além de reforçarem a relação mútua de ajuda entre pessoas e natureza (Curta o Semiárido, 2022c). Um ponto central da agroecologia e sua realização no projeto aponta para “conhecer a agroecologia por quem dela vive” (Curta o Semiárido, 2022c). Além disso, para as comunidades, os quintais serviram como ferramenta psicológica para enfrentar a pandemia (Curta o Semiárido, 2022c).

Os resultados apontam que grande parte da produção dos quintais (85% das anotações) é dirigida ao autoconsumo ou à alimentação das famílias vizinhas ou amigas (Aires, 2021). No que diz respeito ao autoconsumo, por sua vez, Sarah evocou um ponto bastante importante para pensar a relação econômica e o trabalho de mulheres:

“Eu acho que a caderneta também tem uma contribuição muito importante para olhar para a importância do autoconsumo (...) como parte da economia, né? A gente fala muito na economia feminista, de como a gente precisa dar visibilidade àquilo que a economia não é só o que necessariamente passa pela lógica do mercado, não necessariamente é monetarizado, mas que produção gera vida, não é? Contribui para a produção e para a reprodução da vida”.

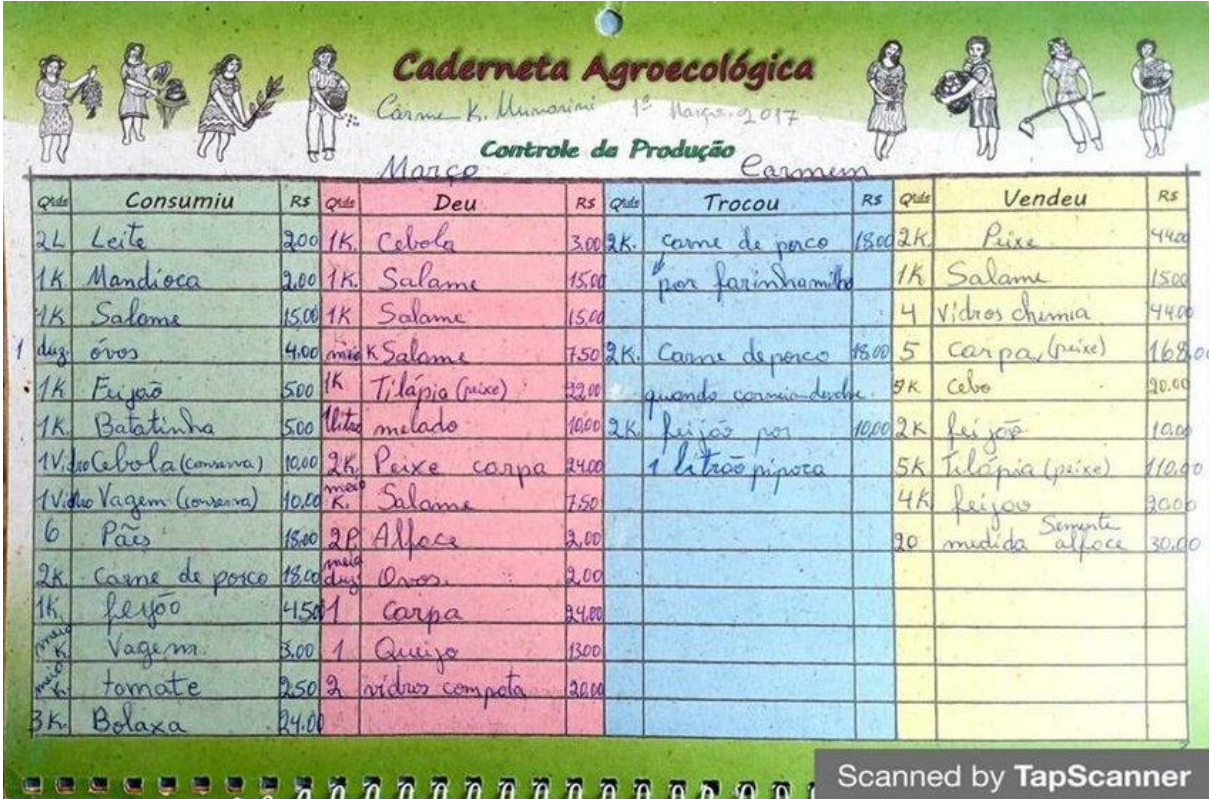
Para a equipe técnica participante, o olhar para os quintais foi bastante relevante para enxergar a produção agrícola desde a perspectiva e o protagonismo feminino. Para a pessoa técnica do Emater, por exemplo, o cotidiano era organizado em torno do “dono do roçado”, até então (Aires, 2021). O trabalho realizado nos quintais produtivos, inclusive com publicação de cartilha específica sobre a temática, contribuiu para visibilizar esse espaço como produtivo e diverso, mas também como troca, intercâmbio, como espaço sociocultural e eminentemente gerido pelas mulheres (Moreira, 2024). Os quintais correspondem a 75% da produção das agricultoras rurais, o que os configura como o principal local onde as mulheres atuam (Aires, 2021), isto é, em suas próprias casas ou comunidades. Essas inferências contribuíram para outra importante frente de atuação, voltada à campanha pela divisão justa do trabalho doméstico. A Pesquisa Virtual sobre os Resultados de Gênero apontou que 74% das entrevistadas convenceram outros membros da família a dividirem atividades domésticas (FIDA, 2022). Para o FIDA (2022), a iniciativa dos quintais possibilitou uma nova dinâmica na abordagem e no olhar sobre sua importância estratégica no empoderamento de mulheres, na segurança alimentar e nas relações familiares.

Por sua vez, a caderneta é um instrumento político-pedagógico para formar mulheres, idealizado a partir da própria percepção sobre sua participação na renda familiar (Curta o Semiárido, 2021). O uso das cadernetas é resultado do questionamento da economia hegemônica estruturada em torno apenas das atividades com geração de riquezas e inseridas no

mercado (Aires, 2021) e, portanto, valoriza o fazer quilombola na terra. Assim como no caso dos quintais, esse trabalho de sensibilização foi necessário junto às equipes de assistência técnica (Aires, 2021). Com apenas quatro colunas, as mulheres conseguiram quantificar a produção, o consumo, a venda e o lucro dos alimentos cultivados em seus quintais, locais onde elas possuem poder de gestão (Duarte, 2024; Moreira, 2021). As 147 mulheres participantes, dentre as quais pelo menos 30 eram quilombolas, se comprometeram a anotar por um ano, entre setembro de 2019 e agosto de 2020 (Aires, 2021; Moreira, 2021).

A relação de cuidado das mulheres com a comunidade, as casas, os animais e a família ocorria sem o devido reconhecimento dos serviços para a divisão justa do trabalho (Curta o Semiárido, 2022a). Além da produção e do cuidado, o inventário da produção dessas mulheres aponta igualmente para o trabalho de “conservação da sociobiodiversidade, garantia da segurança alimentar e nutricional das famílias e, também, na movimentação da economia local” (Aires, 2021, p.19). A produção destinada à venda é direcionada ao mercado via circuitos curtos de comercialização, como na própria comunidade, em mercados institucionais, em feiras, encomendas e venda porta a porta, correspondendo a 57% dos valores apontados nas cadernetas (Aires, 2021).

Figura 4 – Exemplo de caderneta agroecológica preenchida por agricultora



Caderneta Agroecológica
Carme K. Munizini 1º Março 2017
Controle da Produção

| Qtd | Consumiu | RS | Qtd | Deu | RS | Qtd | Trocou | RS | Qtd | Vendeu | RS |
|-------|-------------------|-------|-------|-----------------|-------|-----|-----------------------|-------|-----|-----------------|--------|
| 2L | Leite | 2,00 | 1K | Cebola | 3,00 | 2K | carne de porco | 15,00 | 2K | Peixe | 44,00 |
| 1K | Mandioca | 2,00 | 1K | Salame | 15,00 | | por farinha | | 1K | Salame | 15,00 |
| 1K | Salame | 15,00 | 1K | Salame | 15,00 | | | | 4 | vidros chimia | 44,00 |
| 1 dúz | ovos | 4,00 | 1K | Salame | 7,50 | 2K | Carne de porco | 15,00 | 5 | carpa (peixe) | 168,00 |
| 1K | Feijão | 5,00 | 1K | Tilápia (peixe) | 22,00 | | quando comia de outro | | 5K | Cebola | 20,00 |
| 1K | Batatinha | 5,00 | 1K | melado | 10,00 | 2K | feijão por | 10,00 | 2K | feijão | 10,00 |
| 1V | Cebola (conserva) | 10,00 | 2K | Peixe carpa | 24,00 | | 1 litro pipoca | | 5K | Tilápia (peixe) | 110,00 |
| 1V | Vagem (conserva) | 10,00 | 1K | Salame | 7,50 | | | | 4K | feijão | 20,00 |
| 6 | Pão | 15,00 | 2P | Alface | 2,00 | | | | 20 | semente alface | 30,00 |
| 2K | carne de porco | 15,00 | 1 dúz | Ovos | 2,00 | | | | | | |
| 1K | feijão | 4,50 | 1 | Carpa | 24,00 | | | | | | |
| 1K | Vagem | 3,00 | 1 | Queijo | 13,00 | | | | | | |
| 1K | tomate | 2,50 | 2 | vidros compota | 30,00 | | | | | | |
| 3K | Bolacha | 24,00 | | | | | | | | | |

Scanned by TapScanner

Fonte: Santos; Marques; Leandrini (2023).

A particularidade das comunidades quilombolas participantes na atividade das cadernetas aponta para a prevalência do compartilhamento de alimentos e das atividades que geram renda não-monetária (Aires, 2021). A menor parte, relativa à venda, é realizada também na própria comunidade, mas também nas festividades locais e nas idas às prefeituras (Aires, 2021).

A experiência das cadernetas é mais uma etapa de um processo gradual de tomada de consciência das mulheres agricultoras rurais sobre sua importância na sociedade. Mais do que isso, uma tomada de consciência da sociedade (notadamente os atores do PVSA, como o Governo e o FIDA) sobre a importância do trabalho dessas mulheres para além da produção e do lucro agrícola. Talvez, essa ainda não seja uma interpretação válida para eles, faltando um aspecto crítico sobre a relação colonialista que ainda insiste em resistir. Pela leitura do FIDA, além de evidenciar a produção de alimentos nos quintais, a reprodução do seu agroecossistema, as cadernetas foram essenciais para demonstrar a contribuição do trabalho das mulheres para a renda familiar e a economia local (Moreira, 2021; Aires, 2021). Para Rose, foi relevante para que essas mulheres se enxergassem como agentes de desenvolvimento e, mais importante, como sujeitas de direitos e de poder, posicionamento que foi corroborado pela fala de Aparecida Sousa, agricultora participante: “Nós mulheres sabemos, a partir do uso dela, qual o papel mais importante da gente. Importante, porque tamos vendo como é importante a nossa mão de obra no campo [*sic*]” (Aires, 2021, p.35). As mulheres participantes das iniciativas puderam compartilhar os conhecimentos adquiridos com aquelas que não estavam dentro do grupo (Aires, 2021).

Acerca dessa contribuição, muito me chamou a atenção a seguinte fala de Sarah Moreira (2024) durante a entrevista:

“A caderneta contribui para **visibilizar, valorar e valorizar** o trabalho econômico realizado pelas mulheres, uma vez que ele realmente contabiliza tudo o que é de produção das mulheres, mas **tudo que é consumido, vendido, trocado e doado**. (...) Botar isso na ponta do lápis mostrou pra gente o quanto essa é uma contribuição econômica das mulheres que *tá* muito invisível. E o quanto ela é fundamental para as famílias, para as comunidades e para as economias do município da região, inclusive do estado, né?” (grifos meus).

Os dois elementos centrais mais interessantes deste relato são: além de trazer à tona a importância das mulheres para a produção econômica, elas conseguem calcular essa participação e se valorizarem a partir de tal consciência. No entanto, nem tudo circunda o dinheiro. E nisto, vem o segundo ponto: a compreensão da coletividade com a troca e doação de alimentos entre as famílias e comunidades envolvidas. Esses gestos são nítidos para

compreender as noções de biointeração, em que se produz apenas o necessário para a família ou a comunidade e o restante é devolvido à terra.

Assim como relata o documento de análise dos primeiros resultados (Aires, 2021, p.25):

“Observou-se, também, que atividades desenvolvidas fora da unidade produtiva e que ocupam boa parte do tempo de algumas mulheres não foram registradas. Na comunidade de Amarra Negro, município de Bela Vista do Piauí, uma das mulheres trabalha na zona urbana como cabeleireira, porém não fez nenhuma anotação sobre essa atividade produtiva”.

Esse testemunho implica que ainda existem lacunas na compreensão da relevância do papel das mulheres por elas mesmas. Ao mesmo tempo, falas das agricultoras, como é o caso de Marilene Rosalina dos Santos, quilombola da comunidade de Tapuio, ajudam a compreender a importância das cadernetas para a família como um todo (Aires, 2021, p.33, grifo meu):

“A Caderneta dá autoestima à família, permite saber o potencial do quintal e do que tem dentro de casa. Se você tira do quintal, sabe o que tem ali. É importante saber os valores. A gente vê a diferença entre consumo, doação, troca e venda. **Conversar com as outras mulheres que também usam a Caderneta gera trocas e conhecimento.** A valorização da Caderneta é de toda a família. Ao separar as atividades das mulheres e dos homens, fez com que os homens passassem a anotar em outro caderno”.

Além das avaliações positivas, ocorreram algumas dificuldades para que todas as mulheres fizessem suas anotações, atreladas aos seguintes fatores: esquecimento, carga excessiva de trabalho produtivo e reprodutivo, distanciamentos sazonais da produção familiar (na seca ou na chuva), analfabetismo (e recusa de ajuda pelos familiares), dificuldade de acompanhamento pela equipe de assistência técnica e “falta de sentido” em anotar atividades geradoras de renda não monetária (Aires, 2021). Quanto às questões operacionais, observou-se demora na liberação e no repasse de recursos de alguns PIPs, o que desmotivou alguns grupos produtivos, além da resistência de alguns técnicos com a atividade e o distanciamento das instituições de assistência técnica sistemática (Aires, 2021). Outro ponto de atenção percebido foi o risco de apropriação por homens desses espaços produtivos quando passam a ter visibilidade, embora sejam histórica e majoritariamente femininos⁵⁵.

Por parte das equipes técnicas, a impressão é de que, em certa medida, não houve suficiente diálogo entre a coordenação e as equipes de assistência para melhor discussão sobre a aplicação do instrumento e sensibilização para que todas as pessoas envolvidas partilhassem da mesma visão sobre a lógica e o sentido imbuídos no projeto (Aires, 2021). Além disso, foi destacada a necessidade de acompanhamento e capacitações contínuas para ir além das anotações (Aires, 2021).

⁵⁵ Relato obtido em entrevista concedida em nov. 2024.

A leitura da consultoria contratada pelo FIDA para avaliar as cadernetas apontam para uma lógica contrahegemônica e que bebe da fonte das economias feministas (Aires, 2021). Esta análise escancara com todas as letras o que se percebeu nas ações e nos pilares do Fundo Internacional: um feminismo voltado para a dimensão econômica que atende a demandas de grupos específicos de mulheres, não necessariamente o das mulheres quilombolas do Piauí. Avaliada pelo FIDA como positiva, a experiência foi reproduzida em todos os projetos financiados no Nordeste (Dom Helder Câmara (PDHC), Pro Semiárido, Paulo Freire, PROCASE, Viva o Semiárido e Dom Távora), acompanhada pelo Grupo de Trabalho Gênero dos Programas do FIDA (Moreira, 2024; Aires, 2021). Os primeiros relatos, com dois meses de uso, apontaram que as agricultoras passaram a se reconhecer e a se valorizar como importantes atrizes em seus próprios lares pois trouxe à tona, em forma de números, o trabalho invisibilizado e visto como banal (Curta o Semiárido, 2021). Até então, elas achavam que seu trabalho era uma “ajuda”, pensamento que reflete a lógica machista que ainda permeia o ambiente rural (Aires, 2021).

Os quintais produtivos foram úteis para fomentar esse reconhecimento, pois antes apenas a produção do roçado era vista como importante (Curta o Semiárido, 2022c). Uma das falas de agricultora, ao Curta o Semiárido (2022c), formado durante o projeto, salienta sua importância: “estou botando muita coisa dentro de casa”, “comida de verdade direito do quintal”. Elas também puderam se organizar melhor e compartilhar experiências entre si (Curta o Semiárido, 2022b). O grande ganho para o FIDA e para o Governo foi tornar as mulheres agricultoras agentes na geração de renda e na elaboração de conhecimento por meio da formação técnica (Curta o Semiárido, 2022c). Em grandes linhas, mesmo o conhecimento técnico tinha como objetivo final a contribuição financeira por meio da produção. Assim, o FIDA e o Governo foram bem-sucedidos em transmitir essa visão às participantes, que “tiveram seus olhos abertos para a possibilidade de empreender no meio rural” (Curta o Semiárido, 2022a).

3.4 QUEM COLHEU OS FRUTOS DO VIVA O SEMIÁRIDO?

Ao pensar na apresentação dos resultados quantitativos, nos relatos e nas análises preliminares aqui expostos, é possível aprofundar questões que ajudam a responder às perguntas desta pesquisa. Refletir sobre a colheita dos frutos do Viva o Semiárido implica olhar o projeto por vários ângulos. Sabendo que as mulheres quilombolas participaram, à sua maneira, do PVSA, elas conquistaram aquilo que desejavam quando se mobilizaram para participar? Quais

foram os ensinamentos para o FIDA para além da dimensão econômica, que permeou desde a concepção até a avaliação do projeto?

Por pressão dos movimentos sociais, incluindo o quilombola, o Governo do Estado institucionalizou a organização e a visibilização das mulheres rurais piauienses no Comitê de Política para Mulheres Rurais do Estado no âmbito da SAF. Essa instância foi concebida para que essas mulheres pudessem compartilhar e debater sobre as políticas a serem implementadas no Piauí, diretamente com as instâncias governamentais responsáveis pela elaboração e execução. O histórico formal do Comitê se origina no estabelecimento de um plano, que logo evoluiu para comitê e uma comissão a partir da publicação de um decreto (Duarte, 2024). Não obstante, seria impossível concebê-lo sem a atuação das lideranças femininas rurais, dentre as quais se destacam as quilombolas, como Rosalina. Cabe ressaltar, ainda, que a luta interseccional, ou ainda, a relevância da trajetividade, está presente nessa mobilização, pois mulheres quilombolas, indígenas, quebradeiras de coco também se inserem nessas políticas. O nível de discussão das comunidades que participaram do PVSA era elevado, especialmente no que diz respeito ao debate sobre qual modelo de gestão elas desejavam para os projetos e para suas comunidades. Um exemplo é a participação dessas comunidades em debates sobre políticas públicas, como no caso da Política Nacional de Gestão Territorial Ambiental Quilombola (PNGTAQ), lançada em 2023, representadas, em sua maioria, por mulheres do semiárido piauiense (Duarte, 2024).

Para além da dimensão produtiva dos alimentos, as comunidades quilombolas pressionaram para que as atividades voltadas a elas e financiadas pelo projeto valorizasse o ser, estar e fazer quilombola. No seminário Colhendo os Frutos do Viva o Semiárido, que encerrou o projeto, elas se apresentaram com um samba de cumbuca e uma roda de leseira. Como coloca Cardoso (2022, p.21), “a preservação dos costumes e das tradições dos antepassados fez-se necessária para que esses quilombolas criassem espaços simbólicos para se situarem no mundo”, como é o caso dessas expressões culturais específicas de comunidades quilombolas do Piauí.

O samba de cumbuca é um ritmo tocado, cantado e dançado que “tematiza a história e o cotidiano das comunidades quilombolas Salinas e Volta do Campo Grande, localizadas no município de Campinas do Piauí, tendo como motivo central o divertimento da população” (Oliveira Filho, 2023, p.49). Enquanto prática cultural e Patrimônio Vivo do Piauí, o samba de cumbuca está diretamente ligado com o tempo, a memória, a oralidade e a musicalidade que rememora o passado da escravidão e do pós-abolição, mas também celebra o presente (Oliveira Filho, 2023). Além da própria cumbuca, que simbolizaria o útero e, por este motivo, só pode

tocada pela mulher “dona da cumbuca”, é tocado o tambor pelo “dono do tambor”, a caneca, o pandeiro e o triângulo (Oliveira Filho, 2023; Governo do Piauí, 2022). As responsáveis por passar a prática de uma geração à outra são as mulheres (Oliveira Filho, 2023). Por sua vez, a roda de leseira, ou Lundu de Lezeira, como o próprio nome sugere, é uma roda de dança improvisada que envolve a troca entre as/os parceiros/as e ocorre unicamente na comunidade quilombola Custaneira, no município de Paquetá (Cardoso, 2022).

Ao apresentar o que acontecia para Hardi Vieira, Oficial de Programas do FIDA para o Brasil, Rose contou que:

“não trouxe a galinha do projeto. A gente não trouxe a galinha, a gente não trouxe o mel, a gente não trouxe a produção agrícola. A gente trouxe o povo. Nós vamos dançar aqui um samba de cumbuca e vamos fazer uma roda de leseira. **Para você entender que o comprometimento aqui não é só com a comida, é com o território, com a territorialidade.** É isso que a gente quer passar pro FIDA, que a gente não quer trabalhar somente o aspecto de produção de comida, de excedente de comercialização. A gente até tem, quer comercialização, mas também da nossa cultura e da nossa vivência e da nossa confluência com o povo”.

Ao refletir sobre e questionar a ordem dos fatores com Chicão, Rose e Sarah, concluí que o apoio produtivo dado pelo projeto fomentou a organização política e coletiva das mulheres envolvidas, ao invés do processo inverso. Entretanto, o saber central das mulheres quilombolas é o motor para que esse aporte econômico fosse gerado, contemplando exatamente o que o FIDA gostaria como resultado. Para Chicão, a valorização dos conhecimentos, dos saberes e das práticas gerou o resultado econômico.

O posicionamento do movimento quilombola por meio da CECOQ-PI e protagonizado pelas mulheres quilombolas possibilitou enfraquecer o racismo que impregnava a visão das instituições sobre as comunidades. Esse racismo é visto e sentido em falas e nas instituições, colocando no imaginário coletivo as comunidades quilombolas como preguiçosas que “não fazem nada”. Como consequência dessa mobilização, pela visão de Sarah Moreira (2024), as mulheres puderam se enxergar não só como produtoras, mas como mulheres negras e quilombolas “que vinham atuando em suas comunidades, fortalecendo processos culturais, processos artísticos, processos das identidades individuais e coletivas nos seus territórios”. As comunidades, por sua vez, passaram a ser vistas pelas instituições como “comunidades produtoras de alimentos saudáveis, de conhecimento e de cultura e como parte fundamental da cultura do estado” (Moreira, 2024). Rose relata que, ao longo dos últimos anos, esteve em várias das comunidades por conta de seu trabalho atual no INTERPI e escuta os participantes do projeto dizerem com orgulho quando suas atividades foram iniciadas ou fortalecidas durante o

PVSA. Portanto, existe um reconhecimento sobre as atividades do projeto nos territórios, que não seria possível sem a inserção do movimento e de suas demandas no desenho.

Ao realizar uma das perguntas que orienta essa pesquisa – “Quais reflexões a participação de mulheres quilombolas no PVSA gera no modo de pensar e fazer a CID agrícola e rural?” – foram obtidas respostas desde o ponto de vista das distintas instituições e grupos representados no projeto. Para o Governo do Piauí, a contribuição das comunidades, na figura das mulheres líderes, foi bastante grande, pois foram realizados momentos de intercâmbio de experiências com as mulheres participantes. Proporcionada pelo compartilhamento entre as participantes, a geração e o compartilhamento de conhecimentos foi considerado pelo Governo como o “grande resultado do PVSA” (Ribeiro Filho, 2024). Essas experiências foram escritas pelas próprias comunidades e publicadas pela assessoria da SAF, com metodologia participativa elaborada pela coordenação do projeto ou pelas próprias consultorias. Esse processo também potencializou manifestações culturais por meio da publicação de livros escritos por poetisas e por grupos de mulheres. Outro aspecto importante foi compreender que muitas experiências não foram registradas, mas foram vividas pelas/os participantes, o que fortalece o entendimento da importância da oralidade como transmissão de conhecimentos e sobrevivência de identidades.

Em atenção aos resultados econômicos, na lógica dos atores financiadores, as comunidades participantes testemunharam o aumento na comercialização da produção por meio da participação em feiras e da venda institucional. As parcerias firmadas com a SAF ultrapassaram a dimensão da segurança alimentar e ampliaram o olhar para o artesanato quilombola, aproveitamento de plantas, valorização do conhecimento ancestral (Duarte, 2024). No contexto do PVSA e em reconhecimento das comunidades com as cadernetas e os quintais, a SAF criou um edital específico para quilombolas no Programa de Aquisição de Alimentos Saudáveis (Duarte, 2024).

Um detalhe interessante foi a percepção, por Chicão, de quem mais “ganhou” com esse processo, neste caso, as entidades prestadoras de assistência técnica, pois permitiu que valorizassem e adotassem esses conhecimentos, tornando-as mais preparadas para participar de chamadas e para prestar um serviço de melhor qualidade, considerando as características de cada grupo, sejam mulheres, comunidades quilombolas ou jovens.

Rose relatou que o FIDA passou a entender a pluralidade dos quilombos e o seu próprio funcionamento, escutando a CECOQ-PI sobre suas opiniões acerca das abordagens com as comunidades. Entretanto, durante as entrevistas, foi mencionado que, ainda que as comunidades quilombolas fossem percebidas como agentes, o FIDA possuía uma visão econômica bastante

restrita, de que a dimensão econômica é a responsável pelo fim da pobreza, da fome e da desigualdade. Essa visão demonstra um certo descolamento da compreensão de que o desenvolvimento econômico deve vir acompanhado de desenvolvimento social, político, cultural e ambiental⁵⁶.

Atrelado às reflexões acima está o entendimento da distância entre teoria e prática. Ao passo que as questões de gênero e raça são presentes nos discursos como uma prioridade, o orçamento destinado a tais ações é bastante restrito, e até mesmo inexistente, no caso aqui relatado. Apesar do compromisso evidenciado nos documentos do FIDA e do projeto, é possível notar que os movimentos práticos em direção a esses objetivos sociais ainda não está no mesmo nível do empréstimo em si. No caso do Viva o Semiárido, a percepção de pessoas entrevistadas é de que os recursos para apoio às atividades produtivas são bastante superiores àqueles voltados à formação e ao fortalecimento da organização social e política dos grupos. Por um lado, este objetivo não figurava entre aqueles prioritários do projeto. Por outro, é um assunto incontornável para o desenvolvimento agrícola e rural. Nas entrevistas também foi relatado que existe um discurso consolidado e “bonito” sobre a compreensão sistêmica entre os desenvolvimentos econômico, social e cultural, mas, na prática, o financiamento é a execução de um projeto produtivo que envolve compra de equipamentos e aportes às estruturas. Uma das experiências relatadas contribuiu para enxergar soluções a esta desconexão. No caso do estado da Bahia, por exemplo, o governo estabeleceu um fundo específico para o trabalho com as mulheres, o que garantiu o orçamento necessário para a realização das ações⁵⁷. Esse foi um exemplo de priorização de discurso e de ação.

Para as pessoas entrevistadas, promover a autonomia econômica das mulheres e das comunidades funciona pela comercialização dos alimentos, mas é imprescindível que haja um processo continuado e sistemático de formação, com encontros e reflexões políticas sobre a realidade dessas mulheres e sobre o cotidiano de opressões, de violências e de discriminações às quais elas estão submetidas. Apenas dessa maneira é possível dar robustez à transformação social que se busca com os projetos. Caso contrário, o apoio técnico não se sustenta a longo prazo, devido à falta de continuidade e pelo baixo volume de recursos⁵⁸. As consequências são várias, desde a escassez de equipe para acompanhar todas as comunidades atendidas da maneira apropriada e desejada e lidar com os processos de prestação de contas, sobrecarregando as equipes e culminando em formações pontuais e mais gerais, sem acompanhamento específico

⁵⁶ Relatado em entrevista de pesquisa concedida em nov. 2024.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

à realidade de cada comunidade, e na menor importância dada aos processos de formação política das comunidades. Isso é sentido por todos os participantes do projeto, incluindo as equipes que gostariam de acompanhar as atividades de perto para aprenderem mais e realizarem um trabalho melhor (Aires, 2021).

Se as ações implementadas pelo movimento quilombola em outros projetos, como o Brasil Sem Miséria e o ATER no Quilombo foram sementes para a participação no PVSA, é a mesma lógica que pode ser aplicada no projeto Piauí Sustentável Inclusivo (PSI), resultado do financiamento do FIDA com o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), em uma abordagem territorial mais ampla e com olhar específico também para mulheres, povos e comunidades tradicionais (INTERPI, 2024). Segundo informações dadas por Rose, a estimativa é de atender até 100 comunidades quilombolas em todo o estado até o final do projeto. Ver essa mobilização e envolvimento em outros projetos é bastante importante para o próprio movimento quilombola e para a organização nas comunidades quilombolas. As experiências passadas tornam desnecessário reinventar a roda, pois os modelos já foram testados, como no PVSA, e podem ser aprimorados, como no PSI (Duarte, 2024). Lições aprendidas no PVSA permitiram que o PSI contemplasse uma interligação das políticas de regulação fundiária, meio ambiente e produção agrícola para garantir a existência das comunidades quilombolas, antes de pensar na dimensão produtiva e econômica.

No âmbito dessas reflexões, durante a conversa com Rose, extrapolamos o PVSA e, indo no rumo dos pensamentos e das trocas que foram estabelecidas, chegamos em um assunto em comum que permeou a pesquisa: o conhecimento quilombola como força motriz para mudar não apenas as comunidades, mas diversos setores da sociedade. Nisso, ela relembrou a luta de Nêgo Bispo para romper com o pensamento de que as comunidades devem permanecer em seus territórios sem compartilhar seus saberes com outras cosmovisões, embora o corpo da maioria das universidades ainda traga professores tradicionalistas e conservadores, que, por conseguinte, formarão técnicos com esta mesma visão conservadora e técnica. Trazer os mestres das comunidades para os espaços acadêmicos é necessário para mudar essa realidade. Ao citar Bispo, Rose comentou que seria “tentar mudar um pouco a roda. Fazer a roda pequena girar um pouco na roda grande. A gente tem que sair disso da roda pequena dentro da grande, porque não estava dando certo” (Duarte, 2024).

Pode ser que a circularidade apresentada por Silva (2022) e destrinchada nas práticas por Bispo dos Santos (2015) resuma, em uma palavra, a resposta às reflexões da participação de mulheres quilombolas no modo de pensar e fazer a CID agrícola e rural. É por meio de exemplos pontuais, apreciando as culturas já existentes nas comunidades ao invés de pensar

novas atividades do zero, que esses aspectos podem ser valorizados. A atuação das mulheres quilombolas, mesmo fora do escopo do projeto, revela novos horizontes para se desenvolver, colocando em questão o próprio significado dado pelo capitalismo e pelo colonialismo. Entre confluências, como o arranjo de participação por meio da CECOQ-PI, e transfluências, como os objetivos econômicos trazidos pelo FIDA e pelo Governo, é possível traçar caminhos para a cooperação internacional para o desenvolvimento agrícola e rural. Em primeiro lugar, depreende-se que é primordial conversar com as populações implicadas desde os primeiros diálogos. O levantamento de demandas é essencial para conceber projetos voltados às necessidades do território, pela voz de quem o habita e quem se sente parte dele, como é o caso das comunidades quilombolas. Essa medida propicia a ruptura de bases negativas do mundo moderno, como a construção do ser pelo não-ser.

São muitas as dificuldades para esse levantamento, como demonstra o exemplo do Censo Quilombola realizado pela primeira vez em 2022. São 1,3 milhão de pessoas que estavam escondidas nas estatísticas, enquanto os bancos internacionais de financiamento utilizam dados para criar projetos e estipular metas como forma de avaliação de seu investimento e, portanto, sem ter informações concretas sobre quem são essas populações. No entanto, foi justamente com o contato com as comunidades no PVSA que permitiu uma visibilização delas por elas mesmas, com um papel ativo no levantamento de demandas e na implementação de iniciativas reformuladas ou adaptadas ao contexto específico delas.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisar o Viva o Semiárido, um projeto de financiamento que teve pé e cabeça, representados pelo FIDA e pelo Governo do Estado do Piauí, o coração foi o movimento quilombola. À primeira vista, apenas uma população priorizada na lógica (nem tão lógica) do financiamento internacional. No discurso e na prática, os atores que desenharam o projeto, na primeira década do século XXI, vinham com suas ideias e seus moldes de um projeto “bom”. Para o FIDA, um projeto “bom” incluiria mulheres, jovens e comunidades quilombolas no mercado produtivo, comercializando seus cultivos e, conseqüentemente, calculando métricas e alcançando metas estipuladas para o sucesso de redução da pobreza.

No ciclo do financiamento externo, a movimentação do financiador e do mutuário foi tornando o projeto real, avançando nas etapas de cada instituição. No FIDA, submetido ao Conselho Executivo, composto por países do mundo inteiro, especialmente todos os países do G7, para que pudessem opinar acerca da melhor maneira de reduzir a pobreza no semiárido piauiense. No Brasil, submetido ao longo processo da Cofix e às articulações governamentais federais e estaduais, até chegar à assinatura do contrato e, enfim, o início da sua operacionalização anos mais tarde, quebrando o protocolo de doze meses definido pelo Fundo.

Quando foi realizado o primeiro contato do financiador com a população “beneficiária” do PVSA, o projeto tomou novos rumos. Em um evento protocolar do FIDA que demandava a apresentação do projeto às “beneficiárias” quilombolas, surgiu um incômodo relativo não apenas à falta de participação na definição do projeto, mas sobre a compreensão desse grupo por outros atores. Esse incômodo planta as bases para as perguntas desta pesquisa: Como se deu o envolvimento e a participação de mulheres quilombolas no PVSA? Quais reflexões essa participação gera no modo de pensar e fazer a cooperação internacional para o desenvolvimento (CID) agrícola e rural?

Elas participaram encabeçando o movimento quilombola estadual, na figura da CECOQ-PI, e também participaram no território, nas atividades desempenhadas de uma maneira única que apenas a vivência delas pôde proporcionar. E mostraram muito bem aos outros atores o que significava fazer um projeto *com* as comunidades quilombolas, ao invés de *para* elas. Afinal, essa ideia de finalidade pode ser perigosa quando contextualizada em torno da cooperação entre instituições que representam valores e ideais do Norte e países do Sul que bebem dessa fonte em uma posição hierárquica menor.

A identidade quilombola, intrinsecamente relacionada com o pertencimento ao território, pôde ser valorizada pela participação no Viva o Semiárido, alterado em alguns

aspectos para que as comunidades pudessem compreender as atividades propostas. Embora a violência estrutural contra quilombos e quilombolas não tenha sido abordada diretamente no PVSA, o acesso a direitos é benéfico para a redução dos índices de violência (CONAQ; Terra de Direitos, 2018). Um ponto importante a se colocar é a necessidade de adaptação das comunidades quilombolas às lógicas produtivas para que sejam vistas como relevantes e dignas de reconhecimento. Observando por este ângulo, o PVSA foi instrumento para a valorização da existência desses povos, sendo necessário um processo de mobilização intensa do próprio movimento para que fossem considerados e contemplados. Essa interação de fatores é um exemplo nítido da trajetividade na vida das mulheres das comunidades.

O PVSA também foi um mecanismo para que o movimento quilombola no estado do Piauí defendesse seus direitos e enfrentasse opressões por meio de sua existência e de suas lutas, rompendo barreiras (Silva, 2022). Além disso, um meio efetivo para reconstruir e ressignificar a identidade quilombola em torno da territorialidade do coletivo e dos indivíduos (Dias, 2021). O curioso é atestar que essas mudanças foram observadas apenas quando relatadas nas entrevistas, em especial sobre o seminário de encerramento do projeto, nas apresentações culturais das comunidades, ao invés de demonstrar os resultados produtivos do projeto. Esse foi um posicionamento bastante forte dos quilombos piauienses, talvez para escancarar sua própria leitura sobre o que havia sido feito durante o projeto. Existe pouca evidência desse movimento nos documentos analisados, afinal, é na oralidade e na prática que se compreende muito da cosmovisão quilombola.

As análises realizadas nos capítulos 2 e 3 permitem afirmar que existem limitações importantes no discurso e na atuação do FIDA para descer da posição hegemônica e enxergar seus cooperantes como iguais. Ao homogeneizar existências diversas em uma só política, sob o título de “povos indígenas”, e ao tratar comunidades quilombolas como tal, é explícito que existe uma relação de poder que perpetua violências no reconhecimento dessas realidades. Inclusive, a aproximação desses povos se dá justamente pela classificação como “sub-humanidade” (Krenak, 2019). Pensando na edificação do colonialismo a partir do não-ser e do outro, apresentados por Sueli Carneiro (2005) e Rufino e Simas (2018), essa forma cooperar ainda se norteia pelo seu caráter internacional, isto é, pela noção das instituições que reproduzem bases válidas para o mundo ocidental moderno e pouco aplicáveis para os “outros” mundos, como aquele aqui apresentado. Em oposição à construção do ser pela negação do autocontrole, cultura, desenvolvimento, progresso e civilização ao não-ser (Carneiro, 2005), a filosofia banto confere uma nova relação entre o ser e o outro, bastante adequada para as análises aqui feitas: “o ser não se constrói a partir da oposição do outro, mas a partir do contato

com aquilo que no outro possa, afetivamente, lhe alterar em busca da constante renovação do sentido da vida como experiência de beleza, alegria e felicidade” (Simas, 2024, p.155).

A guerra de denominações, colocada por Bispo como um passo importante para a luta contracolonial, se fez real no momento em que a CECOQ-PI entendeu a relevância de se posicionar e ocupar um espaço ativo no projeto, propiciando um lugar adequado para as tantas mulheres quilombolas agricultoras que participaram do PVSA. Revisitando a ideia do desenvolvimento linear, crítica por Bispo dos Santos (2015) e Dealdina (2021), são evidentes os riscos da falta de contato com as comunidades quilombolas. No caso do PVSA, essa realidade se deu no próprio objetivo do projeto de **reduzir a pobreza**, melhorar a **renda** agrícola, ampliar a dotação de **ativos produtivos** (como questões sumamente econômicas e que não envolveram uma noção compartilhada de desenvolvimento) e nos quatro anos que separaram a negociação do contrato e a apresentação às comunidades.

Talvez graças a essa lacuna, justificados por inúmeras razões presentes nos documentos e nas entrevistas, foi possível minimizar os impactos negativos e mapear melhorias para as comunidades. É primordial ressaltar que esse processo só foi possível pelo engajamento da CECOQ-PI desde o evento em que foram introduzidas ao Viva o Semiárido. Mais do que isso, por reconhecer a centralidade das mulheres quilombolas na luta política por direitos fundamentais e desenvolvimento da coletividade dos quilombos para além do território (Coletivo de Mulheres da CONAQ, 2021), como visto na articulação de Rosalina como liderança quilombola no Piauí ao lado de Antônio Bispo.

Esse desencontro é traduzido na transfluência. Se as comunidades quilombolas participantes do Viva o Semiárido compreendiam a centralidade do território, a visão trazida pelo FIDA valorizou a terra pelo seu potencial de produtividade e de lucro. Esses comportamentos foram percebidos com nitidez considerável, já que os documentos analisados não parecem refletir de maneira satisfatória o significado do território para as comunidades quilombolas enquanto agente e palco de debates e lutas por emancipação, políticas públicas e garantias de direitos por meio do viver-sentir-pensar-fazer de homens e mulheres quilombolas (Silva, 2022). Se a biointeração viabiliza a não-acumulação do cultivo das comunidades quilombolas e devolve à terra o que a ela pertence, um projeto que busca melhorar a renda agrícola por meio da venda da produção agrícola ameaça essa lógica. Talvez, para o FIDA, seria crucial compreender o aspecto compartilhante da vida e confluir com “seus beneficiários”, justamente para superar essas hierarquias fortes da cooperação internacional, em que existem papéis estabelecidos: o financiador que chega com a ideia pronta e com o dinheiro, o executor

que decide onde esse dinheiro vai chegar e de que forma, os beneficiários que recebem o dinheiro se seguem as regras dos níveis acima da cadeia.

Por outro lado, as cadernetas agroecológicas foram positivas ao apresentarem uma possível organização para o que as mulheres quilombolas cultivam em suas roças e podem até auxiliar em evitar desperdícios, por exemplo. No processo de confluência, a noção econômica do FIDA em quantificar a produção se encontrou com a prática de compartilhamento de alimentos entre as pessoas das comunidades tradicionais. Ao mesmo tempo em que as mulheres calculavam sua produção econômica, elas se valorizavam também pela compreensão da coletividade por meio da troca dos alimentos produzidos.

Seguindo o que propõe Silva (2022), as mulheres quilombolas não devem se alterar para caberem nas teorias e tampouco para caberem na prática. Portanto, a atuação delas no PVSA se delineou em torno de seu próprio conhecimento aliado ao conhecimento dos demais atores, em um contexto de confluência, destacando os aspectos da territorialidade em suas identidades, como foi evidente no trabalho das cadernetas e dos quintais, além de as localizarem em uma luta em prol do reconhecimento do direito ao território, ao invés do direito à terra.

Em resposta à segunda pergunta de pesquisa, o saber-fazer das mulheres quilombolas no PVSA foi valorizado pelas práticas das cadernetas ao compreenderem a relevância de aspectos como o autoconsumo e o compartilhamento de alimentos dentro de uma mesma comunidade. No nível macro, entretanto, ainda existe um longo caminho a percorrer para que o saber e o fazer quilombola seja devidamente respeitado e considerado na “equação” do projeto. Essa matemática criada dentro de uma lógica colonial insiste em soluções econômicas para problemas que possuem origens e raízes profundas, estas originadas por essa mesma colonialidade em formas de instituições, projetos, discursos e metas. Antes de criar fórmulas em que as realidades são interpretadas como fatores, é necessário repensar se tal fórmula respeita a cosmologia dessas populações. Desde projetos iniciais, como foi no caso do ATER No Quilombo, o foco das comunidades quilombolas era obter formação para as suas próprias atividades de saber ancestral, enquanto as instituições financiadoras demandavam produtividade.

Se o trabalho de cultivo das mulheres quilombolas é central para preservar o passado, viver o presente e semear o futuro (Tubaldini; Diniz, 2011), a dimensão do desenvolvimento agrícola, na forma da análise das relações tidas no projeto, deve atentar-se a eventuais fomentos às alterações do espaço rural na forma de monoculturas, latifúndios e conflitos agrários entre elites e produtores de pequena escala. O objetivo de aumentar rendas agrícolas e não-agrícolas para as comunidades quilombolas pode ser um instrumento de exploração da natureza como

bem que alimenta o capital moderno colonial (Silva, 2022), o que também pode ameaçar a situação fundiária das comunidades, já bastante delicada. Durante as entrevistas, foi mencionado que, até a apresentação dos resultados finais, o interesse do FIDA era visualizar os números, as contas, sem uma perspectiva crítica que permitisse enxergar as pessoas por trás disso. Esse risco teria sido mitigado com a produção de *podcasts* e materiais com contato mais próximo às comunidades. Entretanto, a estrutura bruta do projeto, isto é, os objetivos e as metas, não refletiu isso.

Não são apenas as teorias ocidentais que falham em incluir perspectivas do “Outro”, mas a prática oriunda desses pensamentos reproduz essas limitações (Silva, 2021). Com a roda de leseira e o samba de cumbuca, evidenciou-se que há muito além do fomento a ativos produtivos e o aumento da renda agrícola das comunidades. Existem pessoas, culturas, modos de viver e responsabilidades compartilhadas que devem ser o centro do processo.

Se o financiamento é a execução de um projeto produtivo que envolve compra de equipamentos e aportes às estruturas (Ribeiro Filho, 2024), é necessário que essas estruturas e esses equipamentos possam refletir interesses reais das comunidades, ao invés de assumir problemáticas que podem não as afetar o tanto quanto se imagina, como é no caso da dimensão econômica propagada pelo FIDA e pelo Governo do Piauí.

A atuação do movimento quilombola no Piauí, liderado por mulheres, foi enérgico em contestar a exclusão da questão racial e identitária, justamente no cruzo onde se encontra a trajetividade delas. Embora persistam estruturas que despersonalizam pessoas quilombolas e as ignoram enquanto sujeitas de direito (Gonzalez, 2020 [1984]), existem experiências positivas que apontam caminhos diferentes a seguir. Em termos analíticos, foi primordial compreender os aspectos territoriais, a relação com a sociobiodiversidade e os biomas e a cultura como fatores constituintes de uma perspectiva de gênero quilombola (Silva, 2022).

Com as características do que Givânia Silva (2022) chama de feminismo quilombola, as mulheres se reconhecem como tal e se organizam a partir do território para lutar contra a colonialidade e o racismo por meio dos grupos de mulheres e nas roças, no contexto do PVSA. Essa luta resultou, por exemplo, na reivindicação da participação direta do movimento na estruturação do projeto, embora em uma etapa mais tardia do que a ideal. Foi possível observar, até mesmo nas falas das mulheres quilombolas, a importância de chamar os homens para a luta, uma vez que também são atravessados por violências em seus modos de vida.

Dessa maneira, o trabalho suscitado pelas comunidades quilombolas contribuiu para debater sobre a origem das relações de gênero (Scott, 1986), à sua própria maneira, contribuindo, também, para a construção de teorias em cima das práticas no território. Assim,

a reflexão crítica dos conceitos vindo de teorias do Norte é bem-vinda para realidades mais adaptadas e reais para populações não-hegemônicas. Os feminismos na América Latina, ou na América Latina, como defende Lélia Gonzalez (2020), são fortalecidos pela sua própria atuação. Devido a todas essas interações únicas, ligadas à territorialidade, principalmente, é tão relevante chamar as mulheres quilombolas para o diálogo e tratá-las como atrizes do processo, ao invés de concebê-las como beneficiárias, por exemplo.

Desde esse outro olhar, estabelecido a partir do diálogo de fronteira (Bispo dos Santos, 2023) e da epistemologia da encruzilhada (Rufino; Simas, 2018), é possível compartilhar maneiras de fazer a cooperação internacional para o desenvolvimento, como a que foi observada no Viva o Semiárido por meio da atuação das mulheres quilombolas, desde a mobilização com a Coordenação Estadual, até a participação nas cadernetas agroecológicas e nos quintais produtivos. Inclusive, uma reflexão que permeou toda a realização desta pesquisa foi compreender que, embora a CID reflita visões institucionais, valores internacionais e interesses compartilhados, é na ação dos indivíduos (muitas vezes organizados coletivamente), em que ela realmente é definida e implementada.

Talvez em uma perspectiva pessoal, compreender as relações internacionais desde os seus subníveis foi o mais engrandecedor durante todo o processo. O que pode parecer um sistema imutável, fechado em si mesmo e até mesmo ameaçador para algumas realidades, pode se abrir para práticas que já muito existem, mas são vistas como ultrapassadas pelas engrenagens que movem o mundo moderno. Em exemplos práticos, retomo o posicionamento do FIDA em enxergar o aumento da produtividade agrícola e da renda como uma medida que necessariamente será benéfica para as populações rurais, em especial para aquelas “em situação de vulnerabilidade”, como as mulheres e as comunidades quilombolas.

Esta pesquisa contribuiu para continuar a reflexão sobre a relação das cosmovisões diferentes, desde novos campos, como a cooperação internacional para o desenvolvimento. As considerações aqui feitas não são um fim, mas uma continuação para novos trabalhos que abordem essas diferenças por meio de um diálogo para estabelecer confluência. Foi necessário utilizar uma lente crítica para as análises feitas, especialmente como forma de afastamento de um mundo moderno tão presente no cotidiano, nas práticas, nas instituições e também na ciência. Essa lente foi viabilizada pelo conhecimento das mulheres quilombolas que, organizadas na contracolonialidade, seguem caminhos *outros* que, em realidade são os seus caminhos e são dignos de reconhecimento e visibilidade. Para isso, foi importante alcançar o primeiro objetivo específico da pesquisa: apresentar um referencial teórico baseado na

cosmovisão quilombola e na interseccionalidade entre questões de raça e gênero baseado na vivência, saberes e conhecimentos de mulheres quilombolas.

Como colocaram Campos, Torronteguy e Amorim (2012), abordagens diferentes sobre o desenvolvimento são feitas no âmbito do mundo ocidental, moderno e colonialista desde o fim da Segunda Guerra Mundial, quando os primeiros esforços de uma estruturação de sistema internacional de cooperação tomavam forma entre os países “modernos” que emergiam na clivagem Norte-Sul. Com a nova dinamicidade das informações, das práticas e das cosmovisões, debates são postos em um esforço de encontro, ou melhor, de confluência, quando feitos no intuito de criar diálogos ao invés de substituições completas de lógicas.

Em um mundo moderno que busca soluções para problemas criados pelo seu próprio funcionamento, é importante olhar para soluções que não sejam pertencentes a esse mundo forjados nos moldes expostos no capítulo 1. Não é exagero evidenciar a cautela com que esse passo deve ser tomado, a fim de evitar a objetificação de pessoas, especialmente no caso de vivências que já sofrem com essa postura colonialista. Para se abrir a novas possibilidades, é necessário, antes de tudo, descer do pedestal criado pela dicotomia do desenvolvimento. Entender-se como iguais, mas plurais, é uma premissa para começar a entrar nesse debate e pensar conjuntamente novas ações.

Foi nesta linha de pensamento que foi pensado o segundo objetivo específico desta pesquisa: contextualizar historicamente as diferentes abordagens do desenvolvimento agrícola internacional em geral e do FIDA, em particular, para as questões de gênero e comunidades tradicionais, com especial atenção ao projeto Viva o Semiárido. Esse passo permitiu compreender o que esteve por trás do pensamento do FIDA, colocando-o em perspectiva e analisando-o ao invés de assumi-lo como imutável e certo, já baseado no referencial teórico.

Por fim, a análise feita no capítulo 3 alcançou o último objetivo específico de traçar questões de trajetividade, coletividade e territorialidade, destacando, pelo olhar quilombola, confluências e transfluências presentes ao longo da execução do PVSA. Ao realizar todas as análises, foi possível enxergar o estudo como um todo e tecer recomendações para estudos futuros que versem sobre a mesma temática. O primeiro limite desta pesquisa foi a impossibilidade de realizar uma pesquisa de campo nas comunidades identificadas, por falta de tempo hábil viabilizar as visitas. Embora o método e as técnicas utilizadas tenham funcionado satisfatoriamente como alternativas, a prioridade deve ser o contato direto, responsável e cauteloso com as comunidades quilombolas, respeitando a sua identidade e mitigando possíveis efeitos adversos que esse contato pode causar.

As entrevistas permitiram o contato com outros atores do projeto, o que contribuiu para uma análise sistêmica do estudo, considerando os vários pontos de vista e as diversas cosmovisões imbuídas nas interpretações de cada pessoa entrevistada. A análise dos documentos foi positiva por trazer uma alternativa ao contato direto com as mulheres das comunidades, embora suas falas tenham sido direcionadas pelo roteiro feito pela equipe do projeto, no caso dos *podcasts*.

Outro aspecto relevante, que talvez não se caracterize como um limite para análise, mas para a viabilização das entrevistas, foi a rede de contatos. O tempo entre a finalização do referencial teórico e a realização das pesquisas foi considerável, ultrapassando o calendário previamente planejado, pois eu não tinha todos os contatos estratégicos que, ao final, participaram das entrevistas. Essa dificuldade foi resolvida justamente pelas sugestões que a primeira entrevistada deu. Como relatado no capítulo 3, uma rede foi se formando naturalmente com a realização da primeira conversa, à época, com a Alexandra Teixeira do FIDA. Uma vez iniciadas, todas as entrevistas ocorreram em um período de uma semana, o que facilitou a construção de pontes entre o que era relatado por uma entrevistada e outra. Talvez fosse interessante realizar um grupo de debate, com todas essas pessoas, a fim de apresentar as análises do estudo e ouvir suas percepções.

As análises desta pesquisa abrem caminhos a novas investigações, a partir de outras perguntas que foram surgindo no decorrer da escrita. Esta dissertação manteve as perguntas de pesquisa originalmente pensadas, mas surgiram outras reflexões que podem ser benéficas a estudos futuros sobre a cooperação internacional para o desenvolvimento com envolvimento de povos e comunidades tradicionais. Uma questão que pode ser aprofundada é a relação colonialista que ainda divide atores entre financiadores e beneficiários, pois afastam o sentido da cooperação e até mesmo do compartilhamento, como foi levantado no referencial teórico. Novos estudos podem aprofundar o potencial de transformação que outras cosmovisões podem ter em instituições orientadas por pilares modernos, ocidentais e colonialistas, sejam por outras geografias, outros setores da cooperação internacional e/ou outras comunidades tradicionais.

Em uma sugestão acadêmica, também é importante fomentar a inserção de mestres de saber tradicional nas universidades. A Universidade de Brasília conta com um mestrado para povos e comunidades tradicionais em que os professores ainda estão ligados à academia, com pouca vivência com os mestres tradicionais. Por experiência própria, essa dissertação não existiria nesses moldes se não fosse pelo esforço de docentes de trazer esses conhecimentos e essas cosmovisões para o ambiente formal da educação. A universidade também é lugar para

essas pessoas e para esses saberes, especialmente pelas transformações dessa confluência no modo de fazer ciência.

Enfim, é importante sugerir atitudes e mudanças para as políticas de cooperação internacional, indo ao encontro do objetivo geral desta pesquisa, de traçar confluências e transfluências de conhecimentos, saberes e cosmovisões locais e globais entre mulheres quilombolas e outros agentes da cooperação internacional. Os atores da cooperação internacional para o desenvolvimento, em especial agências de cooperação e organizações internacionais, devem rever suas políticas de engajamento em termos de igualdade de gênero, especialmente quando elas envolvem uma sobreposição de identidades e de fatores, como é o caso das questões de raça, etnia e região, por exemplo. Isso deve ser feito em contato estreito, em pé de igualdade, com essas populações.

Os pilares da cooperação internacional para o desenvolvimento devem ser revistos a fim de se libertarem de visões e de políticas que ainda reproduzem uma relação de poder entre as organizações internacionais financiadoras, os países que cooperam e as populações que são incluídas nesses projetos. Enquanto a CID estiver voltada aos interesses de poucos atores e os impactos diretos sejam sentidos por outros atores (sequer vistos como tal) sem sua participação intensa e direta, a cooperação não é sinônimo de compartilhamento, mas de imposição de cosmovisões e de modos de vida que ampliam desigualdades.

REFERÊNCIAS

- Acerca del nombre «Abya Yala». **Temas de Nuestra América** - Revista de Estudios Latinoamericanos, [S. l.], v. 8, n. 18, p. 255, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/tdna/article/view/9712>. Acesso em: 19 dez. 2024.
- AGÊNCIA IBGE. Censo 2022: **População quilombola é mais jovem do que população total do país**. 03 maio 2024. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/39933-censo-2022-populacao-quilombola-e-mais-jovem-do-que-populacao-total-do-pais>. Acesso em: 24 jun. 2024.
- AIRES, Julia do Rego. **Projeto de formação e disseminação do uso consciente das cadernetas agroecológicas no âmbito do Projeto Viva o Semiárido (PVSA)**. 1ª ed. Teresina: Tiuto Comradio do Brasil, 2021. Disponível em: <https://vivaosemiarido.org.br/uploads/cartilhas/2021/09/cartilhas-2021-09-1632872710-pdf-1632873995.pdf>. Acesso em: 06 dez. 2024.
- AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2018.
- ALMEIDA, Carlídia Pereira de. Sementes crioulas: da ancestralidade para a atualidade: o protagonismo dos saberes tradicionais do povo quilombola de Lagoa do Peixe. In: DEALDINA, Selma dos Santos (org.). **Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas**. São Paulo: Sueli Carneiro, 2021.
- ARORA-JONSSON, Seema. Forty years of gender research and environmental policy: Where do we stand? **Women's Studies International Forum**, v. 47, p. 295–308, 2014. DOI <https://dx.doi.org/10.1016/j.wsif.2014.02.009>. Acesso em: 08 fev. 2022.
- AYLLÓN, Bruno. O Sistema Internacional de Cooperação ao Desenvolvimento e seu estudo nas Relações Internacionais: a evolução histórica e as dimensões teóricas. **Revista de Economia e Relações Internacionais**, v. 5, n. 8, 2006. Disponível em: https://www.fAAP.br/revista_faap/rel_internacionais/pdf/revista_economia_08.pdf. Acesso em: 29 dez. 2023.
- BIROLI, Flávia. Feminismos e atuação política. **Gênero e desigualdades: limites da democracia no Brasil**. Editora Boitempo: São Paulo, 2018.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Colonização, Quilombos: Modos e Significações**. 2ª edição. Brasília: INCTI, 2015.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF. Presidência da República, 05 out. 1988. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 20 fev. 2023.
- BRASIL. **Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Diário Oficial da União, 21 nov. 2003. Disponível em:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm#:~:text=DECRETO%20N%C2%BA%204.887%2C%20DE%2020,Ato%20das%20Disposi%C3%A7%C3%B5es%20Constitucionais%20Transit%C3%B3rias. Acesso em: 02 dez. 2024.

BRASIL. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Diário Oficial da União, 08 fev. 2007. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm. Acesso em: 26 jan. 2025.

CAMPOS, Rodrigo Pires de; TORRONTÉGUY, Marco Aurélio A; AMORIM, Manoel Araújo. La cooperación internacional en salud: ¿es posible hablar en “cooperación” desde la calle? In: DELDUQUE, Maria Célia *et al.* **El derecho desde la calle**: introducción crítica al derecho a la salud. Brasília: FUB, 2012.

CANAVATE, Doris Lamus. La construcción de movimientos latinoamericanos de mujeres/feministas: Aportes a la discusión teórica y a la investigación empírica, desde la experiencia en Colombia. **Reflexión Política**, v.9, n.18, dez. 2007, pp. 118-133. DOI: <https://doi.org/10.29375/01240781.566>. Acesso em: 30 jul. 2023.

CARDOSO, Jaqueline da Silva Torres. “Eu venho de longe que Iaiá mandou chamar”: o imaginário social na construção das narrativas da comunidade quilombola a partir da roda de lezeira. **Revista Real Conhecer**, v.2, n.2, fev. 2022. DOI: 10.5281/zenodo.6081139. Disponível em: <https://www.realconhecer.com.br/2022/02/eu-venho-de-longe-que-iaia-mandou.html>. Acesso em: 05 dez. 2024.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/001465832>. Acesso em: 07 nov. 2023.

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o Feminismo**: A Situação da Mulher Negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. Março 2011. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/>. Acesso em: 01 maio 2024.

CAROSIO, Alba. Surgimiento de las Ideas y Prácticas feministas en América Latina y el Caribe. **Revista Venezolana de Estudios de la Mujer**, v. 21, n. 46, jan. 2016, p.15-32. Disponível em: http://saber.ucv.ve/ojs/index.php/rev_vem/article/view/11016. Acesso em: 24 jul. 2023.

COLETIVO DE MULHERES DA CONAQ. Quando uma mulher quilombola tomba, o quilombo se levanta com ela. In: DEALDINA, Selma dos Santos (org.). **Mulheres quilombolas**: territórios de existências negras femininas. São Paulo: Sueli Carneiro, 2021.

COLLINS, Patricia Hill. On violence, intersectionality and transversal politics. **Journal of Ethnic and Racial Studies**, 2017. Disponível em: <https://tinyurl.com/gtippcollins>. Acesso em: 20 maio 2023.

COMBAHEE RIVER COLLECTIVE. **The Combahee River Collective Statement**. Abril 1977. Disponível em:

https://americanstudies.yale.edu/sites/default/files/files/Keyword%20Coalition_Readings.pdf. Acesso em: 01 maio 2024.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS [CIDH]. **Relatório nº 189/20**. Caso 12.569: Relatório de Mérito - Comunidades Quilombolas de Alcântara - Brasil. 14 jun. 2020. Disponível em: https://www.oas.org/pt/cidh/decisiones/corte/2022/BR_12.569_PT.PDF. Acesso em: 03 jul. 2024.

CIDH. **Caso nº 12.569** - Comunidades Quilombolas de Alcântara - Brasil. 05 jan. 2022. Disponível em: https://www.oas.org/pt/cidh/decisiones/corte/2022/BR_12.569_NdeRPt.PDF. Acesso em: 03 jul. 2024.

COMPLEXO GASTRONÔMICO E AMBIENTAL DA SABIAGUABA. **Raízes da Sabiaguaba**. Fortaleza: Instituto Dragão do Mar, 2024.

CONNELL, Raewyn. A iminente revolução na teoria social. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 27, n. 80, out. 2012, p.9-20. Disponível em: Acesso em: 29 set. 2023.

COORDENAÇÃO NACIONAL DE ARTICULAÇÃO DE QUILOMBOS [CONAQ]; TERRA DE DIREITOS. **Racismo e violência contra quilombos no Brasil**. Curitiba: Terra de Direitos, 2018.

CONAQ; TERRA DE DIREITOS. **Racismo e violência contra quilombos no Brasil**. 2ª edição. Curitiba, 2023. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/racismoeviolencia/index?download=1>. Acesso em: 13 mar. 2024.

CONAQ. **Quem somos**. 2024. Disponível em: <https://conaq.org.br/quem-somos/>. Acesso em: 04 mar. 2024.

CRENSHAW, Kimberle. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics. **University of Chicago Legal Forum**, issue 1, Article 8, p. 139-167, 1989. Disponível em: <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8/>. Acesso em: 10 mar. 2023.

CRENSHAW, Kimberle. Interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero. **Cruzamento: raça e gênero**. Brasília: Unifem, 2004. p.7-16. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf>. Acesso em: 15 mar. 2023.

CURTA O SEMIÁRIDO: **A participação política e econômica das mulheres/Justa divisão do trabalho doméstico**. Piauí: Projeto Viva o Semiárido, 25 fev. 2022a. Podcast. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/3tAmvi2ERhC3lVlWsaWg5x>. Acesso em: 04 nov. 2024.

CURTA O SEMIÁRIDO: **A luta das mulheres quilombolas**. Piauí: Projeto Viva o Semiárido, 25 fev. 2022b. Podcast. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/6eeBzhKDh7LUzhlkE4auXg>. Acesso em: 04 nov. 2024.

CURTA O SEMIÁRIDO: **Comunidades quilombolas**. Piauí: Projeto Viva o Semiárido, 01 nov. 2021. Podcast. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/3J60AC6oipm7RXVQj1cymi>. Acesso em: 04 nov. 2024.

CURTA O SEMIÁRIDO: **Quintais sem fronteiras**: Agroecologia e quintais produtivos. Piauí: Projeto Viva o Semiárido, 25 fev. 2022c. Podcast. Disponível em: <https://open.spotify.com/episode/2Mmg9oHrOTAwcZCN7oSk05>. Acesso em: 04 nov. 2024.

DANKELMAN, Irene. **Gender and Climate Change**: An Introduction. London: Earthscan, 2010.

DEALDINA, Selma dos Santos. Mulheres quilombolas: defendendo o território, combatendo o racismo e despatriarcalizando a política. In: DEALDINA, Selma dos Santos (org.). **Mulheres quilombolas**: territórios de existências negras femininas. São Paulo: Sueli Carneiro, 2021.

DIAS, Vercilene Francisco. Eu Kalunga: pluralismo jurídico e proteção da identidade étnica e cultural quilombola. In: DEALDINA, Selma dos Santos (org.). **Mulheres quilombolas**: territórios de existências negras femininas. São Paulo: Sueli Carneiro, 2021.

DUARTE, Rosymaura da Silva. Entrevista concedida a Marília Bonfim Silva. *Online*, 12 nov. 2024.

EJATLAS. **Global Atlas of Environmental Justice** - Traditional and indigenous groups against agribusiness expansion in the Matopiba region, Brazil. 03 jul. 2023a. Disponível em: <https://ejatlas.org/conflict/communities-against-soy-expansion-and-matopiba-agricultural-development-plan-brazil>. Acesso em: 05 jul. 2024.

EJATLAS. **Global Atlas of Environmental Justice** - Land dispute Fibria and quilombolas, Brazil. 06 ago. 2023b. Disponível em: <https://ejatlas.org/conflict/land-dispute-fibria-and-quilombolas-brazil>. Acesso em: 05 jul. 2024.

EJATLAS. **Global Atlas of Environmental Justice**. 2024. Disponível em: <https://ejatlas.org/conflict/land-dispute-fibria-and-quilombolas-brazil>. Acesso em: 05 jul. 2024.

EMBRAPA. **Matopiba**. 2024. Disponível em: <https://www.embrapa.br/tema-matopiba/sobre-o-tema>. Acesso em: 05 jul. 2024.

EPISÓDIO 01: Quilombolas de Mesquita, os brasileiros que iniciaram a construção da capital do Brasil. Youtube, 2021. 1 vídeo (16 minutos). Publicado pelo ONG TRANSFORME. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kFaUQYeNpC0>. Acesso em: 30 dez. 2024.

FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS [FAO]. **The status of women in agrifood systems**. Rome, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.4060/cc5343en>. Acesso em: 24 jun. 2023.

FAO; INTERNATIONAL FUND FOR AGRICULTURAL DEVELOPMENT [IFAD]; WORLD FOOD PROGRAMME [WFP]. **Joint Programme on Gender Transformative**

Approaches for Food Security, Improved Nutrition and Sustainable Agriculture. 2021. Disponível em: <https://openknowledge.fao.org/handle/20.500.14283/cb7065en>. Acesso em: 23 dez. 2024.

FUNDO INTERNACIONAL PARA O DESENVOLVIMENTO AGRÍCOLA [FIDA]. **Projeto de Desenvolvimento Sustentável do Semiárido - Viva o Semiárido (PVSA) - Relatório de conclusão.** 2022. Disponível em: vivaosemiarido.org.br/inicio/wp-content/uploads/2023/02/Relatorio-de-Conclusao-PVSA-2022.pdf. Acesso em: 08 mar. 2023.

GALÁN, M. G; SANAHUJA, J. A. **El sistema internacional de cooperación al desarrollo.** Una aproximación a sus actores y instrumentos. Ed. Cideal, 1999. Capítulo 1, pp.15-35.

GLOBAL WITNESS. **Década de resistência:** dez anos informando sobre o ativismo pela terra e pelo meio ambiente ao redor do mundo. Set. 2022. Disponível em: <https://www.globalwitness.org/pt/decade-defiance-pt/>. Acesso em: 25 jun. 2023.

GOMES, Rodrigo Portela; DE SOUSA, Maria Sueli Rodrigues; PEREIRA, Lucas Araújo Alves. Litigância estratégica no caso da Ferrovia Transnordestina: comunidades quilombolas e assessores/as jurídicos/as populares em interface na instrumentalização e apropriação da (des)ordem jurídica. 4 Encontro Nacional de Antropologia do Direito (ENADIR), 2015. Disponível em: <https://nadir.fflch.usp.br/sites/nadir.fflch.usp.br/files/upload/paginas/RODRIGO.pdf>. Acesso em: 27 dez. 2024.

GÓMEZ, Ana Paula. Las maternidades sordas desde los aportes de la interseccionalidad y las Epistemologías del Sur. In: DÍAZ, Sharon; GÓMEZ, Ana Paula; MÍGUEZ, María Noel. **Decolonialidad y “discapacidad”:** Nuevos horizontes de sentido. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Uruguay: UDELAR- Universidad de la República, 2023.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Revista Tempo Brasileiro.** Rio de Janeiro, 92/93. 69/82, jan-jun 1988, p.69-81.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Por um feminismo afro-latino-americano.** Organização de Flávia Rios e Márcia Lima. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GOVERNO DO PIAUÍ. **Projeto resgata memória da tradição quilombola do Samba de Cumbuca no interior piauiense.** 22 abr. 2022. Disponível em: <https://antigo.pi.gov.br/noticias/projeto-resgata-memoria-da-tradicao-quilombola-do-samba-de-cumbuca-no-interior-piauiense/>. Acesso em: 05 dez. 2024.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. **A tradição viva.** In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). História Geral da África I. Metodologia e Pré-história da África. Brasília: Unesco, 2010,

hooks, bell. **E eu não sou uma mulher?** Mulheres negras e feminismo. 10ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2022.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA [IBGE]. **Matérias especiais:** quilombolas no Brasil. 2019. Disponível em: <https://educa.ibge.gov.br/jovens/materias-especiais/21311-quilombolas-no-brasil.html>. Acesso em: 11 jun. 2024.

IBGE. **Censo 2022**: Brasil possui 8.441 localidades quilombolas, 24% delas no Maranhão. 19 jul. 2024. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/40704-censo-2022-brasil-possui-8-441-localidades-quilombolas-24-delas-no-maranhao>. Acesso em: 28 fev. 2025.

IBGE. **Censo Demográfico 2022**: quilombolas - primeiros resultados do universo. Rio de Janeiro, 2023. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/index.php/biblioteca-catalogo?view=detalhes&id=2102016>. Acesso em: 01 set. 2023.

IBGE. **Tabela 8176** - População quilombola, por localização do domicílio, grupos de idade e sexo. 2024. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/Tabela/8176>. Acesso em: 23 jan. 2025.

INTERNATIONAL FUND FOR AGRICULTURAL DEVELOPMENT [IFAD]. **Annual Review of Portfolio Performance 2012-2013**. Programme Management Department. Nov. 2013. Disponível em: <https://www.ifad.org/documents/48415603/49576044/Annual+Review+of+Portfolio+Performance+-+2013.pdf/03bac610-a806-1f8e-e5c9-7705a4c7fcff?t=1726609643982>. Acesso em: 02 jan. 2025.

IFAD. **EB 2008/94/R.9/Rev.1**: Federal Republic of Brazil - Country strategic opportunities programme. 11 set. 2009. Disponível em: <https://webapps.ifad.org/members/eb/94/docs/EB-2008-94-R-9-Rev-1.pdf>. Acesso em: 29 abr. 2023.

IFAD. **Engagement with indigenous people** | Policy. Nov. 2009. Disponível em: https://www.ifad.org/documents/48415603/49475487/ip_policy_2009_e.pdf/7a65225e-eb1a-32ac-d05b-a3fd1b48abb2?t=1726605276033. Acesso em: 21 dez. 2024.

IFAD. **Executive Board**. 2024a. Disponível em: <https://www.ifad.org/en/executive-board>. Acesso em: 23 dez. 2024.

IFAD. **Finance**. 2025. Disponível em: <https://www.ifad.org/en/finance>. Acesso em: 03 jan. 2025.

IFAD. **Gender equality and women's empowerment policy**. 2012. Disponível em: <https://www.ifad.org/en/w/corporate-documents/policies/ifad-policy-on-gender-equality-and-women-s-empowerment-new>. Acesso em: 14 ago. 2024.

IFAD. **Gender mainstreaming in IFAD10**. Out. 2016a. Disponível em: https://www.ifad.org/documents/38711624/39417930/genderifad10_e.pdf/db5298d9-7132-4f33-a451-f2447dba9ed0?t=1507217299000. Acesso em: 14 ago. 2024.

IFAD. **IFAD Beginner's Guide for Borrowers/Recipients**: Procurement under IFAD Investment Project Financing. Set. 2020. Disponível em: https://www.ifad.org/documents/48415603/49534537/Beginner%27s+Guide+Procurement+12+Oct+OPR+Final_clean.pdf/5c0992bf-8220-90a9-056e-0b5afe55ff63?t=1726607522148. Acesso em: 26 jan. 2025.

IFAD. **IFAD Policy on Engagement with Indigenous Peoples: 2022 update**. 2022. Disponível em: https://www.ifad.org/documents/48415603/49475487/ip_policy_e.pdf/ca674067-5151-412f-ff7c-339cbf9cf6b7?t=1726605272364. Acesso em: 21 dez. 2024.

IFAD. **IFAD Strategic Framework 2016-2025**. Dez. 2016. Disponível em: <https://www.ifad.org/documents/38714170/39132730/IFAD+Strategic+Framework+2016-2025/d43eed79-c827-4ae8-b043-09e65977e22d>. Acesso em: 15 ago. 2024.

IFAD. **Productive Development and Capacity-Building Project**. 2025. Disponível em: <https://www.ifad.org/en/w/projects/1100001619>. Acesso em: 26 jan. 2025.

IFAD. **Projects and programmes**. 2024b. Disponível em: <https://www.ifad.org/en/projects-and-programmes>. Acesso em: 20 dez. 2024.

INSTITUTO DE ASSISTÊNCIA TÉCNICA E EXTENSÃO RURAL DO PIAUÍ [EMATER]. **Encontro discute ampliação do Projeto ATER no Quilombo**. 16 jan. 2008. Disponível em: <http://www.emater.pi.gov.br/noticia.php?id=241>. Acesso em: 04 dez. 2024.

INSTITUTO DE TERRAS DO PIAUÍ [INTERPI]. **Piauí Sustentável Inclusivo**. 2024. Disponível em: <https://www.interpi.pi.gov.br/psi-bid-fida/>. Acesso em: 15 dez. 2024.

INTERNATIONAL FOOD POLICY RESEARCH INSTITUTE [IFPRI]. **Women's Empowerment in Agriculture Index (WEAI)**. 2024. Disponível em: <https://www.ifpri.org/project/weai/>. Acesso em: 23 dez. 2024.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 1a edição. São Paulo: Companhia das Letras. 2019.

LUGONES, María. Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial. In: MIGNOLO, Walter. **Género y descolonialidad**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Del Signo, 2014.

MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO E ASSISTÊNCIA SOCIAL, FAMÍLIA E COMBATE À FOME. **Comunidades de Fundos e Fechos de pasto**. 25 jun. 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/mds/pt-br/acoes-e-programas/acesso-a-alimentos-e-a-agua/articulacao-de-politicas-publicas-de-san-para-povos-e-comunidades-tradicionais/comunidades-de-fundos-e-fechos-de-pasto>. Acesso em: 25 nov. 2024.

MOREIRA, Sarah Luiza de Souza. Entrevista concedida a Marília Bonfim Silva. *Online*, 07 nov. 2024.

MOREIRA, Sarah Luiza de Souza. Refletindo sobre as relações de gênero no semiárido. 1. ed. Teresina: Tiuto Comradio do Brasil, 2021. Disponível em: <https://vivaosemiarido.org.br/uploads/cartilhas/2021/09/1632873417.pdf>. Acesso em: 05 dez. 2024.

NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo**. 3. ed. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do; RUFINO, Luiz. In memoriam “O fundamento é a roça” Antônio Bispo dos Santos (1959-2023). **Anãnsi**: Revista de Filosofia, [S. l.], v. 4, n. 2, p. 323–328, 2023. Disponível em: <https://revistas.uneb.br/index.php/anansi/article/view/19430>. Acesso em: 29 fev. 2024.

OBSERVATÓRIO DO CLIMA. **Por que gênero e clima?** GT Gênero e Justiça Climática. 2021. Disponível em: <https://generoeclima.oc.eco.br/infografico-porque-genero-e-clima/#>. Acesso em: 06 abr. 2023.

OLIVEIRA FILHO, Francisco. História, memória e oralidade: reminiscências quilombolas do Samba de Cumbuca. In: **Ciências humanas**: como impedir que a sociedade seja tragada pela ignorância? In: BASQUEROTE, Adilson Tadeu. Ponta Grossa: Atena, 2023. DOI <https://doi.org/10.22533/at.ed.6492306035>

OPARÁ: Mulungu | 2. Encruzilhadas dos saberes. [Locução de]: Hellen e Zane. Entrevistadas: Aline Stéfany Rezende, Camila Cruz e Pedro Henrique Pereira. [S.l.]: Podcast Opará, Oficina Escrevivências e Diretoria da Diversidade (DIV/UnB), 25 out. 2021. *Podcast*. Disponível em: https://open.spotify.com/episode/0Jz53A3X4QtO2QR5egicKB?si=fD-9zBD1SB2Oprx6dE_rg. Acesso em: 21 out. 2024.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO [OIT]. **Convenção n° 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais**. 26 jun. 1989. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decleg/2002/decretolegislativo-143-20-junho-2002-458771-convencaon169-pl.pdf>. Acesso em: 06 maio 2023.

ORGANIZAÇÃO PARA A COOPERAÇÃO E DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO [OCDE]. **Share of ODA per sector that includes gender equality objectives**. 2024. Disponível em: https://stats.oecd.org/Index.aspx?DataSetCode=DV_DCD_GENDER. Acesso em: 02 out. 2024.

PEREIRA, João Márcio Mendes. **O Banco Mundial como ator político, intelectual e financeiro (1944-2008)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

PORTO, Ana Carla Vaz. **Gênero, interseccionalidade e representação política**: vereadoras negras, indígenas, travestis e transexuais eleitas em 2020. 2023. 196 f., il. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional) — Universidade de Brasília, Brasília, 2023. Disponível em: <http://repositorio2.unb.br/jspui/handle/10482/48321>. Acesso em: 17 jul. 2023.

RIBEIRO FILHO, Francisco das Chagas. Entrevista concedida a Marília Bonfim Silva. *Online*, 11 nov. 2024.

RIST, Gilbert. **The History of Development**: From Western Origins to Global Faith. London and New York: Zed Books, 2002.

RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antonio. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018,

SACRAMENTO, Elionice Conceição. **Da diáspora negra ao território das águas**: ancestralidade e protagonismo de mulheres na comunidade pesqueira e quilombola Conceição de Salinas-BA. 2019. 187 f., il. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável)— Universidade de Brasília, Brasília, 2019. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/37330>. Acesso em: 20 jun. 2023.

SANTOS, Geneci Ribeiro dos; MARQUES, Siomara Aparecida; LEANDRINI, Josimeire Aparecida. Sementes de uma economia camponesa, feminista e agroecológica presentes na

prática dos quintais produtivos das mulheres camponesas do MMC/SC. **Revista Grifos**. v. 32, n. 60, p.1-20, 2023. DOI 10.22295/grifos.v32i60.7322. Disponível em: <https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/grifos/article/view/7322>. Acesso em: 15 dez. 2024.

SCOTT, Joan. Gender: A Useful Category of Historical Analysis. **The American Historical Review**, v. 91, n. 5, p. 1053–1075, 1986. DOI <https://doi.org/10.2307/1864376>. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1864376>. Acesso em: 07 fev. 2022.

SECRETARIA DE AGRICULTURA FAMÍLIA [SAF]. **PROGERE II**. 2024. Disponível em: <https://portal.pi.gov.br/saf/progere-ii/>. Acesso em: 04 dez. 2024.

SECRETARIA DE RELAÇÕES INSTITUCIONAIS [SRI]. **Brasil Sem Miséria**. 24 mar. 2015. Disponível em: <https://www.gov.br/sri/pt-br/backup-secretaria-de-governo/iniciativas/internacional/fsm/eixos/inclusao-social/brasil-sem-miseria>. Acesso em: 04 dez. 2024.

SEGATO, Rita. Gênero e colonialidade: do patriarcado comunitário de baixa intensidade ao patriarcado colonial-moderno de alta intensidade. In: SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios e uma antropologia por demanda**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

SILVA, Givânia Maria da. Mulheres quilombolas: afirmando o território na luta, resistência e insurgência negra feminina. In: DEALDINA, Selma dos Santos (org.). **Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas**. São Paulo: Sueli Carneiro, 2021.

SILVA, Givânia Maria da. **O Quilombo de Conceição das Crioulas: uma terra de mulheres: luta e resistência quilombola**. 2022. 381 f., il. Tese (Doutorado em Sociologia) — Universidade de Brasília, Brasília, 2022. Disponível em: <http://repositorio2.unb.br/jspui/handle/10482/46178>. Acesso em: 02 jul. 2024.

SILVA, Sandro Pereira. **A trajetória histórica da segurança alimentar e nutricional na agenda política nacional: projetos, descontinuidade e consolidação**. Rio de Janeiro: IPEA, 2014. Disponível em: http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/3019/1/TD_1953.pdf. Acesso em: 13 dez. 2023.

SIMAS, Luiz Antônio. **Umbandas: uma história do Brasil**. 10 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2024.

SOUSA, Andrea Simone dos Santos. Relatório de pesquisa de resultados do Projeto Viva o Semiárido. 1ª ed. – Teresina: Tiuto Comradio do Brasil, 2021. Disponível em: <https://vivaosemiarido.org.br/uploads/ebooks/2021/09/ebooks-2021-06-1624411403-pdf-1632873654.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2024.

SVAMPA, Maristella. El Antropoceno como diagnóstico y paradigma. Lecturas globales desde el Sur. **Utopía y Praxis Latinoamericana**, v. 24, n. 84, 2019. Universidad del Zulia, Venezuela. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27961130004>. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.2653161>. Acesso em: 16 ago. 2024.

TEIXEIRA, Alexandra. Entrevista concedida a Marília Bonfim Silva. *Online*, 22 nov. 2024.

TOMESANI, Ana Maura. Cooperação Internacional, Desenvolvimento Ultramar, Assistência Estrangeira: breve revisão histórica e bibliográfica sobre a ajuda externa oficial. **Revista Carta Internacional**, v.12, n.1, 2017. Disponível em: [10.21530/ci.v12n1.2017.584](https://doi.org/10.21530/ci.v12n1.2017.584). Acesso em: 29 dez. 2023.

TUBALDINI, Maria Aparecida dos Santos; DINIZ, Raphael Santos. Gênero, agricultura familiar e (re)organização do espaço rural em comunidades quilombolas de Minas Novas e Chapada do Norte – Vale do Jequitinhonha/MG/Brasil. **Revista Geográfica De América Central**, vol. 2, julio-diciembre, 2011, pp. 1-18. Universidad Nacional Heredia, Costa Rica. Disponível em: <https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/geografica/article/view/2321>. Acesso em: 13 maio 2024.

UNITED NATIONS [UN]. **E/CONF.65/20**. Report of the World Food Conference, Rome, 5-16 November 1974. New York: UN, 1975. Disponível em: <https://digitallibrary.un.org/record/701143?v=pdf>. Acesso em: 15 ago. 2024.

UN. **Report of the World Food Conference, Rome, 5-16 November 1974**. UN: New York, 1975. Disponível em: <http://digitallibrary.un.org/record/701143>. Acesso em: 13 fev. 2024.

ANEXO 1 - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado a participar da pesquisa “Confluências e transfluências de conhecimentos, saberes e cosmovisões locais e globais entre mulheres quilombolas e outros agentes no projeto Viva o Semiárido (2013-2022) no Estado do Piauí com financiamento do Fundo Internacional para o Desenvolvimento Agrícola”, de responsabilidade de Marília Bonfim Silva, estudante de mestrado da Universidade de Brasília. O objetivo desta pesquisa é traçar confluências e transfluências de conhecimentos, saberes e cosmovisões locais e globais entre mulheres quilombolas e outros agentes da cooperação internacional no âmbito do projeto Viva o Semiárido (PVSA), realizado no Estado do Piauí entre 2013 e 2022 com financiamento do Fundo Internacional para o Desenvolvimento Agrícola (FIDA). Assim, gostaria de consultá-lo/a sobre seu interesse e disponibilidade de cooperar com a pesquisa.

Você receberá todos os esclarecimentos necessários antes, durante e após a finalização da pesquisa, e lhe asseguro que o seu nome não será divulgado, sendo mantido o mais rigoroso sigilo mediante a omissão total de informações que permitam identificá-lo/a. Os dados provenientes de sua participação na pesquisa, tais como questionários, entrevistas, fitas de gravação ou filmagem, ficarão sob a guarda da pesquisadora responsável pela pesquisa.

A coleta de dados será realizada por meio de entrevistas roteirizadas, com questionamentos pertinentes ao andamento do projeto em estudo. As perguntas podem ser modificadas ou acrescentadas, a depender do andamento da entrevista, a fim de melhor abordar questões interessantes para a pesquisa. É para estes procedimentos que você está sendo convidado a participar. Sua participação na pesquisa pode implicar em riscos tais como: abordagem da situação de vulnerabilidade devido à pertença a comunidade quilombola, por meio da reprodução de preconceitos, estigmatização e discriminação. Estes riscos serão mitigados com as seguintes estratégias: revisão do uso de termos racistas ao se referir a comunidades quilombolas, revisão de termos e teorias que possam objetificar a existência de povos e comunidades tradicionais, assegurar um espaço de entrevista seguro, interativo e direto. As definições aqui utilizadas seguem as definições previstas na Resolução CNS 510/2016, que dispõe sobre as normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais.

Sua participação é voluntária e livre de qualquer remuneração ou benefício. Você é livre para recusar-se a participar, retirar seu consentimento ou interromper sua participação a qualquer momento. A recusa em participar não acarretará qualquer penalidade ou constrangimento. Se você tiver qualquer dúvida em relação à pesquisa, você pode me contatar através do telefone 61 99936-3917 ou pelo e-mail mariliabonfim.s@gmail.com.

A pesquisadora garante que os resultados do estudo serão devolvidos aos participantes por meio de artigos e apresentações orais, podendo ser publicados posteriormente na comunidade científica.

Este documento foi elaborado em duas vias, uma ficará com o/a pesquisador/a responsável pela pesquisa e a outra com você.

Assinatura do/da participante

Assinatura da pesquisadora

Brasília, __ de _____ de 2024.