



MATERNIDADES E ECOFEMINISMOS: O CUIDADO COLETIVO DE MULHERES AGROECOLÓGICAS NA TRANSMISSÃO DA HERANÇA ÀS INFÂNCIAS DO CAMPO

Motherhood and ecofeminism: the collective care of agroecological women in the transmission of heritage to rural children

Rosali Rauta SILLER

Departamento de Educação do Campo
Universidade Federal do Espírito Santo
Vitória, Brasil

rosali.siller@ufes.br

<https://orcid.org/0000-0002-5296-8908> 

Paloma Maciel BONISSI

Departamento de Educação do Campo
Universidade Federal do Espírito Santo
Vitória, Brasil

palomabonissi@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0000-1742-7949> 

Mayla Rutcher ARAUJO

Departamento de Educação do Campo
Universidade Federal do Espírito Santo
Vitória, Brasil

maylarut@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0006-2003-0372> 

Mais informações da obra no final do artigo 

RESUMO

Este artigo analisa a responsabilidade assumida por mulheres agroecológicas na transmissão de saberes e na preservação de modos de vida em contextos rurais. O estudo tem como objetivo compreender como esses conhecimentos são construídos e compartilhados entre gerações, a partir de uma abordagem qualitativa baseada em narrativas orais. A pesquisa evidencia que mães, avós e outras mulheres atuam como principais mediadoras de saberes relacionados ao cultivo, ao uso de plantas medicinais, às práticas culturais e à manutenção da identidade, assumindo também a responsabilidade pelo cuidado coletivo e pela organização da vida comunitária. Conclui-se que, embora historicamente invisibilizados, esses conhecimentos constituem formas legítimas de produção de saber e expressam, na prática cotidiana, princípios da agroecologia, contribuindo para a continuidade cultural, a sustentabilidade dos territórios e a afirmação de modos de vida contra-hegemônicos.

PALAVRAS-CHAVE: Maternidades. Agroecologia. Ecofeminismo. Saberes ancestrais. Cuidado coletivo.

ABSTRACT

This article analyzes the responsibility assumed by agroecological women in the transmission of knowledge and the preservation of ways of life in rural contexts. The study aims to understand how this knowledge is constructed, mobilized, and shared across generations, using a qualitative approach based on oral narratives. The research shows that mothers, grandmothers, and other rural women act as the main mediators of knowledge related to cultivation, the use of medicinal plants, cultural practices, and the maintenance of identity. Furthermore, they assume a central role in collective care and the organization of community life. It concludes that, although frequently made invisible, this knowledge constitutes legitimate forms of knowledge production and expresses, in daily practice, principles of agroecology, contributing to cultural continuity, the sustainability of territories, and the affirmation of counter-hegemonic ways of life.

KEYWORDS: Motherhood. Agroecology. Ecofeminism. Ancestral knowledge. Collective care.

INTRODUÇÃO

Esse artigo tem como objetivo analisar a responsabilidade e o cuidado coletivo exercidos por mulheres agroecológicas na transmissão de heranças ancestrais às crianças do campo, reconhecendo tanto as mulheres quanto as crianças como sujeitos ativos na continuidade dos territórios camponeses e na sustentação de modos de vida pautados na agroecologia. Por responsabilidade, compreendemos o compromisso ético, social, histórico e cultural assumido por essas mulheres na preservação e na transmissão de saberes ancestrais em suas comunidades. Nesta investigação, compreendemos o cuidado coletivo como um conjunto de práticas que extrapolam o âmbito individual e doméstico, envolvendo relações de solidariedade, partilha e corresponsabilidade entre sujeitos, articuladas à manutenção da vida, da terra e dos vínculos comunitários.

Compreendemos, ainda, as crianças do campo e mulheres agroecológicas como sujeitas identificadas por suas vinculações sociais, culturais e territoriais com os espaços rurais brasileiros (Silva, Barbosa, 2023). Tais sujeitas demonstram profundo conhecimento acerca dos ambientes em que vivem, atribuindo sentidos e significados às relações estabelecidas com a terra, com a comunidade e com os modos de vida camponeses. Como sujeitas sociais, históricas, culturais, participam ativamente da produção e transformação dos territórios do campo em espaços de pertencimento. Esse pertencimento constitui-se nas formas de uso da terra, nos modos de organização coletiva e nos processos de ressignificação territorial, sustentado por saberes e experiências construídos nas práticas cotidianas. Referimo-nos, portanto, a territorialidades intimamente relacionadas à identidade e ao sentimento de pertença territorial (Siller, 2021).

O ecofeminismo constitui o ponto de partida analítico deste estudo, permitindo compreender o cuidado coletivo como prática política e pedagógica mobilizada por um grupo de seis mulheres agroecológicas residentes em territórios rurais dos municípios de Colatina, Pancas, Vila Pavão, Santa Maria de Jetibá e Domingos Martins, localizados no Estado do Espírito Santo, Brasil, cujas narrativas evidenciam processos de transmissão da herança às crianças, seus filhos e filhas, como estratégia de continuidade dos modos de existência camponeses.

Os feminismos configuram-se como um campo plural, atravessado por distintas perspectivas teóricas, políticas e epistemológicas, que, embora por vezes tensionadas entre si, convergem na crítica às estruturas patriarcais, coloniais e capitalistas

responsáveis pela reprodução de hierarquias de gênero, saber e poder. O patriarcado “é um sistema político-social que insiste que os homens são inerentemente dominantes, superiores a tudo e a todos os considerados “mais fracos”, sobretudo as mulheres, e que a elas é atribuído o direito de dominar e governar os fracos e manter essa dominância por meio de várias formas de violência e terrorismo psicológico” (hooks, 2021, p. 40). Nessa direção, Saffioti argumenta (2001) que o patriarcado sustenta relações desiguais, nas quais os homens historicamente detêm o poder de normatizar condutas sociais, contando com autorização ou tolerância social para sancionar aquilo que é considerado desvio.

Nesse horizonte crítico, os ecofeminismos emergem como perspectiva capaz de evidenciar a interdependência entre a exploração dos corpos das mulheres, dos territórios e da natureza, tornando visíveis suas tradições, saberes, práticas de cuidado coletivo e estratégias de sustentação da vida historicamente protagonizadas pelas mulheres agroecológicas do campo. A noção de tradição, conforme Arendt (2013), contribui para compreender esses processos como um testemunho intergeracional, no qual aqueles que chegaram primeiro ao mundo decidem o que preservar e entregar às gerações que chegam depois. A tradição, nesse sentido, não corresponde apenas ao passado, mas a um movimento ativo de seleção, nomeação, preservação e transmissão de valores e saberes considerados fundamentais. Complementarmente, Almeida (2015) destaca que toda herança depende tanto das escolhas daqueles que a transmitem quanto daqueles que a recebem. A tradição apresenta-se, portanto, como elemento fundamental para a constituição de um mundo compartilhado e para a construção do bem viver, uma vez que pressupõe a existência de um “nós”, isto é, o reconhecimento de pertencimento a uma comunidade e a um território. Participar desse mundo comum significa compartilhar experiências, responsabilidades e histórias coletivas, garantindo a possibilidade de agir, intervir e transformar a realidade social (Almeida 2015).

As mulheres agroecológicas, nesse contexto, afirmam modos outros de produzir, cuidar e existir fundamentais na reciprocidade, na coletividade e na defesa da vida. O legado dessas mulheres ultrapassa a dimensão material, constituindo-se também por saberes, práticas, experiências, língua materna, valores éticos e modos de viver que orientam formas coletivas de existência nos territórios camponeses. Trata-se de uma herança viva, compartilhada com aqueles e aquelas que habitam o mesmo território em tempos distintos, as crianças, estabelecendo vínculos entre passado, presente e futuro. Nesse sentido, o passado configura-se como tradição não

apenas enquanto memória, mas como testamento que conecta gerações e sustenta a continuidade da vida comum.

Nessa direção, bell hooks (2021) contribui ao propor a construção de comunidades de aprendizagem que constituem este cuidado coletivo fundamentado na interdependência, na solidariedade e na humanidade compartilhada. Para a autora, a organização comunitária constitui condição essencial para a sobrevivência coletiva, pois alimenta a vida, fortalece vínculos e sustenta processos permanentes de aprendizagem e esperança.

Em diálogo com essa perspectiva, Acosta (2016) apresenta o conceito de Bem Viver como crítica ao modelo eurocêntrico de desenvolvimento baseado no crescimento material ilimitado, propondo alternativas civilizatórias orientadas pelo equilíbrio entre seres humanos, natureza e coletividade. O Bem Viver configura-se, assim, como horizonte político e ético capaz de enfrentar a colonialidade do poder e as lógicas consumistas que atravessam o imaginário social contemporâneo. Ainda que os desafios para a construção de comunidades sustentadas pelo cuidado coletivo sejam significativos, experiências protagonizadas por mulheres agroecológicas demonstram que outras formas de organizar a vida já estão em curso, mesmo em contextos marcados pelas estruturas coloniais, capitalistas e patriarcais.

Entretanto, afirmar o Bem Viver como horizonte não significa ignorar as assimetrias que persistem no interior das próprias comunidades. Se o Bem Viver pressupõe equilíbrio e reconhecimento da pluralidade de sujeitos que compõem o território, ele exige, necessariamente, a escuta das mulheres enquanto produtoras de conhecimento, memória e orientação ética. Nesse ponto, a reflexão da educadora indígena Sandra Benites introduz um deslocamento fundamental: não há possibilidade de Bem Viver onde as vozes femininas permanecem silenciadas ou subordinadas. Ao denunciar o desaparecimento das narrativas das mulheres guarani, Benites explicita que a colonialidade não opera apenas nas relações entre povos, mas também nas hierarquias de gênero que organizam a produção da palavra e da memória coletiva. Assim, o Bem Viver não se realiza como ideal abstrato; ele depende da restituição da autoridade epistemológica das mulheres (Benites, 2023).

É nesse cenário que situamos a presente reflexão, orientada pelas seguintes questões: qual legado as mulheres agroecológicas decidem preservar e transmitir às infâncias do campo? Quais elementos da tradição são selecionados, nomeados e compartilhados com as crianças (filhos/as), como herança para a continuidade dos territórios camponeses? Para responder à questão levantada e atender ao objetivo

deste artigo, apresentamos a responsabilidade e o cuidado coletivo exercidos por mulheres agroecológicas na transmissão de heranças ancestrais às crianças do campo. Tal análise resulta de três pesquisas que adotaram a metodologia da História Oral, com ênfase na História de Vida, possibilitando uma escuta atenta e sensível das trajetórias de mulheres do campo comprometidas com a transmissão da língua, saberes ancestrais, práticas agroecológicas. É a partir dessas trajetórias que passamos a apresentar, a seguir, os legados vivos identificados nas narrativas.

LEGADOS VIVOS: MULHERES AGROECOLÓGICAS E O CUIDADO COLETIVO NA TRANSMISSÃO DA TRADIÇÃO ÀS CRIANÇAS

As histórias de vida analisadas nesta pesquisa evidenciam que a transmissão da tradição, nos territórios camponeses investigados, não se configura como ato formalizado ou pedagogicamente planejado, mas como prática incorporada às dinâmicas ordinárias da vida. A herança ancestral transmitida às crianças do campo manifesta-se na convivência, na repetição compartilhada, na oralidade, no trabalho conjunto e na observação atenta dos ciclos da terra. Trata-se de um processo que não distingue rigidamente produção e reprodução, trabalho e cuidado, infância e formação. As mulheres agroecológicas sintetizam essa dimensão formativa ao afirmar:

Desde criança já ajudava na lavoura também, cuidar de panhar café, plantar feijão... vivi um pouco a minha vida na lavoura **(Trecho de entrevista realizada com Lucimar no ano de 2026).**

Eu desde os 8 anos já tirava leite com minha mãe, limpava o quintal e a casa, ia junto pra roça, plantava feijão, eles cavavam e eu jogava o feijão **(Trecho de entrevista realizada com Hortênsia no ano de 2024).**

Com 6 anos papai já levava nois pra roça, com enxadinha pequena, capinar no meio do feijão **(Trecho de entrevista realizada com Rosa no ano de 2024).**

Essas experiências narradas deslocam concepções modernas que separam infância de trabalho produtivo. Nota-se que o trabalho no campo não se inaugura na vida adulta, mas constitui experiência formativa desde a infância. Nas narrativas analisadas, essas experiências aparecem associadas à inserção progressiva das crianças nas práticas familiares e comunitárias do território. A aprendizagem ocorre no cotidiano, na repetição, na observação e na prática compartilhada. De forma semelhante, Santos afirma que “Quando a gente brinca de fazer a roça, a gente cresce aprendendo a fazer a roça, a gente brinca de fazer a roça até fazer a roça de verdade” (Santos, 2023, p. 22).

Essa fala revela algo além da inserção progressiva no trabalho adulto: o brincar de roça é também uma reelaboração ativa desse trabalho pela própria criança, o que aproxima a experiência narrada do que a Sociologia da Infância denomina reprodução interpretativa. Para Corsaro (2011), as crianças criam e participam de suas culturas por meio da apropriação de informações do mundo adulto de forma a atender aos seus próprios interesses.

Isso significa reconhecer que as crianças não são apenas receptáculos de valores e práticas culturais dos adultos, mas também agentes ativos que interpretam e transformam ativamente a cultura que as cerca. Nessa perspectiva, as contribuições da Sociologia da Infância permitem compreender as crianças como sujeitos sociais que não apenas participam das relações estabelecidas com os adultos, mas também produzem culturas próprias nas relações com seus pares. De acordo com Corsaro (2011), as crianças apropriam-se criativamente das informações provenientes do mundo adulto e as reelaboram nas relações estabelecidas com seus pares, constituindo culturas infantis com relativa autonomia. Essa perspectiva rompe com uma concepção vertical de socialização e permite compreender a transmissão cultural como processo também atravessado pela interpretação e produção das próprias crianças.

Ainda que essa autonomia infantil não substitua a dimensão comunitária da tradição camponesa, ela revela que a transmissão de saberes não ocorre em via única: se os adultos oferecem o repertório da tradição, são as crianças que o reelaboram entre si, na cultura de pares, até torná-lo experiência própria. Brincar de roça, portanto, é processo pedagógico comunitário e, simultaneamente, exercício de autonomia infantil — a infância, nesse contexto, não está dissociada do trabalho, mas integrada à dinâmica de reprodução da vida campesina. Ter que trabalhar na infância não é um fato isolado, mas uma tradição que marca as infâncias do campo, cuja mão de obra é familiar, pequenos proprietários da terra.

Entre os camponeses, o trabalho é entendido como fundamento da manutenção da unidade familiar, constituindo-se como uma missão compartilhada entre seus membros, independentemente da idade (Martins, 1991). Nesse horizonte, a inserção das crianças no trabalho não apenas contribui para a reprodução material da família, mas também opera como espaço privilegiado de transmissão de saberes ancestrais, garantindo a continuidade dos modos de vida camponeses. É, portanto, nesse entrelaçamento entre brincar e fazer que se estruturam as maternidades do campo: mães que ensinam plantando, cuidando e colhendo, e crianças que aprendem, participam e recriam esses saberes vivendo.

Essa pedagogia no território é mediada, sobretudo, pelas mulheres. São elas que organizam os quintais produtivos, selecionam sementes, manejam plantas medicinais e ensinam as crianças a reconhecerem os sinais do solo e do clima. Contudo, essa centralidade feminina convive com processos históricos de invisibilização. A denúncia da cacique Creuza Krahô torna-se central ao afirmar:

Ao pesquisar, vi que a maioria das coisas não é do jeito que estão registradas, porque são as mulheres que fazem e os homens que contam. Mal acredito que tinha tanta coisa guardada com as mulheres mais velhas! Nunca saiu nada das histórias das mulheres Krahô, de como faziam as coisas, nenhum livro conta a mulher Krahô. Nenhum. O antropólogo pode ser mulher, pode ser homem, o que for, vai pesquisar os Krahô e só procura os homens (Krahô, 2023, p. 130).

Embora referida a outro contexto territorial, essa fala ilumina a experiência campesina investigada: mulheres que fazem, sustentam e transmitem saberes, mas raramente figuram como produtoras legítimas de conhecimento nos registros científicos e institucionais. A pesquisa com histórias de vida, nesse sentido, constitui gesto político de enfrentamento ao epistemicídio.

As narrativas evidenciam que muitas dessas mulheres não nomeiam formalmente suas práticas como “agroecológicas”, talvez por não terem o conhecimento acadêmico sobre essa temática, mas, vivenciam na prática cotidiana princípios coerentes com a agroecologia: diversidade produtiva, rejeição ao veneno, preservação de sementes e organização coletiva. A agroecologia aparece como prática cotidiana e não como rótulo, como podemos observar na fala de dona Hortênsia, descendente de imigrantes pomeranos:

Faz 61 anos que moro aqui, trabalhei muito na roça, tinha que regar tudo no regador, não tinha energia para a bomba. [...] Naquela época não tinha agrotóxico, era tudo natural, hoje em dia tem veneno demais, quando a gente plantava era só na água, tudo orgânico, esterco de galinha e de boi **(Trecho de entrevista realizada com Hortênsia no ano de 2024).**

A fala de Hortênsia ilustra o que este estudo compreende como conhecimento situado: um saber construído não pela via acadêmica, mas pela observação prolongada e pela experiência corporal com a terra ao longo de décadas. Esse conhecimento, no entanto, não se constitui isoladamente — ele integra um legado mais amplo, sustentado e transmitido por gerações de mulheres da mesma comunidade.

As pesquisas realizadas com mulheres de imigração pomerana — especialmente a partir das narrativas de mães e avós — revelam a constituição desse legado de saberes e práticas no interior das famílias. Nesse contexto, as infâncias se configuram como espaços privilegiados de aprendizagem, no qual os conhecimentos são

incorporados por meio da convivência cotidiana e da participação nas atividades da comunidade. As mulheres assumem papel central nesse processo, atuando como guardiãs e mediadoras de saberes que envolvem o cultivo da terra, o cuidado com a casa, a organização da vida familiar e a continuidade da língua materna. A oralidade ocupa lugar central nesse processo: “[...] às vezes a gente senta e conta uma história [...] eu falei que tem que conversar em pomerano com eles” **(Trecho de entrevista realizada com Rosa no ano de 2024).**

O fato de a língua pomerana ser passada principalmente dentro de casa demonstra a importância da convivência familiar na preservação da identidade cultural dessa população. A relação com a terra e o trabalho com a agricultura sempre estiveram no centro da vida das mulheres de imigração pomerana, práticas agroecológicas no cultivo de alimentos e na criação de animais refletem conhecimento acumulado por gerações, como observado nas falas de dona Violeta:

Quando eu cheguei aqui ninguém plantava verdura, era só feijão, milho, café e mandioca, tinha um quitungo que fazia farinha para vender, sobreviver, né?! Hoje tem tomate, repolho, muitas verduras. Aqui em Garrafão é assim, né?! Mexe muito com morango, hoje em dia. E as coisas eram sem veneno, às vezes meu filho quer pulverizar nossas frutas ali, aí eu falo pra ele, pega umas pessoas pra capinar mas não pra envenenar, por que as frutas ficam com veneno. Hoje em dia as coisas estão mais difíceis, o mundo está diferente, sol queimando e muita chuva acabando com casas, enchentes. Lá onde meu pai morava tinha um rio tão grande, quando chovia aquilo entrava na casa, era um aguaceiro só, hoje é um riozinho pequenininho **(Trecho de entrevista realizada com Violeta no ano de 2024).**

Violeta articula, em uma mesma narrativa, três dimensões que a literatura ecofeminista aponta como indissociáveis: o corpo (o filho que “quer pulverizar”), o território (a recusa ativa ao veneno) e a natureza (a percepção da mudança no regime de chuvas e no volume do rio). Essa forma de conhecimento — que integra memória, observação ambiental de longa duração e posicionamento político — confirma o argumento ecofeminista sobre a interdependência entre exploração dos corpos, dos territórios e da natureza.

O cuidado com o meio ambiente, os saberes sobre plantas e chás, bem como as práticas de benzedura que são outras singularidades dessa herança cultural, são guardados pelas mulheres pomeranas e passados de mães para filhas. Ao assumirem um papel mais ativo no convívio familiar, as mulheres passam a ser guardiãs das tradições, como bem pontuado por Silva, Lima e Siller (2021):

Entre as populações pomeranas, manauaras e de comunidades de terreiro, os adultos, em especial, as mulheres, mães, avós, tias, irmãs mais velhas, conservam o que consideram positivo apresentar às novas gerações. Recaiem suas vidas a responsabilidade de perpetuar a tradição, bem como orientar e

apresentar a essas novas gerações a língua, os saberes, os modos de vida, os valores e princípios que vêm se perpetuando ao longo dos anos (Silva, Lima, Siller, 2021, p. 60).

Os fazeres dessas comunidades estão diretamente relacionados às territorialidades construídas no cotidiano, nas quais o saber e o cuidar se entrelaçam. A relação com o território não se limita ao uso produtivo da terra, mas envolve dimensões simbólicas, afetivas e culturais, que são continuamente (re)construídas pelas mulheres em suas práticas cotidianas.

Essa distribuição espacial não é incidental: ao permanecerem majoritariamente vinculadas à casa, à pequena propriedade e à comunidade, as mulheres acabam por concentrar, também, a responsabilidade pela mediação dos saberes entre as gerações. A mesma restrição que confina a circulação feminina ao espaço doméstico e comunitário é o que, paradoxalmente, sustenta sua centralidade na transmissão da tradição.

Essa transmissão, no entanto, ocorre em condições marcadas por tensões estruturais, uma vez que as maternidades exercidas por essas mulheres são atravessadas pela divisão sexual do trabalho. A pesquisa realizada com mulheres do campo agroecológicas reafirma essa divisão na fala de Dona Edna que explicita de forma clara essa sobreposição de funções:

Elas fazem de tudo. Elas trabalham na roça, elas procuram recurso de outro jeito. [...] Então, elas ajudam na argila, né? Cobrir as pessoas na argila. Ajudam também na massagem [...]. Ao mesmo tempo que a gente trabalha com a massagem, tem a argila lá fora também, né? Então, a gente atende muitas vezes grupos de gente nesse sentido **(Trecho de entrevista realizada com Edna no ano de 2025).**

A repetição do sujeito “elas” não é casual. Ela evidencia a concentração feminina nas práticas de cuidado e produção. Os homens raramente aparecem nessas práticas. Eles circulam também pelos comércios locais e estaduais. São eles os responsáveis pelas compras no supermercado, pelas compras de implementos agrícolas e pela ração dos animais. Aos domingos, além de acompanharem toda a família à igreja, tiram um tempo para jogar bola ou assistir a algum jogo nas proximidades de suas residências.

Essa naturalização do cuidado feminino encontra respaldo na análise de Alves (2019), ao evidenciar que o cuidado materno foi historicamente incorporado à própria identidade das mulheres. Conforme a autora,

Esse tipo de cuidado (maternal) envolveu-se na identidade feminina, ou seja, as mulheres começaram a se reconhecer enquanto indivíduos que exercem a função materna. Nesse reconhecimento com o papel social é que o carinho e afeição das mães com suas crianças dão origem à ideia de amor materno (...)

assim, ocorria uma significativa perda da liberdade e dos desejos pessoais das mulheres. As famílias eram configuradas de modo que o homem mantinha o domínio sobre a mulher, ocupando um espaço de privilégio na sociedade, voltado para o sustento da família e atividades consideradas prazerosas (Alves, 2019, p. 18).

À luz dessa reflexão, a maternidade, quando socialmente construída como destino e não como escolha, configura-se da seguinte maneira: ao mesmo tempo em que afirma a potência criadora e relacional das mulheres, também opera como mecanismo de contenção de sua autonomia, reiterando desigualdades estruturais. No contexto rural, essa ambivalência se intensifica, pois o cuidado não se restringe ao âmbito doméstico e às crianças, estendendo-se ao território, à produção e à comunidade, ampliando tanto sua dimensão política quanto sua sobrecarga cotidiana.

Já a experiência narrada pela entrevistada Selene retoma a materialidade da sobrecarga imposta às mulheres. Ao relatar sua formação como Agente Comunitária de Saúde, ela afirma:

Quando eu fiz o curso de Agente Comunitária de Saúde, eu fiz um treinamento durante três meses seguidos, todo dia, o meu filho caçula, que tem 28 anos hoje, eu levei junto e carreguei daqui, até no asfalto, sempre nas costas, e uma bolsa do lado (Trecho de entrevista realizada com Selene no ano de 2026).

A cena descrita revela a expressão concreta da ausência de políticas de cuidado e da naturalização da responsabilidade materna. Selene não “concilia” maternidade e formação porque há uma rede estruturada de apoio; ela o faz porque não havia alternativa. O filho nas costas simboliza a incorporação compulsória da maternidade a todas as esferas da vida feminina — inclusive à qualificação profissional.

Assim, a fala de Selene revela menos um gesto de resistência e mais um retrato da permanência do patriarcado: mesmo quando ocupam novos espaços, as mulheres seguem sendo as únicas responsáveis pelo cuidado, sem que os homens se integrem a essa dimensão—seja nas práticas com ervas e terapias, seja na criação cotidiana dos filhos.

Essas experiências convergem com a reflexão de Alves, quando afirma que “a maternidade possui diferentes valores sociais e diversas dinâmicas. Os papéis sociais vão se modificando e transformando ao longo da história” (Alves, 2019, p. 22). Se os papéis sociais se transformam, eles o fazem de maneira desigual. As mulheres adentram o espaço público e profissional, mas continuam carregando o peso do cuidado. Não há redistribuição efetiva das responsabilidades; há apenas acumulação.

As maternidades que emergem dessas narrativas são, portanto, (im)possíveis. Possíveis porque acontecem (educam, transmitem, sustentam territórios.

(Im)possíveis porque se realizam sob sobrecarga, invisibilização e precariedade institucional). Essa precariedade torna-se evidente quando a entrevistada Maria relata a perda do carro institucional: *"Eu tinha um carro à minha disposição, que era da ACESA. Com gasolina paga por eles... tiraram. Fiquei a pé. Você acha que a pé alguém vai a que lugar?"* **(Trecho de entrevista realizada com Maria no ano de 2025).**

A retirada do recurso material não é mero detalhe administrativo; é mecanismo de limitação da circulação e da autonomia feminina. A institucionalização do trabalho frequentemente reconduz homens aos espaços de direção formal, enquanto as mulheres permanecem na execução cotidiana. Ao mesmo tempo, as narrativas revelam resistência diante da perseguição histórica aos saberes tradicionais. Edna recorda:

É, nós fomos perseguidos pela, como se diz, né? Pelo chá, pelas coisas, pelo isso, pelo aquilo, né? Então, a gente foi perseguido, né? [...] Então, nós fomos, nessa perseguição, nós fomos lutando por isso. Aí, nisso que estava se fecha ou não fecha, eles me colocaram como coordenadora da associação **(Trecho de entrevista realizada com Edna no ano de 2025).**

O conflito em torno dos chás e terapias é traduzido como uma disputa por autoridade sobre o corpo e a cura. A análise histórica de Barbara Ehrenreich e Deirdre English (2021) demonstra que a repressão às curandeiras constituiu luta política articulada à consolidação da medicina institucional masculina. A medicalização contemporânea, apontada por Genita, *"[...] todo mundo prefere o médico, que é a coisa mais rápida"* **(Trecho de entrevista realizada com Genita no ano de 2026),** reatualiza essa disputa.

Além da perseguição simbólica, as narrativas revelam memórias de violência direta. Dona Edna relata:

Aí as mulheres foram perseguidas. Usaram elas do jeito que eles queriam, né. E fizeram elas fazerem o alimento que eles queriam. Mandaram elas socar arroz, do jeito que eles socavam no pilão, porque eles queriam arroz fresco. Apontaram galinha o que eles queriam comer. Tiveram que fazer a comida deles **(Trecho de entrevista realizada com Edna no ano de 2025).**

Essa passagem reatualiza o que Saffioti (2001) descreve como a autorização social para que homens sancionem e controlem aquilo que consideram desvio — nesse caso, não a conduta moral, mas o próprio corpo do trabalho doméstico e alimentar das mulheres. O patriarcado opera também pela imposição do fazer cotidiano. Ainda assim, a transmissão persiste. As mulheres ensinam a reconhecer ervas, a preservar sementes, a respeitar os ciclos da água, a organizar mutirões. Transmitem não apenas técnicas, mas modos de existir. A tradição, como afirma Arendt (2013), configura-se

como testamento intergeracional. O que preservar? O que entregar às crianças?

As respostas não são abstratas. São práticas: plantar sem veneno, compartilhar alimentos, cuidar dos mais velhos, respeitar o tempo da terra. Essas práticas produzem devir-infâncias de direitos — infâncias que aprendem pertencimento, responsabilidade e coletividade.

Essas práticas cotidianas, embora concretas, carregam também uma dimensão simbólica que ultrapassa a técnica. Desta forma, a transmissão intergeracional aparece como elemento central nas narrativas. Avós, mães e filhas compartilham práticas relacionadas ao cultivo, à alimentação e ao cuidado com a saúde.

Esses saberes não são apenas técnicos, são éticos e cosmológicos. Eles articulam observação dos ciclos naturais, respeito ao solo, cuidado comunitário, espiritualidade e oralidade. Nessa perspectiva, as mulheres pesquisadas se assemelham à figura de Poçanga-Iguara, descrita pela liderança indígena Glicéria Tupinambá em seu ensaio “Os Sonhos do Território,” publicado na revista *Piseagrama*, pois:

Poçanga-Iguara, a guardiã dos remédios, tem o poder da cura - cura dos espíritos, cura das ervas. Ela conhece as raízes e sabe fazer as poções e os remédios. Ela foi desenhada por Jean Desmarets de Saint-Sorlin, no século XVII, com o manto, a capanga e o cocar. Ela cata as sementes e as coloca na bolsa; está conectada com o território, com a mata, com a caça. Onde estão mulheres como esta, que desapareceram da história? No cotidiano tupinambá, elas estão sempre presentes e são respeitadas por seu povo (Tupinambá, 2023, p. 181).

Essa imagem evoca não apenas uma personagem histórica, mas uma posição social e política ocupada por mulheres que, embora frequentemente apagadas das narrativas oficiais, sustentam a vida comunitária por meio do cuidado e da transmissão de conhecimentos. Assim como Poçanga-Iguara conhece as raízes, manipula as ervas e preserva sementes, as mulheres pesquisadas guardam, em suas práticas cotidianas, saberes que articulam corpo, território e espiritualidade. São elas que identificam o tempo de plantar, que distinguem as ervas de cura, que sabem a medida do chá, o ponto da argila, o silêncio necessário à escuta. Assim como Poçanga-Iguara foi desenhada, mas não plenamente reconhecida em sua complexidade, as mulheres do campo são frequentemente vistas em suas funções, mas não reconhecidas como produtoras de epistemologias legítimas.

A pergunta lançada por Tupinambá: “Onde estão mulheres como esta, que desapareceram da história?” ressoa diretamente no contexto campesino. Elas estão nas comunidades rurais, nos quintais produtivos, nas hortas medicinais, nas cozinhas onde se preparam remédios caseiros, nas feiras agroecológicas. Estão também nas

madrugadas de trabalho acumulado, no cansaço silenciado, na conciliação forçada entre cuidado, produção e maternagem. Permanecem vivas na prática, mas frequentemente ausentes das estatísticas, dos financiamentos e dos espaços formais de decisão.

As maternidades (im)possíveis, portanto, não designam fracasso. Designam tensão estrutural e potência política. Ao sustentarem territórios, essas mulheres não apenas resistem; produzem outras pedagogias, outras economias morais, outras formas de organização da vida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As narrativas analisadas permitem compreender que o cuidado coletivo exercido por mulheres agroecológicas não se restringe à esfera doméstica nem pode ser reduzido a atributo moral feminino. Trata-se de uma prática estruturante da vida camponesa que reorganiza a produção, a sociabilidade e a formação das novas gerações. Ao partilhar saberes sobre sementes, cultivo, alimentação, cura e organização comunitária, essas mulheres produzem continuidade territorial e, simultaneamente, deslocam a centralidade do paradigma produtivista.

As infâncias que emergem desses territórios são formadas em uma pedagogia da experiência: as crianças não apenas aprendem, mas reinterpretam e reelaboram, em suas próprias culturas de infância, formas de perceber o mundo — a temporalidade da terra, a interdependência entre pessoas e natureza, o valor do trabalho coletivo, a responsabilidade com o alimento, a importância das heranças culturais.

Essa aprendizagem cotidiana inscreve-se naquilo que Arroyo (2012) denomina pedagogias outras — processos formativos que se constituem nas práticas sociais dos sujeitos historicamente marginalizados e que tensionam os modelos escolares e desenvolvimentistas hegemônicos. A roça, o quintal, a feira e a roda de conversa tornam-se, assim, espaços formativos onde se elaboram sentidos de justiça, pertencimento e dignidade.

Contudo, tais processos não se realizam em um vazio de poder. São atravessados por assimetrias de gênero, pela divisão sexual do trabalho e pela persistente invisibilização dos saberes femininos. A advertência de Benites (2023) sobre o desaparecimento das narrativas das mulheres evidencia que a disputa não é apenas por reconhecimento simbólico, mas por autoridade epistemológica. Quando as mulheres não falam, ou quando suas falas não são legitimadas, apagam-se modos de

compreender o território, a educação e a própria organização da vida coletiva.

Ao reconhecer as histórias de vida como fonte e método, este estudo afirma que a transmissão intergeracional operada por mulheres agroecológicas é produção de conhecimento e não mera reprodução cultural. O que está em jogo não é apenas a preservação de práticas tradicionais, mas a elaboração contínua de critérios éticos sobre como viver, produzir e educar em contextos marcados pela colonialidade e pela mercantilização da natureza.

As maternidades aqui analisadas revelam, portanto, uma tensão constitutiva: são exercidas sob condições estruturais adversas, mas não se reduzem à resistência defensiva. Elas operam como força instituidora, produzindo sentidos de futuro ancorados na reciprocidade e no cuidado. Ao formar crianças que reconhecem o território como espaço de vida e responsabilidade coletiva, essas mulheres não apenas mantêm comunidades; contribuem para a construção de alternativas civilizatórias.

As narrativas das mulheres participantes deste estudo materializam em suas experiências aquilo que foi compreendido como cuidado coletivo e responsabilidade compartilhada. Em suas falas, não encontramos discursos abstratos sobre agroecologia, mas práticas concretas que revelam uma ética da vida: o uso de insumos naturais, a recusa ao veneno, o respeito ao tempo da terra e a preocupação com a saúde das gerações futuras.

Observamos também como o cuidado com a terra se articula a uma leitura crítica das mudanças ambientais e sociais. A recusa ao uso de agrotóxicos e a percepção das alterações no clima e na paisagem demonstram um conhecimento situado, construído na experiência e na observação cotidiana. Esse saber, muitas vezes deslegitimado frente ao conhecimento técnico-científico, revela-se fundamental para compreender os impactos das transformações no campo e para sustentar práticas mais equilibradas e comprometidas com a vida.

Se o silenciamento feminino empobrece o mundo comum, como sugere Benites, ampliar a escuta dessas mulheres significa também ampliar as possibilidades de imaginar outros horizontes para o campo brasileiro. Nesse movimento, reconhecer suas práticas como pedagógicas e políticas não é gesto de valorização simbólica, mas passo necessário para deslocar as narrativas hegemônicas sobre desenvolvimento rural, educação e progresso.

As mulheres agroecológicas não figuram, assim, como personagens secundárias de um processo produtivo maior. Elas constituem um dos seus centros de gravidade. Nas práticas de cuidado que sustentam a vida cotidiana e nas relações estabelecidas

com as infâncias que participam da continuidade e da recriação desses territórios, delineia-se uma crítica concreta às lógicas de exploração e uma afirmação persistente de que a vida, e não a acumulação, deve permanecer no centro da organização social.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Elefante/Autonomia Literária, 2016.

ALMEIDA, Vanessa Sievers de. **Educação, mundo comum e formação humana**: contribuições a partir de Hannah Arendt. São Paulo: Cortez, 2015.

ALVES, Isabela Baptista. **Ciência e maternidade**: desafios e perspectivas para a permanência de mulheres-mães no ensino público superior. 2019. 132 f. Dissertação (Mestrado em Política Social e Direitos Humanos) – Universidade Católica de Pelotas, Pelotas, 2019.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

ARROYO, Miguel González. **Outros sujeitos, outras pedagogias**. Petrópolis: Vozes, 2012.

BENITES, Sandra. Kunhã py'a guasu. In: CARNEVALI, Felipe et al. (org.). **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora; Belo Horizonte: Piseagrama, 2023. p. 193–206.

CORSARO, William Arnold. **Sociologia da Infância**. Porto Alegre: Artmed, 2011.

EHRENREICH, Barbara; ENGLISH, Deirdre. **Bruxas, parteiras e enfermeiras**: uma história das curandeiras. Tradução de Tuca Magalhães. São Paulo: Elefante, 2021.

hooks, bell. **Ensinando comunidade**: uma pedagogia da esperança. São Paulo: Elefante, 2021.

KRAHÔ, Creuza Prumkwyj. Mulheres Cabaças. In: CARNEVALI, Felipe et al. (org.). **Terra**: antologia afro-indígena. São Paulo: Ubu Editora; Belo Horizonte: Piseagrama, 2023. p. 127–137.

MARTINS, José de Souza. **O poder do atraso**: ensaios de sociologia da história lenta. São Paulo: Hucitec, 1991.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **A terra dá, a terra quer**. Belo Horizonte: Piseagrama; São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SILLER, Rosali Rauta. Infâncias migrantes, educação infantil, territorialidades: os

movimentos de desterritorialização e reterritorialização das crianças pomeranas. **Revista Inter-Ação**, v. 46, n. 2, p. 577–591, 2021.

SILVA, Ana Paula Soares da; BARBOSA, Maria Carmen Silveira. Educação infantil das crianças do campo, das águas e das florestas. **Revista Retratos da Escola**, Brasília, v. 17, n. 39, p. 997–1016, set./dez. 2023. DOI: <https://doi.org/10.22420/rde.v17i39.1901>. Disponível em: <http://retratosdaescola.emnuvens.com.br/rde>. Acesso em: 29 mar. 2026.

SILVA, Vanderlete Pereira da; LIMA, Mariana Semião de; SILLER, Rosali Rauta. Mulheres Manauaras, Pomeranas, de comunidade de terreiro e a diversidade linguística: algumas reflexões para pensar o currículo da educação infantil. **Debates em Educação**, v. 13, n. 33, p. 58–73, 2021. DOI: <https://doi.org/10.28998/2175-6600.2021v13n33p58-73>. Disponível em: <https://periodicos.ufal.br/debateseducacao/article/view/12674>. Acesso em: 29 mar. 2026.

TUPINAMBÁ, Glicéria. O território sonha. In: CARNEVALI, Felipe et al. (org.). **Terra: antologia afro-indígena**. São Paulo: Ubu Editora; Belo Horizonte: PISEAGRAMA, 2023. p. 179–192.

NOTAS

TÍTULO DA OBRA

MATERNIDADES E ECOFEMINISMOS: O CUIDADO COLETIVO DE MULHERES AGROECOLÓGICAS NA TRANSMISSÃO DA HERANÇA ÀS INFÂNCIAS DO CAMPO

Motherhood and ecofeminism: the collective care of agroecological women in the transmission of heritage to rural children

Rosali Rauta Siller

Doutora em Educação
Departamento de Educação do Campo
Universidade Federal do Espírito Santo
Vitória, Brasil
rosali.siller@ufes.br

 <https://orcid.org/0000-0002-5296-8908>

Paloma Maciel Bonissi

Licenciada em Educação do Campo
Departamento de Educação do Campo
Universidade Federal do Espírito Santo
Vitória, Brasil

palomabonissi@hotmail.com
 <https://orcid.org/0009-0000-1742-7949>

Mayla Rutter Araujo

Mestra em Educação
Universidade Federal do Espírito Santo
Vitória, Brasil

maylarut@gmail.com
 <https://orcid.org/0009-0006-2003-0372>

ENDEREÇO DE CORRESPONDÊNCIA DO PRINCIPAL AUTOR

Rua Gelu Vervloet dos Santos, 560 apartamento 312 - Bloco C, CEP 29090.100, Jardim Camburi, Vitória, ES, Brasil.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos às mulheres agroecológicas participantes da pesquisa.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

Concepção e elaboração do manuscrito: R. R. Siller, P. M. Bonissi, M. R. Araujo

Coleta de dados: P. M. Bonissi, M. R. Araujo

Análise de dados: R. R. Siller, P. M. Bonissi, M. R. Araujo

Discussão dos resultados: R. R. Siller, P. M. Bonissi, M. R. Araujo

Revisão e aprovação: R. R. Siller

CONJUNTO DE DADOS DE PESQUISA

O conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo não está disponível publicamente.

FINANCIAMENTO

Não se aplica.

CONSENTIMENTO DE USO DE IMAGEM

Não se aplica.

APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

Não se aplica.

CONFLITO DE INTERESSES

Não se aplica.

LICENÇA DE USO

Os autores cedem à **Zero-a-Seis** os direitos exclusivos de primeira publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a [Licença Creative Commons Attribution](#) (CC BY) 4.0 International. Esta licença permite que **terceiros** remixem, adaptem e criem a partir do trabalho publicado, atribuindo o devido crédito de autoria e publicação inicial neste periódico. Os **autores** têm autorização para assumir contratos adicionais separadamente, para distribuição não exclusiva da versão do trabalho publicada neste periódico (ex.: publicar em repositório institucional, em site pessoal, publicar uma tradução, ou como capítulo de livro), com reconhecimento de autoria e publicação inicial neste periódico.

PUBLISHER

Universidade Federal de Santa Catarina. Núcleo de Estudos e Pesquisas da Educação na Pequena Infância - NUPEIN/CED/UFSC. Publicação no [Portal de Periódicos UFSC](#). As ideias expressas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

EDITORES

Márcia Buss-Simão.

HISTÓRICO

Recebido em: 23-07-2026 – Aprovado em: 31-03-2026 – Publicado em: 12-10-2026