



## INFÂNCIAS CAMPONESAS: TERRITÓRIOS FEMININOS, REZAS E CUIDADO

**Peasant childhoods: female spaces, prayers, and care**

**Cintia Mota CARDEAL**

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia  
Centro de Formação de Professores  
Amargosa, Brasil

[cintia@ufrb.edu.br](mailto:cintia@ufrb.edu.br)

<https://orcid.org/0000-0002-3415-8805> 

**Adelaide Alves DIAS**

Universidade Federal da Paraíba  
Programa de Pós-Graduação em Educação  
João Pessoa - PB, Brasil

[adelaide.ufpb@gmail.com](mailto:adelaide.ufpb@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-3989-9338> 

Mais informações da obra no final do artigo 

### RESUMO

O objetivo desse estudo foi verificar como a interconexão entre infâncias camponesas, práticas de cuidado feminino e saberes ancestrais constituem um ato de (re)existência epistêmica e política nas comunidades do Vale do Jiquiriçá, Bahia. Utilizamos uma abordagem etnográfica e durante oito meses, acompanhamos crianças de 2 a 6 anos e mulheres das quais essas crianças se relacionaram, em comunidades do campo no município de Amargosa. Verificamos que as práticas de cuidado exercidas por mães, avós, rezadeiras constituem territórios femininos de (re)sistência que desafiam a colonialidade do saber, do poder e do ser. As crianças, aprendem em seu cotidiano formas outras de conhecimento, relacionam-se com o território com intimidade identitária. Concluímos que o cuidado de mulheres em rede, a transmissão intergeracional de saberes ancestrais e as brincadeiras infantis afirmam suas territorialidades, a legitimidade de epistemologias outras e a agência de crianças e mulheres que historicamente foram subalternizadas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Infâncias Camponesas. Cuidado. Decolonialidade. Territorialidade.

### ABSTRACT

The objective of this study was to examine how the interconnection between peasant childhoods, women's caregiving practices, and ancestral knowledge constitutes an act of epistemic and political (re)existence in the communities of the Jiquiriçá Valley, Bahia. We employed an ethnographic approach and, over the course of eight months, observed children aged 2 to 6 and the women with whom these children interacted in rural communities in the municipality of Amargosa. We found that the care practices carried out by mothers, grandmothers, and prayer women constitute feminine territories of (re)sistance that challenge the coloniality of knowledge, power, and being. Children learn alternative forms of knowledge in their daily lives and relate to the territory with an intimacy rooted in identity. We conclude that women's care networks, the intergenerational transmission of ancestral knowledge, and children's play affirm their territorialities, the legitimacy of alternative epistemologies, and the agency of children and women who have historically been subalternized.

**KEYWORDS:** Peasant Childhoods. Care. Decoloniality. Territoriality

## INTRODUÇÃO

Durante muito tempo, vimos as infâncias camponesas passarem à margem do pensamento acadêmico e das políticas públicas. Frequentemente, são comparadas a um modelo universal branco e urbano de desenvolvimento, o que as deixa com as cores desbotadas do atraso. Este estudo nasce de uma reorientação do olhar, de uma inquietude que nos levou a buscar para além das análises tradicionais sobre a infância ou conhecimento produzido por elas e com elas. Este estudo é um convite ao olhar, à escuta e às sensações que o território campesino nos traz, provocamos um afastamento do desenvolvimentismo colonial para adentrar as trilhas onde as infâncias camponesas se revelam como epicentros de conhecimento, resistência e vida. Assim, iremos caminhar pelas comunidades do município de Amargosa localizada no território de identidade Vale do Jequiriá, no interior do estado da Bahia. Nosso objetivo foi verificar como a interconexão entre as infâncias camponesas, as práticas de cuidado e os saberes ancestrais de mulheres constituem um ato de (re)existência epistêmica e política.

O campo, que se configura como um lugar identitário onde as práticas de cuidado, majoritariamente exercidas por mulheres, nos é revelado como *lócus* produção de conhecimento e subjetivação. Essas práticas de cuidado afirmam epistemologias outras que desafiam a lógica da colonialidade. Neste cenário, os saberes preservados há gerações colocam a reza em um lugar de importância na comunidade, e as mulheres que detém o saber (a rezadeira) desempenham as práticas de cuidado, o papel de agente de saúde e de resistência política cujas vivências costumam as infâncias nesse lugar.

Portanto, ao observarmos esse contexto surgiram algumas questões: Como as práticas de cuidado constituem territórios femininos de resistência epistêmica? De que forma as crianças camponesas se constituem territórios e aprendem formas outras de conhecimento, de relação com o corpo, com a comunidade e com a natureza? Como a figura da rezadeira desafia simultaneamente a colonialidade do saber, a colonialidade do poder e a colonialidade do ser?

Para o desenvolvimento dessa pesquisa nos inspiramos na abordagem etnográfica e apoiamos em três eixos analíticos: 1- a territorialidade, como matriz material e simbólica (Deleuze; Guattari, 2011) onde as crianças camponesas constroem suas relações sociais, sua identidade e sua compreensão do mundo; 2- os saberes

ancestrais do feminino, como formas de conhecimento e práticas de cuidado que desafiam a colonialidade de gênero e fortalecem as redes de cuidado (Lugones, 2020;) e; 3- as infâncias camponesas, que se configuram pela relação simbiótica com a natureza, com tempos e modos próprios de (re)existir (Walsh, 2009).

Nossa análise parte dos princípios da perspectiva decolonial da interculturalidade crítica, pois essa linha se posiciona como um projeto político, ético e epistêmico que ultrapassa a análise teórica e busca transformar as estruturas sociais questionando hierarquias, a fim de estabelecer um diálogo com maior equidade e respeito aos saberes tradicionais (Walsh, 2009).

Dividimos esse artigo em quatro momentos: 1- Decolonialidade, Territorialidade e Infâncias onde nesse primeiro momento trataremos dos marcos teóricos que nos orientaram durante a pesquisa e a análise dessa experiência. 2- Territórios: a matriz formativa das infâncias camponesas, nesse segundo momento buscamos compreender e apresentar o território como espaço vivido e significado para as crianças do/no campo através do diálogo teórico e empírico. 3- Rezas e Rezadeiras: territórios femininos e da resistência epistêmica, nesse momento a partir dos conceitos e discussões teóricas relatamos as vivências ocorridas durante nossa inserção no campo. 4- Brincadeiras como Prática Cultural, Produção Simbólica e Lúdica do Território, nesse último momento que antecede a conclusão, tratamos da territorialidade infantil a partir demarcação e apropriação do espaço através das brincadeiras.

## **DECOLONIALIDADE, TERRITORIALIDADE E INFÂNCIAS**

O pensamento decolonial surge a partir dos trabalhos de um grupo de pesquisadores latino-americanos, como Quijano (2000b), Mignolo (2005), Dussel (1998), Catherine Walsh (2009), entre outros, que passaram a questionar as estruturas do poder colonial que ainda persistem em nosso cotidiano, nomeando-as como colonialidade.

Na colonialidade, há três dimensões (poder, saber e ser) que operam de forma articulada e se reforçam mutuamente, caracterizando um sistema de dominação política, epistemológica e ontológica (Mignolo, 2005). A dimensão do poder se expressa na organização hierárquica das sociedades, nas quais os povos colonizados são relegados à subalternidade, marcada pela dependência, muitas vezes econômica e política, além das classificações de gênero e raça, sustentadas pelo modelo branco e patriarcal. Na dimensão do saber, a colonialidade se configura na forma da imposição

de um conjunto de conhecimentos padronizados e reforçados como o valor da “verdade científica”, cujo modelo validado é o pensamento eurocentrado. Os saberes tradicionais de cada povo são consequentemente considerados míticos, folclóricos ou não formais. Por último a dimensão do ser, refere-se à negação da humanidade plena de certos grupos que não se adequam as características de padrão do colonizador, categorizando-os em sujeitos inferiores (Quijano, 200b).

Para as mulheres, mães, especialmente as não-brancas e colonizadas, a opressão do sistema moderno/colonial de gênero funcionou como uma máquina de desumanização (Lugones, 2020). Nas sociedades indígenas e africanas existiam outras formas de organização de gênero. Entretanto, a colonialidade impôs um sistema estruturado em oposições binárias como: homem/mulher, civilizado/selvagem, racional/irracional, branco/negro que continua operando ainda hoje. Nesse processo, como argumenta Lugones (2020), as mulheres não-brancas foram particularmente desumanizadas e animalizadas, sendo desprovidas de gênero no sentido de que lhes foi negada a humanidade que o próprio conceito de gênero atribuíra às mulheres brancas.

A desumanização marcou profundamente as práticas de cuidado e maternidade das mulheres negras e indígenas (Amoras; Costa; Araújo, 2021), efeitos da violência brutal e da negação do direito sobre o cuidado dos próprios filhos. No entanto, essas mesmas mulheres criaram formas de resistência, de cuidado coletivo, de reafirmação de suas práticas de maternagem, que desafiam a lógica da colonialidade. Assim, a maternagem torna-se sobretudo uma prática política, uma forma de resistência, uma afirmação de humanidade e dignidade em contextos de violência sistemática (Amoras; Costa; Araújo, 2021).

O pensamento decolonial questiona e revela justamente essas estruturas coloniais de poder que persistem ainda hoje, entre elas as que continuam a submeter as mulheres às lógicas do modelo patriarcal. Trata-se, portanto, de observar para as pessoas frequentemente invisibilizadas nas políticas públicas, nos recursos econômicos, nos direitos, no reconhecimento de seus saberes e formas de estar no mundo, com seus tempos próprios e sua conexão com o território em que vivem.

Quando nos referimos ao território utilizamos a ideia do espaço mediado pelas relações de poder (Haesbaert, 2007), ou seja, é nesse espaço (material/concreto) que as relações humanas se desenvolvem. Em outras palavras, para que o espaço se torne território é necessário que ele passe a ser organizado, controlado e representado pelos sujeitos sociais. Assim, o território é produto de práticas sociais, políticas e econômicas que configuram formas específicas de organização espacial (Haesbaert, 2004). Nesse

sentido, a colonialidade do poder (Quijano, 200b) opera nos territórios campestres, uma vez que há a intencionalidade do domínio e exploração do espaço, do controle dos corpos e das relações sociais e políticas ali existentes.

Deleuze e Guattari (2011) ampliam a compreensão do território, pois o consideram como um conjunto de relações existenciais que organizam a experiência dos sujeitos no mundo, produzindo sentido, afetos e modos de vida. Desse modo, Deleuze e Gattari (2011) associam a dimensão subjetiva ao território atribuindo em constructo as práticas culturais, relações afetivas, linguagens, ritmos de vida e experiências coletivas. Assim os sujeitos e comunidades constroem suas territorialidades que lhes oferecem o sentimento de pertencimento e estabilidade em meio às transformações sociais e culturais.

Entendemos que a territorialidade deveria ser considerada como uma dimensão do estudo, pois percebemos as singularidades das infâncias nesse espaço físico, geográfico, que essencialmente produz subjetividades, como nos afirma Guattari e Rolnik (2011). O território aqui, é pele, é afeto, é saber, são os quintais estendidos às estradas e roçados apropriados pelas crianças em um aprendizado contínuo, lúdico e coletivo.

A territorialidade das crianças, forjada em suas experiências cotidianas, encontra-se intrinsecamente entrelaçada à dinâmica comunitária e aos saberes ancestrais. Essa construção territorial assume o caráter de uma ação política de (re)existência frente às lógicas coloniais, que persistem em invisibilizar as diversidades para impor um modo de ser centrado no paradigma urbano. Historicamente, a herança dessa colonialidade universalizou a concepção de infância e determinou modelos de desenvolvimento (Soares; Gebara; Martins, 2024) que desconsideram a simbiose entre as crianças, o meio ambiente e as cosmovisões de suas comunidades.

Ao longo desse projeto civilizatório, operou-se a sistemática deslegitimação de práticas tradicionais (Cohn, 2005), a exemplo das abordadas nesta pesquisa, como o domínio sobre as propriedades medicinais das ervas, as rezas e a compreensão dos ciclos da natureza. Consequentemente, promoveu-se uma hierarquização que ergueu a infância europeia como referencial, relegando as crianças alheias ao eixo do Norte Global a um espaço de subalternidade. Sob essa ótica excludente, elas são destituídas de seu estatuto de sujeitos de direitos no tempo presente, passando a ser tratadas meramente como alvos de projetos de assimilação cultural (González, 2020).

Em contraponto, os estudos no campo acadêmico têm avançado nas últimas décadas, cuja ideia universalizante das infâncias tem sido gradativamente superada

pela compreensão plural das formas de ser criança (Sarmiento, 2005; Soares; Gebara; Martins, 2024), reconhecendo que as infâncias são situadas e marcadas por contextos específicos de classe, raça, gênero, sexualidade, localização geográfica e pertencimento comunitário (Guerres-Zucco; Oliveira, 2024). Além disso, as infâncias no/do campo são marcadas pela exploração da terra, pela violência epistêmica e pela negação de direitos fruto da ação histórica colonial. No entanto, é também nesse espaço que se gestam rupturas decoloniais, onde crianças e comunidades ressignificam identidades, saberes e práticas em diálogo com a terra e a ancestralidade.

## **TERRITÓRIOS: A MATRIZ FORMATIVA DAS INFÂNCIAS CAMPONESAS**

Iniciamos nossa investigação tendo como princípio o reconhecimento das relações interculturais que caracterizam as infâncias no espaço campesino. Esse reconhecimento nos levou a buscar a etnografia, pois compreendemos que essa abordagem metodológica atenderia as características do estudo e do campo. Essa escolha também ocorreu porque a etnografia nos possibilita conjugar a sensibilidade e a flexibilidade que esse método oferece com os pressupostos teóricos da sociologia da infância e da perspectiva decolonial. Assim, conseguimos nos aproximar de maneira respeitosa e ética das crianças e membros da comunidade.

O método etnográfico clássico, nos auxiliou a observar e interpretar a complexidade das relações sociais das crianças e suas formas de estar e viver o mundo. Entretanto, ao utilizarmos as lentes decoloniais, a etnografia se torna engajada, ela questiona as hierarquias de conhecimento e reconhece os saberes subalternizados (Santos; Meneses, 2017) assim, utilizamos a narrativa como meio de tradução do vivido, ultrapassando a simples descrição (Barbosa, 2019).

Planejamos nossa imersão no intuito de garantir uma presença que fosse o menos invasivo possível, respeitando os espaços, tempos e silêncios das crianças e da comunidade. Assim, durante oito meses, acompanhamos crianças na faixa etária de 2 a 6 anos, concentrando nossa observação nos períodos em que estas não frequentavam o Centro de Educação Infantil. Os encontros ocorreram predominantemente nos finais de semana e em dias específicos da semana, quando as crianças permaneciam na comunidade com suas famílias.

A pesquisa ocorreu nos espaços da Associação de Agricultores e Agricultoras da região e na propriedade de Dona Graça<sup>1</sup>, figural central para as pessoas daquela região. Construímos uma relação participativa, que não se limitou somente a observação, mas participamos das atividades quando fomos chamadas, brincamos e interagimos com as famílias. Esses momentos foram sistematicamente registrados através de fotografias e filmagens (sempre que autorizado) e registros em diário de bordo. E durante toda a pesquisa percebemos e vivenciamos o Mattos e Castro (2011) dizem, que fazer etnografia é perceber o mundo estando presente no mundo do outro, em uma relação de alteridade que respeita a diferença.

Nossa experiência foi marcada pelo contato com Dona Graça, uma líder comunitária que atua como agente de transformação social. Conhecidora dos poderes curativos das ervas medicinais e rezadeira. Utilizamos esse termo regional para nos referir as mulheres procuradas pela comunidade que realizam rezas, práticas espirituais de cura, oferece aconselhamento e receita ervas e suas combinações para chás e banhos. Em outras regiões do país, essas mulheres são conhecidas como benzedadeiras (Rego, 2023). Sua propriedade funciona como símbolo da resistência e da solidariedade que caracterizam a vida no campo, demonstrando como as mulheres camponesas exercem uma liderança que não se reduz aos marcos institucionais, mas que se realiza através de práticas cotidianas de cuidado e sustentação da vida.

Para compreendermos como se constituíam as dinâmicas que integram as crianças, suas mães e lideranças como Dona Graça, foi necessário entender o contexto territorial que sustenta toda essa relação. No estado da Bahia, a concepção de Territórios de Identidade extrapola a dimensão geográfica, fundamentando-se nas convergências culturais, econômicas e sociais que promovem a coesão entre seus habitantes (Bahia, 2014).

O município de Amargosa e suas comunidades campesinas, localizados no Território de Identidade do Vale do Jiquiriçá, carregam em sua formação histórica as marcas do período colonial. A economia baseada na exploração da cana-de-açúcar e da pecuária estruturou uma sociedade caracterizada hierarquias raciais desde o tempo da colonização. Esse processo resultou na expropriação sistemática e na marginalização de populações indígenas, camponeses e pessoas negras escravizadas (Lomanto, 2023). As consequências dessa violência histórica é a naturalização do efeito de uma estrutura

---

<sup>1</sup> Todos os nomes utilizados são fictícios no intuito de preservar as identidades das/dos participantes.

que, subalterniza os saberes tradicionais que opera até hoje, configurando o que Quijano (2000a) denomina colonialidade do poder.

Ademais, como nos mostra Santos (2005), o território além de um palco físico é um campo de forças e relações de poder, no qual as assimetrias coloniais persistem, aprofundando o abismo entre os espaços urbanos e rurais e perpetuando a negação de direitos a populações racializadas.

É no interior dessa teia de relações que a atuação de mulheres, principalmente, como Dona Graça adquire relevância. Ela materializa os saberes tradicionais e as práticas de cuidado comunitário que, frequentemente invisibilizados, são fundamentais para a reprodução e sustentação da vida no campo (Araújo *et al.*, 2018). Ainda, são as mulheres que estão à frente da Associação de Agricultores e Agricultoras que reúne essas comunidades, são elas que trabalham em rede e cuidam em cooperação de suas crianças. Essas práticas de cuidado, enraizadas em conhecimentos acumulados ao longo de gerações, funcionam como mecanismo de resistência e resiliência diante das limitações impostas pela pobreza e pela exclusão social. Paralelamente, as crianças, que herdaram tanto as privações quanto a riqueza cultural desses territórios, permanecem à margem das narrativas oficiais. Reconhecer o papel das lideranças comunitárias significa romper com o silenciamento das vozes infantis, integrando-as ativamente aos processos de construção da memória e da identidade (Gobbi; Pito; Albuquerque, 2025).

Para as crianças nascidas nessas comunidades do campo, a apropriação da identidade é um processo contínuo, ocorre quando brincam nos quintais, na terra, quando estão no quintal de Dona Graça para ser “rezada”, quando estão entre os cheiros das ervas em um banho preparado por suas mães e avós. É no cotidiano que cada criança constrói a sua territorialidade, mediada pela comunidade, pelas histórias e pelos saberes transmitidos através de suas gerações. As infâncias do/no campo configuram-se como espaços privilegiados de transmissão e preservação da história familiar (Arroyo, 2004).

## **REZAS E REZADEIRAS: TERRITÓRIOS DO FEMININO E DA RESISTÊNCIA EPISTÊMICA**

Nesses dias que passamos no território campesino de Amargosa foram marcados pela construção de memórias que estão nos nossos sentidos, uma delas é memória do cheiro de terra molhada, era período de chuva. A maior parte do ano o sol é intenso,

mas excepcionalmente aquele período foi chuvoso e esse cheiro nos acompanhou quase todo o tempo, assim como o cheiro das ervas colhidas e frescas, manjerição, alfavema, capim-limão, arruda, quiô e outras infinidades de ervas encontradas nos campos nascidas livres, ou nos quintais das casas e entre as leiras da roça de verduras.

Ao amanhecer, ainda sob o aroma dessa terra molhada que se mistura ao frescor das ervas, pessoas de diversas partes reúnem-se à porta de Dona Graça. Sua casa pequena e simples, feita de adobe é carregada de histórias e exhibe na varanda de madeira, um cartaz desgastado com os dizeres: "*lugar sagrado de oração*". É ali, apoiada no parapeito, que ela recebe os que buscam conforto. Com palavras suaves e gestos precisos, asperge sobre eles água benta (benzida por um padre) e folhas aromáticas, enquanto murmura preces ancestrais. Os visitantes permanecem ao pé da varanda, ouvindo atentos cada orientação. Este lugar do sagrado é uma prática que atravessa séculos de resistência feminina, de saberes que foram perseguidos, marginalizados, mas que continuam vivos em todo território brasileiro, inclusive aqui no Vale do Jiquiriçá.

Dona Graça, para muitos, tem o dom de enxergar alma. Nada ocorre em segredo, de cima da varanda ela fala com autoridade, aconselha, repreende e também acolhe, oferecendo um pouco de si e de sua sabedoria a todos de forma muito particular. Mais tarde, na cozinha pequena e simples, ela prescreve receitas individuais, detalhando quantidades e combinações de ervas conforme a necessidade de cada um que já foi rezado. Entendemos que a prática realizada por ela seja na prescrição das ervas, ou seja nas suas preces, a forma de transmissão de conhecimento e de cuidado valoriza e reconhece práticas femininas que foram de alguma maneira marginalizadas.

Percebemos que a reza, é uma complexa tecnologia de cuidado que desconhece os muros que a modernidade ocidental ergueu entre corpo e espírito, medicina e a fé. Em sua propriedade Dona Graça construiu um pequeno Posto de Saúde onde médicas/os voluntárias/os atendem a população do seu entorno. Por doações o postinho foi equipado para realização de consultas e acompanhamento. Ao lado ela construiu uma capela, onde são rezadas missas em dias especiais.

À primeira vista, poderíamos pensar em uma contradição, mas o que observamos foi uma rede de cuidado. A comunidade, com sua agência, transita entre esses diferentes sistemas de cura, buscando o que cada um tem a oferecer. Tudo está infundido, nada se sobressai, no postinho de saúde a presença da/o médica/o não anula o poder da reza, e a missa do padre não substitui o banho de ervas. Quem busca a cura não ignora os avanços da medicina. Ainda, há outras mulheres que a auxilia na

distribuição de doações às famílias que se encontram em situação de vulnerabilidade e sempre têm algum auxílio quando chegam. O cuidado exercido por essa rede integra os campos de saberes distintos cada uma com sua práxis de cuidado. A naturalidade na qual as pessoas transitam entre os saberes pode ser explicado pelo pensamento fronteiriço proposto por Mignolo (2008), que é situado onde relação modernidade/colonialidade é construído das subjetividades. Desse modo, o pensamento de fronteira é conhecimento produzido a partir da ferida colonial que reage a colonialidade. Esse pensamento subalterno conecta os saberes indígenas e os de povos negros da diáspora. Essa desobediência epistêmica permite pensar a partir do que foi subalternizado, esse pensamento pode ser estranho àqueles que se beneficiam dos efeitos da colonialidade, mas quando se trata da formação de sujeitos que habitam na “ferida colonial” (Mignolo, 2008, p. 260) não é estranho, é essencial. Assim, essa rede de cuidado com distintos saberes se configura em um ato de desobediência epistêmica.

Ser rezadeira é ser herdeira dessa longa história de resistência. A prática de rezar é a recusa de deixar que esses saberes desapareçam. E nesse caso, o conhecimento feminino observado é legítimo, atravessado pelo cuidado em suas dimensões. Como argumenta Sueli Carneiro (2018) a transmissão desses saberes é um ato de resistência ao epistemicídio.

A colonialidade classifica o conhecimento como racional e científico, enquanto os saberes tradicionais e ancestrais como irracionais, superstição e magia (Quijano, 2000a). Portanto, Dona Graça, ao praticar seus saberes, desafia essa hierarquização, afirmando a legitimidade de uma racionalidade outra. Essa prática já foi condenada no passado, mulheres que conheciam os efeitos das ervas medicinais, receitavam chás e banhos se preocupavam com o Outro e desafiavam o patriarcado, foram consideradas bruxas, perseguidas e mortas (Federici, 2017). Hoje, ainda se encontram no rótulo do misticismo (Moura, 2011).

O que torna a rezadeira especial não é apenas seu conhecimento técnico sobre ervas e preces, é a forma como ela pratica o cuidado. Quando ela murmura a prece específica e necessária, quando ela acolhe em sua cozinha um a um para oferecer uma receita de chá ou banho, ela está praticando o que poderíamos chamar de cuidado sagrado. Aqui nada está ligado a técnica ou procedimento, mas sim ao sentimento e a observação atenta. Aqui observamos uma prática outra de cuidado que não é confinado à família nuclear patriarcal. É comunitário. É público. É reconhecido. Quando as pessoas se reúnem à porta de sua casa, elas estão buscando um serviço comunitário, um bem público.

Dona Graça abre suas portas diariamente, mas é aos fins de semana que a propriedade ganha vida. Famílias inteiras chegam cedo, e as crianças logo se espalham pelo terreiro em um corre-corre animado: mães chamam as crianças para a reza, as que ainda estão no colo choram, e o burburinho enche o ar. Do alto da varanda, Dona Graça observa o movimento com olhos atentos. Ao chamar cada criança, já sabe qual erva usar ou qual prece recitar. Os mais novinhos torcem o nariz para as folhas frescas na cabeça e a água benta que escorre pelo rosto, mas os mais velhos, acostumados ao ritual, inclinam-se em silêncio, recebendo as palavras com respeito.

A água benta e as folhas aromáticas se tornam marcas corporais de uma territorialidade outra. Quando Dona Graça asperge água benta e folhas na cabeça das crianças, ela está marcando seus corpos como pertencentes a um território sagrado, a uma comunidade de praticantes, a uma forma outra de estar no mundo e essa marcação corporal é política. Como vimos em Deleuze e Guattari (2011), a territorialidade não se limita a geografia, ela é um construto corporal, sensorial e afetivo. A água benta e as folhas marcam o corpo como território de uma resistência decolonial.

O cuidado que Dona Graça pratica é uma linha de fuga, conceito apresentado por Guattari e Rolnik (2011), que tratam dos processos de desterritorialização, formas de resistência de criação e de alternativas a formas de poder. É uma forma de resistência à colonialidade capitalista que tenta destruir os saberes ancestrais, que tenta higienizar os corpos, que tenta confinar a vida em espaços privados. Quando Dona Graça pratica a benção, ela cria uma linha de fuga. Quando as mães chamam as crianças para a reza, elas criam uma linha de fuga. Essas linhas de fuga não são individuais. São coletivas. Elas criam uma comunidade de resistência. A prática de Dona Graça é um ato de (re)existência epistêmica.

Nos dias que há atendimento médico no postinho, as crianças fazem filas com suas mães (a maioria estão acompanhadas somente pela mãe, quando o pai está presente é a mãe quem cuida e carrega a criança pequena), o sol é intenso e a sensação de calor só é amenizada pela brisa que corre de vez em quando no terreiro. A poeira sobe, nesse local não há grama, é só terra batida. As mães ficam à beira da varanda do posto onde tem uma sombra, ou sentadas em banco de madeira com uma pequena cobertura para arrefecer o sol. Enquanto isso, as crianças se afastam da fila e correm, os cachorros correm, as galinhas correm e tudo se torna movimento.

As crianças se espalhavam por todos os lugares, um grupo foi brincar de pega-pega, enquanto isso, José (5 anos) e Felipe (4 anos) brincavam de se esconder com dois cachorros, eles corriam envolta do posto de saúde. A tentativa era enganar os

cachorros, mas sempre eram descobertos. Ao todo na espera para a consulta estavam 9 crianças com idades entre 3 e 11 anos e 4 bebês entre 5 e 14 meses.

Havia uma liberdade para correr naquele terreiro, em alguns momentos confundia-se a poeira levantada e as crianças no meio. Essa dinâmica que observamos nesse dia nos aproxima das ideias de Lopes e Vasconcellos (2006) sobre a produção de territorialidades infantis. Aquele espaço que normalmente espera-se uma ocupação passiva de controle de corpo (o que geralmente ocorre nos postos de saúde), foi subvertido. A materialidade do chão de terra batida e da poeira sobre as crianças inscreveram-se na pele, transformando o entorno do posto em um lugar da criança, onde a liberdade de correr se sobrepõe à disciplina da espera.

Os sons das risadas atravessavam as conversas dos adultos. Quando eram chamadas para consulta elas gritavam: "*Dois altos!*" Era hora de andar de vagar e não podia ser pego antes de voltar a poder correr. As mães batiam o pó das roupas, e entravam na salinha. Nesse momento há uma transição, abrupta do correr para o "andar devagar" quando chamadas para a consulta que mostra a negociação entre brincadeira e o compromisso. Esses momentos observamos habilidade que as crianças têm em se expressar através do corpo e interação com muita desenvoltura as solicitações ambientais e sociais.

Em um momento de descanso para beber água, ouvimos Ana (5 anos) e José conversando:

- O que é que tu tem para vir aqui? Dona Graça já te rezou?(Ana)
  - Eu tava cansando, mas agora não tusso mais, tomei remédio, fui rezado, bebi um bocado de coisa lá que minha mãe fez. E tú? Tá com quê? (José)
  - Coceira!(Ana)
  - Então bora brincar de coçar? (José)
  - Bora! (Ana)
- (Diálogo registrado em 23 de novembro de 2024)

As duas crianças começaram a brincar de pegar e quando uma era pega a outra coçava ela, isso se espalhou, pois as outras viram e quiseram entrar na brincadeira.

Nesse diálogo, percebemos a fluidez com que as crianças passam pela medicina (biomédica do posto) e a medicina tradicional comunitária (a reza, chás). Esse movimento não excludente de saberes revela que essas crianças não operam pela lógica da colonialidade (Quijano, 2000b; Mignolo, 2017). Quando as crianças mencionam que tomaram remédio, mas também foram "rezados" por Dona Graça e beberam "um bocado de coisa" feita pela mãe, elas evidenciam uma coexistência horizontal de saberes, demonstrando que a infância periférica campesina é portadora e reprodutora de epistemologias próprias.

A invenção da “brincadeira de coçar” ilustra de forma surpreendente agência e resistência das culturas infantis. A criatividade de José e Ana ao transformar a “coceira” motivo da ida ao médico no ato motivacional de uma nova brincadeira (“brincar de coçar”) torna-se um ato subversivo, lúdico e contagiante.

### **Brincadeiras como Prática Cultural, Produção Simbólica e Lúdica do Território**

Havíamos planejado inicialmente observar as crianças quando elas estivessem na propriedade de Dona Graça. Entretanto, fomos convidadas a estar também na Associação de Agricultores, um ponto de encontro onde a vida comunitária era ativa e as crianças, inevitavelmente, estavam presentes acompanhadas por suas mães e outras mulheres da comunidade (vizinhas e parentes). Destacamos que durante todo o tempo que desenvolvemos a pesquisa eram as mulheres que estavam responsáveis pelas atividades da Associação, como o trabalho comunitário, os cursos, feiras, etc., e sempre estavam acompanhadas por alguma criança, isso nos mostra que o cuidado praticado por essas mulheres é a trama que sustenta o tecido desse território.

Durante nossa visita à Associação uma cena nos chamou a atenção. Era Titô, um menino de 5 anos que estava sentado no chão com os pés descalços, vestindo somente uma bermuda azul ao pé de uma mangueira brincando com um carrinho vermelho desbotado já sem rodas e um boizinho desses de plástico. Ao fundo estava sua avó e a bisavó, sentadas à frente da casa observando o menino brincar. De vez em quando elas diziam: “*pegue os galhinhos para fazer o curral do boi!*” “*Cavuca a terra e vem pegar um pouco de água pra fazer um lugar pro boi beber*”. Titô, com muita habilidade construía um cenário ideal para sua fazendinha. O carro carregava a terra, o boi, os galhos, ele colocava tudo em cima para transportar. Havia sons de tudo, Titô utilizava todas as onomatopeias possíveis na brincadeira. Isso era motivo de muitas risadas das avós. A brincadeira se estendeu e com o olhar atendo dessas senhoras que não se preocuparam com a poeira e lama que estavam no corpo e no cabelo do menino.

Essa cena aparentemente comum é um desafio a colonialidade (Quijano, 200b), pois ali estava uma criança em plena interação com a terra e a natureza, reafirmando uma epistemologia ancestral que reconhece seu corpo em contato com a terra, ao contrário da colonialidade que busca separar o corpo da natureza, bem como dominar e explorar o território. Nesse momento lúdico, no quintal de casa, aos cuidados das avós, Titô brincava com o seu cotidiano e da sua família.

A interação com suas avós, as sugestões e diálogos nos revela a práxis decolonial defendida por Walsh (2013) ou seja, uma pedagogia decolonial que caminha com a criança, não para desenvolvê-la ou civilizá-la. A transmissão do conhecimento das anciãs, nessa cena, não trata Titô como uma criança “arteira”, elas o reconhecem como herdeiro de uma forma de conhecer e estar que é legítima em si mesma, construindo a territorialidade de Titô.

O cuidado, além de ser intergeracional é coletivo e feminino nessas comunidades, que de diversas formas são atravessadas pelo patriarcado, herança colonial que dividiu, hierarquizou gêneros (Lugones, 2020) e mudou as formas de organização social das comunidades então colonizadas. Impôs uma divisão do trabalho que destinou a atuação dos homens para o espaço público, e às mulheres coube o destino de viver e trabalhar no espaço privado. Para Segato (2021) o patriarcado, destruiu as formas ancestrais de organização na qual, mulheres ocupavam espaços de poder e reconhecimento.

Entretanto, as mulheres dessa comunidade, ao se unirem e se organizarem na Associação reivindicam para si a autonomia nas decisões sobre a atuação **coletiva**. Esse cuidado faz parte de uma trama comunitária que o conecta à terra, à natureza, aos saberes ancestrais e as pessoas que compõe essa comunidade campestre.

A transmissão de saberes ocorre no cotidiano dessas crianças, essas experiências marcam e constroem suas subjetividades e isso implica em observar e se relacionar, por exemplo, com a natureza de forma íntima e reconhecer o território como parte da sua existência. Houve um dia que quando chegamos na Associação as mulheres saíram para “catar” ervas medicinais para vender na feira, e as acompanhamos. As crianças estavam juntas, Ana (que já tinha se recuperado da “coceira”), sua prima Marina (6 anos) e André (5 anos), elas corriam à frente de suas mães. Em uma brincadeira de quem consegue, pulavam as leiras das hortas, subiam nos cupinzeiros que avistavam no caminho. Quando encontravam alguma planta que desconfiavam que era aquela que estavam procurando perguntavam para que servia.

Em certa altura, Ana corre, pega uma folha e mostra o que encontrou e pergunta: “*essa é assa-peixe?*”. Correndo na frente, antes das mães as outras crianças respondem que sim e que era para o “*peito cansado*”, e ajudam a pegar a assa-peixe com suas mães, que mostram como cortar a planta. Mais à frente, próximo a uma árvore, André observa uma outra planta, e questiona se aquela era uma planta para pegar. Marina achou que conhecia a planta e disse: “*acho que é sete-sangria*” e completou em uma fala rápida: “*meu pai machucou a folha e colocou no dente que tava doendo, ele disse que o dente inflamou*”. Esse diálogo era confirmado pela mãe que exclamou: *oxe*

*menina, como tu lembra dessas coisas.* A partir das perguntas e lembranças recuperadas pelas crianças essas mulheres teciam outros comentários sobre receitas ou experiências que tiveram com algum remédio caseiro feito pelas ervas medicinais.

A brincadeira livre iniciada pelas crianças de correr e observar quem consegue pular as leiras é um ato político de (re)existência, onde seu corpo, gestos e linguagem escapa às amarras da normativa adultocêntrica de como, quando e onde a criança pode brincar. Kohan (2003) nos lembra que a infância é um tempo de experimentação radical, naquele momento as crianças experimentavam as diversas formas de saltar, correr, cair, levantar livremente em um ambiente natural, aberto, irregular, afofado e acolhido pela terra das leiras. Essas brincadeiras que são criadas espontaneamente é um exercício de descolonização do cotidiano, onde o seu corpo se afirma como território de autonomia, reafirma a sua agência. Essas crianças são acompanhadas por suas mães que as observam e cuidam, sem interdição da sua criatividade, liberdade e assim elas brincam.

As infâncias decoloniais (Gobbi; Pito; Albuquerque, 2025) não são passivas, elas exercem sua agência. Quando Ana pergunta 'essa é assa-peixe?', e as outras crianças respondem ou quando Marina compartilha a experiência do pai com a sete-sangria, elas estão exercendo agência política. Elas estão contribuindo para a transmissão de saberes que resistem à colonialidade.

As infâncias do/no campo ocupam um lugar periférico nas narrativas sociais e políticas, sendo constantemente associadas como uma infância "atrasada" ou "destituída de acessos essenciais para seu desenvolvimento" quando comparadas aos padrões urbanocêntricos. Essa invisibilidade segundo Cardeal e Dias (2025) é resultado de processos coloniais que subalternizam saberes e modos de vida não hegemônicos. As brincadeiras das crianças do/no campo as conectam com sua cultura, constituindo um importante espaço de socialização e de transmissão de saberes.

Essas experiências com o território, costuram a aprendizagem da criança campesina ao tecido ancestral onde se constituem bordadas as identidades múltiplas que habitam o campo no Vale do Jiquiriçá. O acompanhamento das mães e os ensinamentos a partir da experiência configura-se em uma pedagogia decolonial, que reflete em como essas crianças se relacionam com um mundo vital para a construção do seu conhecimento (Díaz, 2010). A educação que vimos aqui é situada no território, dialoga com os conhecimentos ancestrais, reconhece a dignidade e agência das crianças. No momento em que elas podem explorar o ambiente, questionar e compartilhar elas se tornam protagonistas de seu aprendizado (Walsh, 2013).

Quando olhamos a transmissão de saberes sobre as ervas medicinais, percebemos a relação ética entre as mães e as crianças. Dussel (1998) nomeia pedagogia da alteridade, pois a relação de transmissão do conhecimento é realizada através de uma escuta atenta, do amor e da justiça. Nesse relato, vimos que as mães reconhecem as crianças como Outras e dignas de aprender sobre os seus conhecimentos. Além disso, as crianças também se respeitam mutuamente e compartilham saberes. A escuta é feita, ainda, quando analisamos as mães no trabalho com as ervas medicinais, nos é revelado as outras formas de maternidade, que resistem e se contrapõem aos dispositivos maternos que atravessam as mulheres com discursos de amor e sacrifício em um ambiente privado (Zanello, 2018). Essas mulheres camponesas, mães, trabalham, levam suas crianças, transmitem saberes, criam redes e sustentam suas comunidades.

O cuidado nesse território é exercido em uma trama sustentada por mulheres. Essa rede comunitária resiste à individualização da responsabilidade da maternidade. Ao trabalharem juntas, ao observarem as crianças, quando trocam experiências, elas estão fortalecendo essa rede de cuidado.

## CONCLUSÃO

Ao longo desse artigo fomos relatando algumas de nossas observações e vivências que tivemos durante tempo que passamos nas comunidades camponesas. Observamos como as práticas de cuidado realizadas por mulheres (mães, avós, vizinhas) e crianças se entrelaçam e se constituem um ato de (re)existência epistêmica política.

A subversão aos efeitos da colonialidade está presente no cotidiano de mulheres e crianças das comunidades do campo do Vale do Jiquiriçá. Nesse cotidiano, afirmam sua dignidade e suas formas de estar e se constituir territórios. Quando Dona Graça através do cuidado e o acolhimento da comunidade na sua propriedade e no diálogo com as diferentes formas de saber, a territorialidade é construída. Ocorre também quando as crianças brincam nos quintais, sejam em grupos ou a sós, ou quando elas colhem as ervas medicinais e fortalecem as redes de apoio.

As territorialidades decoloniais aqui descritas se recusam a ideia colonial de confinamento e separação do corpo e natureza. Dialogam com outros saberes recusando a subalternidade. Fortalecem redes ao invés de individualizar a

responsabilidade do cuidado. Desse modo, afirmam a legitimidade de saberes ancestrais, de práticas comunitárias e de formas outras de estar no mundo.

O maternar nessas comunidades no Vale do Jiquiriçá e decolonial, são mães e avós que cuidam em rede, que trabalham e suas crianças as acompanham. Federici (2017) nos mostra que o capitalismo transformou o trabalho de cuidar em natural da mulher e, portanto, sem remuneração, reforçada pela ideia branco patriarcal da mulher dependente e frágil. Entretanto, apesar das mulheres presentes nesse estudo, (re)existirem aos modos que opera a colonialidade de gênero, destacamos que o patriarcado ainda as atravessam. A elas está destinada a maior parte do cuidado das crianças pequenas e dos trabalhos domésticos, enquanto a participação masculina no cuidado é frequentemente apresentada como "ajuda". Há muito que se caminhar para decolonizar as relações e práticas cotidianas dessas comunidades camponesas. Entretanto, essas crianças conhecedoras das ervas medicinais, que se inclinam respeitosamente para receber a benção ancestral, essas que ocupam os espaços e os reinventam e que são cuidadas por mulheres comunitárias, (re)existem de forma a sustentar a continuidade de uma sociedade camponesa que reafirma sua identidade e sua dignidade.

## REFERÊNCIAS

AMORAS, Maria; COSTA, Solange Maria Gayoso da Costa; ARAÚJO, Mesquita de Araújo. O ativismo das mulheres negras escravizadas no Brasil colonial e pós-colonial, no contexto da América Latina. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v. 23, p. e202128, 2021. e202128. DOI: <https://doi.org/10.22296/2317-1529.rbeur.202128>. Disponível em: <https://rbeur.anpur.org.br/rbeur/article/view/6571> Acesso em: 23 jan. 2026.

ARROYO, Miguel González **Imagens quebradas**: trajetórias e tempos de alunos e mestres. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

BAHIA. Secretaria de Educação. **Educação do campo**: políticas e práticas. Salvador: SEC, 2014.

BARBOSA, Vera Lucia Ermida "Não extrativismo" epistêmico: desafios à investigação científica crítica. Antropolítica-**Revista Contemporânea de Antropologia**, n. 44, 2 abr. 2019. DOI: <https://doi.org/10.22409/antropolitica2018.0i44.a41818>. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/4181>. Acesso em: 07 ago. 2024.

CARDEAL, Cintia Mota; DIAS, Adelaide Alves. Diálogos Decoloniais sobre a Infância: o corpo e a criança camponesa. **In**: 42ª Reunião Nacional da Anped 2025, João Pessoa.

ANPED. **Anais**: Disponível em: <https://anped.org.br/anais/42reuniao-3-trabalhos/>  
Acesso: 03, dez.2025

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2018.

COHN, Clarice. **Antropologia da criança**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2005.

DÍAZ, Cristián James. Hacia una pedagogía en clave decolonial: entre aperturas, búsquedas y posibilidades. **Tabula Rasa**, p. 217-233, 2010. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39617525009> Acesso em: 03 dez. 2024.

DELEUZE, Guilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 2011.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação**: na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

FEDERICI, Silvia. **O calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Editora Autonomia Literária, 2017.

GOBBI, Márcia Aparecida; PITO, Juliana Diamante; ALBUQUERQUE, Vanessa Marques. Movimentos sociais e infâncias: a presença das crianças no cotidiano e sua configuração em formas de luta política. **Zero-a-Seis**. v. 27. p.1-27. 2025. 10.5007/1980-4512.2025.e105870. DOI: <https://doi.org/10.5007/1980-4512.2025.e105870>. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=10451923> Acesso em: 20 jan. 2026.

GONZÁLEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. São Paulo: Editora Ícone, 2020.

GUERRES-ZUCCO, Dirce; OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. Educação infantil pública: lugar de encontro de múltiplas infâncias. **Pro-Posições**, v. 35, p. e2024c1205BR, 2024. DOI: <https://doi.org/10.1590/1980-6248-2024-0004BR>. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/proposic/article/view/8678669> Acesso em: 05 mai. 2025.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica**: cartografias do desejo. 12. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 2004.

HAESBAERT, Rogério. **Territórios alternativos**. São Paulo: Editora Contexto, 2007.

KOHAN, Walter Omar. **Infância**: entre a educação e a filosofia. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

LOMANTO, Raul. **Escola no/do campo em Amargosa/BA**: trabalho, organização do espaço agrário e desenvolvimento territorial em disputa. 2023. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.

LOPES, Jader Jander Moreira; VASCONCELLOS, Tânia de. **Geografia da infância**: territorialidades infantis. Currículo sem Fronteiras, v. 6, n. 1, p. 103-127, 2006.

LUGONES, Maria. Colonialidade do gênero. In: HOLLANDA, H. B. **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MATTOS, Carmen Lúcia Guimarães de; CASTRO, Paula Almeida de. **Etnografia e educação**: conceitos e usos. São Paulo: Editora Summus, 2011.

MIGNOLO, Walter Domingo. **La idea de América Latina**: la herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Editora Gedisa, 2005.

MIGNOLO, Walter Domingo. Epistemic Disobedience': the de-colonial option and the meaning of identity in politics. **Gragoatá**, [S. l.], v. 12, n. 22, 2007. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/gragoata/article/view/33191> . Acesso em: 13 jun. 2024.

MIGNOLO, Walter Domingo. Pensamento decolonial e geopolítica do conhecimento. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?lang=pt> Acesso em: 04 ago. 2024.

MOURA, Elen Cristina Dias de. Eu te benço, eu te livro, eu te curo: nas teias do ritual de benzeção. MNEME - **Revista de Humanidades**, v. 11, n. 29, p. 340-367, 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/980> . Acesso em: 30 out. 2024.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: CLACSO, 2000a. p. 1-20.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. **Journal of World-Systems Research**, v. 11, n. 2, p. 1-17, 2000b. Disponível em: <https://jwsr.pitt.edu/ojs/jwsr/article/view/228> Acesso em: 22 jan. 2025

REGO, Maria Fernanda Gusmão. **Saberes tradicionais, práticas de benzimento e educação popular em saúde**. 2023. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de São João del-Rei, São João del-Rei, 2023. Disponível em: <https://repositorio.ufsj.edu.br/items/b03ae02d-a4c2-4e4e-b586-ea7ef386eb01> Acesso em: 18 jan. 2026.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Editora Cortez, 2017.

SANTOS, Milton. **O retorno do território**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SARMENTO, Manuel Jacinto. Gerações e alteridade: interrogações a partir da sociologia da infância. **Educação e Sociedade**, v. 26, n. 91, p. 1-20, 2005.

Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/es/a/3PLsn8PhMzxZJzvdDC3gdKz/abstract/?lang=pt> Acesso em: 13 jun. 2024.

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

SOARES, Admilson de Souza; GEBARA, Tânia Aretuza Ambrizi; MARTINS, Lucas Ramos. O pensamento decolonial nos estudos da infância: epistemologias críticas e pós-críticas. **Educação em Revista**, [S. l.], v. 40, n. 40, 2024. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/edrevista/article/view/46401>. Acesso em: 03 jun. 2024.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad crítica y (de)colonialidad**: ensayos desde Abya Yala. Quito: Editora Abya-Yala, 2009.

WALSH, Catherine. Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistencia, (re)existencia y (re)creación. *In*: WALSH, C. (Org.). **Pedagogías decoloniales**: prácticas insurgentes de resistencia, (re)existencia y (re)creación. Quito: Editora Abya-Yala, 2013. p. 17-45.

ZANELLO, Valeska. **Saúde mental, gênero e dispositivos**: Cultura e processos de subjetivação. Curitiba: Appris, 2018.

## NOTAS

### TÍTULO DA OBRA

#### INFÂNCIAS CAMPONESAS: TERRITÓRIOS FEMININOS, REZAS E CUIDADO

Peasant childhoods: female spaces, prayers, and care

#### Cintia Mota Cardeal

Doutora em Educação Física  
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia  
Centro de Formação de Professores  
Amargosa, Brasil  
[cintia@ufrb.edu.br](mailto:cintia@ufrb.edu.br)  
 <https://orcid.org/0000-0002-3415-8805>

#### Adelaide Alves Dias

Doutora em Educação  
Universidade Federal da Paraíba  
Programa de Pós-Graduação em Educação  
João Pessoa - PB, Brasil  
Universidade de Pernambuco  
Colegiado de Pedagogia  
Nazaré da Mata - PE, Brasil  
[adelaide.ufpb@gmail.com](mailto:adelaide.ufpb@gmail.com)  
 <https://orcid.org/0000-0002-3989-9338>

### ENDEREÇO DE CORRESPONDÊNCIA DO PRINCIPAL AUTOR

Rua F, n. 72 Loteamento Vazlandia, Centro, CEP 45300-000, Amargosa, BA, Brasil

## AGRADECIMENTOS

Agradecimento às crianças, as mulheres e famílias camponesas participantes dessa pesquisa.

## CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

**Concepção e elaboração do manuscrito:** C. M. Cardeal; A. A. Dias

**Coleta de dados:** C. M. Cardeal

**Análise de dados:** C. M. Cardeal

**Discussão dos resultados:** C. M. Cardeal; A. A. Dias

**Revisão e aprovação:** C. M. Cardeal; A. A. Dias

## CONJUNTO DE DADOS DE PESQUISA

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

## FINANCIAMENTO

Não se aplica.

## CONSENTIMENTO DE USO DE IMAGEM

Não se aplica.

## APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

CAE: 82574524.1.0000.0056

Data: 23/10/2024

## 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 expressadas 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: 31-03-2026 – Aprovado em: 23-07-2026 – Publicado em: 12/10/2026