

# **ANCESTRALIDADE, RAÇA E GÊNERO EM EDUCAÇÃO DO CAMPO: AS CIRANDAS DE SABERES DE MULHERES CAMPESINAS NO TERRITÓRIO DA CHAPADA DIAMANTINA/BA**

## **ANCESTRY, RACE AND GENDER IN RURAL EDUCATION: THE KNOWLEDGE CIRCLES OF RURAL WOMEN IN THE TERRITORY OF CHAPADA DIAMANTINA/BA**

Celiane Ribeiro Miranda Santiago<sup>1</sup>

Priscila Gomes Dornelles Avelino<sup>2</sup>

### **Resumo**

Neste texto, convidamos o/a leitor/a a conhecer a ciranda de saberes como proposição teórico-metodológica para o trabalho com mulheres campesinas em contextos do campo brasileiro, de modo a fortalecer a interseção entre raça, gênero e ancestralidade a partir de inspirações negro-feministas e descoloniais. Para isso, apresentaremos recortes de uma pesquisa desenvolvida no Programa de Pós-Graduação Mestrado Profissional em Educação do Campo da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, especialmente, na linha de pesquisa Cultura, Raça, Gênero e Educação do Campo no ano de 2023. Propomos evidenciar um alinhamento teórico-metodológico e político, em tramas feministas negras e descoloniais, para afirmar raça, gênero e ancestralidade como categorias fundamentais para a compreensão dos modos de educação, de (infra)política e de re-existência das mulheres do campo no contexto brasileiro. Com isso, compreendemos que a circularidade da ciranda de saberes, construída em parceria com mulheres negras e campesinas do território de identidade da Chapada Diamantina/BA, reverbera um entremeio indissociável entre teoria, metodologia e política para pesquisas em Educação do Campo.

*Palavras-chave:* Raça. Gênero. Ancestralidade. Educação do Campo.

### **Abstract**

In this text, we invite the reader to learn about the ciranda of knowledge as a theoretical-methodological proposition for working with peasant women in Brazilian rural contexts, in order to strengthen the intersection between race, gender, and ancestry based on black-feminist and decolonial inspirations. To this end, we will present excerpts from a research study developed in the Postgraduate Program - Professional Master's Degree in Rural Education at the Federal University of Reconcave from Bahia, especially in the research line Culture, Race, Gender, and Rural Education in 2023. We propose to highlight a theoretical-methodological and political alignment, in black and decolonial feminist plots, to affirm race, gender, and ancestry as fundamental categories for

---

1 Professora Visitante da Unirio. Pesquisadora Associada do CRH da Universidade Federal da Bahia. Doutora em Ciência Política - London School of Economics and Political Science. E-mail: celianesantiago@gmail.com; Orcid: 0009-0008-2302-6509

2 Docente do curso de Licenciatura em Educação Física e vinculada ao Mestrado Profissional em Educação do Campo do Centro de Formação de Professores da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul E-mail: prisciladornelles@ufrb.edu.br; Orcid: 0000-0002-1897-2436

understanding the modes of education, (infra)politics, and re-existence of rural women in the Brazilian context. With this, we understand that the circularity of the circle of knowledge, built in partnership with black and peasant women from the identity territory of Chapada Diamantina/BA, reverberates an inseparable interplay between theory, methodology and policy for research in Rural Education.

**Keywords:** Race. Gender. Ancestry. Field Education.

## **Introdução**

Apresentamos esta proposta teórico-metodológica e política das cirandas de saberes como mecanismo de evidenciar a centralidade das mulheres negras do campo como autoras de suas histórias, trazendo suas vozes, seus anseios, seus desafios, valorizando suas práxis, sua ancestralidade, o que é, em certa medida, revolucionar. Portanto, fortalecer estas mulheres é fortalecer a Educação do Campo como espaço para contra-colonizar as narrativas sobre política ao reafirmarmos o legado de mulheres camponesas e de um campesinato negro e indígena. Isso significa evidenciar o protagonismo e fortalecer a autonomia das mulheres do campo, trazendo seus princípios e seus valores para os espaços de articulação coletiva.

### **1 Raça, Gênero e Ancestralidade como Categorias Importantes para a Educação do Campo**

A formação do campo brasileiro é herdada da colonização europeia na América Latina e dos princípios de funcionamento da colonialidade na modernidade. Aníbal Quijano (2005) enfatiza que a invenção da América se deu a partir das invasões ibéricas, inaugurando um novo padrão de poder mundial, conjugada à ideia de raça como forma de articulação e legitimação das relações de dominação impostas pela colonialidade. É nela que se assenta a formação das sociedades com/após as invasões.

Escutando a contribuição de intelectuais negras brasileiras, acionamos Lélia González (2020) ao afirmar que, nas sociedades ibéricas, a distinção social configurada pela racialidade, reconhecida como diferenças étnicas, era comumente praticada. O que gerava a constituição de sociedades extremamente hierarquizadas através de um violento controle social e político. Este modelo foi amplamente reproduzido e acurado na colonização com o requinte da estratificação racial. Assim, a raça (e a identidade racial) foi estabelecida como princípio e/ou medida para a classificação social básica da população mundial, compondo justificativas

para a distribuição populacional nos níveis, nos lugares e nos papéis da estrutura de poder em um novo padrão de poder socioeconômico mundial marcado pela enunciação do capitalismo (QUIJANO, 2005).

Uma construção histórica e filosófica que, para Maria Lugones (2020), é dicotômica – marcada pelo princípio do binarismo para explicação da vida -, hierárquica e burguesa. Isto porque, dentro da hierarquia colonial, existe o humano e o não-humano, o corpo e o não-corpo, o que possui alma e o que não possui, a mulher e a não-mulher, quanto maior é o pertencimento ao território colonizado, maior é a negação da existência.

E quem é o humano, segundo esta concepção colonial? É homem, branco, cristão, burguês, heterossexual e europeu. Assim, a marcação da identidade e da diferença seguiu sua esteira adjetivando os/as pelo que não possuem em relação às definições européias de humanidade.

Não se pode perder de vista que a missão colonial, que não tinha nada de civilizatória, era genocida, pois trouxe também o cristianismo como mais uma estratégia de desumanização dos povos colonizados, considerados sem alma e, por isso, passíveis de conversão religiosa. Esta estratégia que tentou esmagar e aniquilar as religiosidades e espiritualidades dos povos invadidos durante a primeira modernidade, trouxe dos/das colonizadores/as concepções euro cristãs sobre a sexualidade feminina. Compreensões que compuseram maior rigor sobre os corpos colonizados compreendidos no universo dos femininos, marcadas como não mulheres, e/ou como as outras, em perspectiva cristã dentro daquilo que é posto como maligno e infernal. Assim, o controle estabelecido sobre as não-mulheres, foi no apagamento do ser coletivo, das suas intersubjetividades, das sociedades matriarcais, das suas cosmologias e espiritualidades, reduzindo-as a espectros sombrios que precisavam ser transfiguradas no ideal feminino eurocêntrico (LUGONES, 2020).

Em contraponto teórico-político e metodológico, o pensamento descolonial evidencia, em sua episteme, a negação do centro do conhecimento como branco, burguês e europeu, o questionamento da racionalidade moderna como única e soberana na modernidade e, com isso, provoca uma rachadura profunda nas certezas sobre o sujeito que conhece, da política para a produção do conhecimento e do que conta como próprio conhecimento. Para isso, tensiona o que entendemos em relação historicamente sobre a invenção das Américas e de África. E, assim, nos posiciona desde “este outro” marcado pela colonização, como lugar de fala para reescrever a história, agora, considerando o viés dos povos que sofreram essas invasões rompendo como a cadeia de silenciamento tramado nas redes de poder-saber desde a colonização.

Para discutir as relações de gênero numa perspectiva descolonial, como nos traz Lugones (2020), é preciso entender que essa colonialidade perpassa também a colonialidade de gênero que intersecciona gênero, raça/etnia, sexualidade e classe. A autora propõe um feminismo descolonial de resistência no qual possamos combater estas formas de dominação para que as mulheres que vivem todas estas opressões possam ter outras oportunidades, para que as vozes ainda silenciadas destas mulheres, mesmo com exercício infrapolítico, possam ser ouvidas e assim disputar a representatividade e as dimensões políticas mais amplas e materiais necessárias para as suas vidas e seus territórios a partir das suas vozes comunitárias. É potencializar a emancipação camponesa, das mulheres do campo, é valorizar sua práxis, sua ciência desenvolvida ao longo de gerações e da sua ancestralidade.

Ainda sobre a colonialidade do gênero, Lugones (2020) entende-a como uma rede complexa de subjetividades e intersubjetividades. A autora analisa, sob a perspectiva da resistência à colonialidade, as intersubjetividades que resultam da tensão que existe entre a colonialidade e a descolonialidade. A autora não trata as/os colonizadas/os como seres passivos que sofreram e sofrem, até hoje, as consequências do sistema colonial capitalista moderno. Para ela, são sujeitos que insistem em resistir e superar este status quo, por isso sua crítica à Aníbal Quijano no que diz respeito a sua afirmação de que este sistema mundo tenha sido vitorioso em toda a sua extensão epistêmica e ontológica, pois ela o entende como fraturado por práticas e políticas de resistência. E, aqui, há a importância da ancestralidade na compreensão destas fraturas e de como chegamos até aqui.

Nossa história como mulheres em contextos colonizados foi repartida em pedacinhos tão pequenos, em práticas de desumanização e de estilhaçar nossos laços ancestrais, de modo que muitas se perderam de vez, inclusive e fortemente para a morte. E o que estamos fazendo é essa “revolução” de juntar, colar, aderir cada pedacinho que sobrou e que compõe o nosso caminho. Um caminho que vem das outras companheiras até nós. Inclusive, colamos também partes perdidas que foram encontradas de nós mesmas. São esses pedaços cortados, arrasados, desmanchados, arrancados, pálidos pelo desbotamento insistente que a hegemonia eurocentrada, branca, masculina e heterossexual nos impôs e impõe, que estamos colando pedaço a pedaço, construindo um mosaico coletivo, onde estamos cada uma e todas. É nesse mosaico que nos vemos por nos depararmos com sua extraordinária pluriversalidade.

A costura utilizada para a estratégia metodológica aqui apresentada foi a ancestralidade. A compreendemos enquanto a busca por nós

mesmas, nossas camadas históricas que ecoam no tempo através das nossas antepassadas, da busca por conhecer suas experiências, seus aprendizados, as culturas que nos foram passadas e, principalmente, daquilo que nos foi negado a partir do apagamento histórico de nossas raças perpetrado pelo sistema colonial. É também o resgate de nossa potência de movimento e evidência afirmativa das nossas insurgências cotidianas. É um reencontro com nossas espiritualidades, muitas vezes, também negadas. É a reconstrução de nossa fortaleza e é o caminho que continuamos a partir das que nos antecederam e, agora, nossas pegadas também ficarão marcadas para que as próximas possam ter em nossas vivências (do antes de nós e através de nós) os caminhos e a coragem para sua continuidade e possibilidade de existir.

Durante estes séculos de um sistema que dança entre espoliação e exploração concomitantes, tem-se também um acúmulo de experiências e de insurgências, de intelectualidades, de arquiteturas de conhecimentos contra hegemônicos. Algo como uma fonte enriquecida para a construção de ações e movimentos sociais que apontam para novas perspectivas e para a compreensão de antigas categorias de análise, como a raça, o gênero, a classe e como estas se articulam enquanto marcadores sociais fundados com a colonialidade. Assim, compreendemos que a Educação do Campo é este lugar de perspectivar políticas de conhecimento a partir da agência política de mulheres negras e do campo, pois esta é a área forjada na luta camponesa e em seus movimentos de resistência pelo direito a uma educação emancipadora, crítica e contextualizada, feita por e para a diversidade do campo (CALDART, 2012). Ela representa a tentativa de ruptura com a educação colonizadora, que ao longo dos anos tem mudado de nome, mas possui o mesmo objetivo dominador, excludente e de precarização. Dessa forma, a Educação do Campo pode ser definida como um fenômeno político, social, educacional, cultural brasileiro e revolucionário (CALDART, 2012). Assim, é preciso ainda alargar o conceito de sujeitos camponeses como sujeitos epistêmicos, políticos, que também foram constituídos dentro de um sistema de racialização que entrelaçado ao gênero e classe moldam a sociedade brasileira. Trazer a perspectiva descolonial para o fazer da educação do campo é proporcionar uma ruptura ainda mais abrangente com o padrão colonial do ser e do saber e contribuir com os esforços políticos de aliança a partir das referências distintas de sujeitos mulheres, nas fraturas descoloniais da modernidade.

Nessa perspectiva, propor uma formação feminista descolonial é compreender a interseccionalidade<sup>3</sup> entre os diversos tipos de opressões

**3 Interseccionalidade é uma categoria analítica engendrada por pensadoras do feminismo negro, como**

que recaem sobre as diversas mulheres, é entender a colonialidade do que se compreende como mulher, é compreender os corpos em liberdade, sem serem apagados, usurpados e molestados, é compreender gênero como uma criação da colonialidade que dicotomiza, racializa, hierarquiza estes corpos, é estar atenta para impulsionar uma outra epistemologia a partir de paradigmas não dominantes.

A Educação do Campo é também um caminho de empoderamento e acesso a direitos, trazendo seus princípios e seus valores para esses espaços de articulação coletivas, na medida em que oportuniza espaços coletivos de construção do saber e possibilita o enfrentamento dos desafios da colonialidade, criando estratégias comunitárias fincadas nos saberes ancestrais, que afirma e reafirma a existência dos povos camponeses, das mulheres camponesas num movimento de insurgências infrapolíticas.

## **2 A Ciranda de Saberes como Proposta Teórico- Metodológica e Política de Articulação de Mulheres Camponesas**

### **Dos Pés que Pisam o Território para Composições do Lugar**

A metodologia aqui descrita faz parte da pesquisa desenvolvida para o Programa de Mestrado Profissional em Educação do Campo na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, intitulada Educação do Campo e Feminismo Descolonial: Protagonismo e Articulação Coletiva com as Mulheres da Lagoa da Boa Vista, Seabra – BA, no período entre os anos de 2021 a 2023 e teve como produto final um documentário intitulado Ciranda de Saberes, ambos disponibilizados no site do programa.

A pesquisa ocorreu na comunidade rural da Lagoa da Boa Vista, pertencente ao município de Seabra, Bahia, localizado no Território de Identidade Chapada Diamantina. Este território localiza-se no Centro Sul Baiano, ocupando uma área aproximada de 32.664 km<sup>2</sup> (SEI, 2019) e correspondendo a quase 5,7% do território estadual. É composto por 24 municípios, os quais somam uma população total de 395.620 habitantes (SEI, 2019) e são eles: Abaíra, Andaraí, Barra da Estiva, Boninal, Bonito, Ibicoara, Ibitiara, Iramaia, Iraquara, Itaetê, Jusssiapé, Lençóis, Marcionílio Souza, Morro do Chapéu, Mucugê, Nova Redenção, Novo Horizonte, Palmeiras, Piatã, Rio de Contas, Seabra, Souto Soares, Utinga, Wagner.

A cidade de Seabra é nascida primeiro como Campestre, uma vila fundada a partir da estrada real, construída pela coroa portuguesa para

---

nos traz Akotirene, “A interseccionalidade é sobre a identidade da qual participa o racismo interceptado por outras estruturas” (Akotirene, 2019, p.48) e se refere ao intercruzamento das categorias gênero, raça, classe, indissociáveis, que recai sobre as mulheres negras, compoem um sistema opressor.

transporte de ouro e diamantes da região que hoje denominamos Chapada Diamantina. Tem uma história turbulenta com muitas referências da mineração e do coronelismo na trama política local e, por isso, nos nomes de ruas e praças da cidade e através de seus herdeiros que continuam exercendo papel de lideranças políticas no município.

Atualmente, Seabra é considerada a principal cidade do Território de Identidade<sup>4</sup> Chapada Diamantina, não apenas por ser um polo de prestação de serviços, de comércio e por possuir equipamentos governamentais estaduais e federais, mas, também, como centro dos movimentos organizados da região.

O contexto rural da cidade se caracteriza como um mosaico de aproximadamente cento e trinta povoados que se organizam politicamente através de suas associações. Assim, a força organizativa principal de disputas e de lutas dessas comunidades se concentra nestas associações, pois, praticamente, cada povoado possui uma associação própria. Algumas associações são mais organizadas do que outras.

Contam as/os mais velhas/os que, as/os primeiras/os moradoras/es da Lagoa da Boa Vista chegaram no final do século XVIII por meio da Estrada Real, que ligava os municípios de Rio de Contas à Jacobina para transporte de ouro e diamante na época do império, e que passa pelo povoado sendo, hoje, uma das atrações turísticas na comunidade. Além disso, tropeiros e boiadeiros também utilizavam esta estrada. A partir de 1926, após a passagem da Coluna Prestes<sup>5</sup>, famílias começaram a se fixar no local pelo clima, por ser um local atrativo para criação de gado, agricultura e, também, para o comércio.

O povoado se desenvolveu tendo como principais fontes econômicas a agricultura familiar, a pecuária e o comércio através das feiras, dos armazéns e das lojas. Por ter um clima frio e com altitude elevada a quase mil metros acima do nível do mar, o plantio do café se tornou uma das principais culturas da região, que com décadas de saberes acumulados através das experiências e das tecnologias desenvolvida pelas/os agricultoras/es, como a seleção das sementes crioulas, há na Lagoa um dos melhores cafés do mundo, internacionalmente reconhecido e premiado. Atualmente, a cultura

---

4 Em dezembro de 2014, através da Lei Nº 13.214, era instituída a Política de Desenvolvimento Territorial do Estado da Bahia tendo como objetivo a promoção do desenvolvimento territorial, democrático, sustentável e solidário, através da participação social, da articulação e integração das políticas públicas e ações governamentais visando à melhoria da qualidade de vida da população.

5 A Coluna Prestes foi um movimento armado organizado por tenentistas. Esse movimento percorreu o Brasil entre 1925 e 1927, combatendo as tropas do presidente Artur Bernardes. O objetivo central da Coluna Prestes era mobilizar a população do interior do país para lutar contra as injustiças e as desigualdades promovidas pelos governos oligárquicos da Primeira República. O movimento também ficou conhecido como Coluna Miguel Costa-Prestes e ficou muito famoso por ter percorrido 25 mil quilômetros no interior brasileiro.

do café é uma das principais fontes de renda das famílias ou é um forte complemento.

Minha relação com a comunidade da Lagoa da Boa Vista foi construída ao longo desses onze anos em que vivo na Chapada Diamantina. Conheci a comunidade no ano de 2014 através de uma de suas lideranças e, desde então, venho colaborando com sua organização associativa, na elaboração de projetos e nas articulações. Fomos, então, forjando uma aliança de lutas e de afetividades. Esta comunidade se tornou meu espaço de articulação e atuação política, principalmente com as mulheres.

A pesquisa teve como objetivo geral contribuir para a articulação coletiva das mulheres camponesas da região da Lagoa da Boa Vista, Seabra - BA, acionando a Educação do Campo em espaços não-formais de construção de saberes.

Para essa caminhada, foi desafiante manufarmos trilhas metodológicas a partir do feminismo descolonial. Isso porque como afirma Curiel (2019), ainda é preciso compreender melhor de que maneiras trazemos e articulamos as práticas políticas, metodológicas e pedagógicas que refletem o feminismo descolonial, porque ele potencializa o feminismo enquanto proposta emancipatória para todas as mulheres e traz como centralidade as estratégias e saberes advindos das práticas políticas coletivas das mulheres ao longo da história, evidenciando a raça e a colonialidade como categorias importantes e não apenas articulares de um feminismo branco.

Assim, não há um caminho metodológico pronto que enuncie o passo a passo para a construção de metodologias feministas descoloniais. O que há são acúmulos de experiências e estratégias de resistência ativa que as mulheres desenvolveram ao longo da colonialidade e foi através dessa engenhosidade e astúcia que nós mulheres, desse tempo, pudemos estar aqui e continuar a luta de nossas ancestrais. O feminismo descolonial não é apenas um conceito, uma epistemologia, deve ser prática coletiva.

Harding (1998) contribui com essa discussão na medida em que ela questiona se há uma metodologia feminista. A autora nos esclarece que as pesquisadoras feministas vêm contestando, ao longo dos tempos, o modo eurocêntrico, branco, masculino e heteronormativo da ciência que escamoteia o gênero e suas implicações na constituição estrutural da sociedade, o que dificulta entender a participação feminina e do homem nesta estrutura. Então, é necessário que tenhamos outras metodologias que considerem este aspecto, como ela diz: "Por eso han elaborado versiones feministas de las teorías tradicionales." (HARDING, 1998, p.13). Dessa maneira, existe, sim, a necessidade de termos estratégias metodológicas e de análises



diferenciadas das tradicionalmente utilizadas nas ciências, advindas da conquista do feminismo também enquanto produtor de conhecimento, que trouxe o gênero à baila das análises sociais e as mulheres enquanto autoras deste processo, contudo, a expensas de raça e de colonialidade.

Curiel (2019) nos trouxe algumas pistas conceituais sobre essa trilha metodológica. Uma delas é a historicização da/o pesquisadora/o, ou seja, é preciso que esta/e se pronuncie sobre sua história e declare seu lugar social e que se autodefinia na produção do conhecimento e construa um conhecimento que inclua a interseccionalidade, num âmbito da articulação de categorias como raça, gênero, sexualidades, classe, dentre outros. É a “fidelidade ao ambiente a partir do qual escrevo” (MORRISON, 2020. p. 308), porque a produção da descolonização se dá na esteira do lugar onde pisamos e não como modelo geral para todas/os.

Outra perspectiva importante que Curiel (2019) nos chama a atenção é a experiência vivida como fonte de conhecimento e de interpretação da própria realidade. São as escriturências, conceito cunhado por Conceição Evaristo.

Portanto, é ter metodologias que evidenciem as vivências e as estratégias de resistência ativa como potentes produtoras de conhecimento, que possibilitem um ambiente no qual as mulheres falem por elas mesmas, que tenha a interseccionalidade não apenas como categoria analítica, mas como caminho metodológico.

Dessa forma, a metodologia aqui descrita, reflete uma pesquisa que se posiciona, e que assume as epistemologias descoloniais enquanto pressupostos e que se contrapõe ao modo eurocêntrico de produção do conhecimento.

Isto significa que assumimos a composição de uma pesquisa também como realização de uma agenda formativa comunitária feminista descolonial de modo a privilegiar, no exercício teórico-metodológico e ético, reflexões sobre possíveis maneiras de trilhar essa caminhada juntas. Assim, conjugamos a experiência de aprender fazendo, de expandir as categorias analíticas a partir das experiências coletivas e comunitárias ancestrais e atuais, da interseccionalidade. Desta forma, houve a pretensão da construção de novos conceitos e interpretações da realidade não hegemônicos, a visibilização do saber destas mulheres e suas experiências e também a intenção de contribuir com sua articulação coletiva na comunidade, acionando a Educação do Campo em espaços não formais de construção de saberes. Para isso, realizamos uma pesquisa qualitativa que teve como referências teórico-metodológicas a pesquisa ação, o método autobiográfico e as entrevistas narrativas.

A pesquisa participante, pesquisa popular, pesquisa ação participante, investigação participativa ou simplesmente pesquisa ação é pautada em práticas que envolvam o/a pesquisador/a e participantes no desenvolvimento de um movimento ou na criação de estratégias para a solução de determinadas questões, não por ativismo simplesmente, mas, que aponte para aprendizados coletivos entre pesquisador/a e participantes (THIOLLENT, 2011). Dessa maneira, o/a pesquisador/a adota uma dupla postura de observador/a crítica e de participante ativa no âmbito da realidade a ser observada (BRANDÃO, 1981). Nesta perspectiva, participantes e pesquisador/a, se envolvem de modo participativo e cooperativo, onde a postura da pesquisador/a é de escuta e de mediação na produção de conhecimento, proporcionando um ambiente onde a participação se dê de forma horizontal (THIOLLENT, 2011).

O método autobiográfico também chamado narrativas, histórias de vida, biografias ou memoriais o/a pesquisador/a se posiciona num caminho metodológico que traz a visibilidade dos sujeitos, que reconhece as múltiplas realidades sociais, assim, trabalhando com vivências que trazem emoções e descobertas ao invés de informações exatas e quantificáveis, com subjetividades antes de objetivos, ou seja, não temos projeções estatísticas, mas sim a compreensão do caso em estudo, que aí pode nos permitir possíveis generalizações analíticas (ABRAHÃO, 2012).

Para as pesquisas de gênero e raça, as narrativas têm significado um importante instrumento que pode colocar a nós mulheres no controle de nossas vozes e histórias, de valorização de nossas experiências, de nossos conhecimentos e de nossas identidades que foram monopolizadas pelo patriarcado racista e infelizmente ainda o é, como nos afirma Coutinho (2006).

A entrevista narrativa é uma metodologia muito potente para as pesquisas qualitativas, pois permite o aprofundamento de questões que são singularidades do grupo investigado e do contexto no qual esse grupo está inserido. Apresenta a possibilidade de associação entre as histórias de vida contadas com as especificidades do contexto social, cultural e histórico no qual as pessoas estão inseridas, colocando suas subjetividades como parte importante da investigação a que se propõe e tem como base a história contada a partir do ponto de vista da/o entrevistada/o (MUYLAERT, et al., 2014).

## Das Composições Circulares das Cirandas de Saberes

As cirandas se constituíram enquanto espaços dialógicos e de trocas de experiências, proporcionando o encontro das mulheres para falar sobre

elas mesmas e sobre suas histórias de vida. Este espaço de cirandar, é circular e, portanto, se coloca na evidência de uma proposição igualitária de lugar de fala destas mulheres entre si e do/a pesquisador/a que também se colocou nesta ciranda de relatos de vida.

O processo educativo proposto teve como horizonte a perspectiva crítica e descolonial como um possível caminho para a promoção da liberdade e trouxe a prática pedagógica como um lugar político e de resistência. Esta proposta pedagógica está ancorada nos ensinamentos de Bell Hooks, que nos fala sobre o estudo como ato de resistência às estratégias coloniais, por isso, uma pedagogia anticolonial é emergente. Para a autora: “A educação como prática da liberdade significa um jeito de ensinar que qualquer um pode aprender” (HOOKS, 2013, p.25) e ainda que “nenhuma teoria que não possa ser comunicada numa conversa cotidiana, pode ser usada para educar o público” (Ibidem, p.90). A escritora também nos fala sobre a pedagogia engajada, que valoriza as experiências e as falas das/os aprendentes, contudo ela chama a atenção para que o sujeito que está na mediação de um processo educativo também se mostre ou, como ela descreve, “corra riscos”. Significa dizer que nós, enquanto mediadoras nessas cirandas, também compartilhamos nossas histórias de vida, angústias, ancestralidades, enfim, também corremos riscos e colocamos em prática o conselho de Bell, “[...] não quero que partilhem nada que eu mesma não partilharia” (HOOKS, 2013, p. 35). Assim, nos diálogos e narrativas que partilhamos durante as cirandas, nos colocamos sempre como mediadoras e aprendentes, como ouvintes e narradoras, nos expusemos umas às outras, o que gerou um ambiente de maior segurança.

Com esses princípios, organizamos as cirandas de saberes como espaços de aprendizados coletivos, com diálogos abertos, valorizando cada conhecimento trazido, refletindo e construindo novos saberes a partir do prisma descolonial.

As proposições de diálogo tiveram como referência também a visibilidade dos silêncios sobre a história e a memória destas mulheres, considerando que a branquitude como sistema de dominação é capaz de produzir aprendizagens do esquecer e a produção de silêncios sobre a vida de mulheres negras e indígenas, da sua capacidade potente de produção de conhecimento e para essa contraposição, esse processo enfatizou as narrativas representativas dos femininos do campo, o fortalecimento de seus lugares de falar e propôs o resgate afirmativo das suas ancestralidades.

As cirandas de saberes também se construíram como momentos para registrar e para posicionar, a partir da afirmação dos seus legados, quem são elas na comunidade, seus desafios e de construção de novos

conhecimentos e estratégias que contribuíssem com sua autonomia e participação, numa espiral de aprendizados.

O grupo que participou das Cirandas de Saberes<sup>6</sup> era formado por mulheres que já moram há muitos anos ou nasceram na comunidade, numa faixa etária entre quinze a sessenta e quatro anos, que em sua maioria estão vinculadas a grupos organizados na comunidade, que se identificam como lavradoras e racialmente num leque entre negras a indígenas. Parte do grupo se afirmou como evangélicas e a outra parte como umbandistas no Terreiro de Umbanda Ilê Axé Ogunjá Oxum Opará, o único terreiro da Lagoa da Boa Vista. É importante ressaltar que a maioria da comunidade tem como orientação religiosa o catolicismo e principalmente as igrejas evangélicas.

São mulheres negras e indígenas, camponesas, lavradoras, que em sua diversidade religiosa cultivam sua espiritualidade e nas suas expressões de fé encontraram caminhos de existir e resistir. Como mulheres pretas, indígenas, pardas, têm a vida atravessada pelas questões da raça que estruturam nossa sociedade que é reprodutora do sistema colonial do saber e do ser. Por isso, as trazemos para essa discussão sobre gênero e raça, acionando suas memórias ancestrais para reafirmação de suas identidades.

Durante muitos anos no Brasil e hoje em alguns setores sociais permaneceu a crença de que a questão da mulher negra está relacionada apenas com a classe e não com a raça. Lélia, em seu texto *Mulher Negra*, nos elucida sobre o começo da formação de grupos de mulheres negras no país, que teve seu início dentro do Movimento Negro e que começaram a pautar dentro dos movimentos, das organizações de esquerda, na academia e do movimento feminista sua existência enquanto mulheres e mulheres negras (GONZALEZ, 2020). Sobre isso, Bell nos fala que as mulheres negras não se organizam exclusivamente para a luta contra as opressões sexistas, elas também são afrontadas pela questão da raça que as impede de ser reconhecidas como mulheres e que as colocam numa dinâmica de exploração e ela traz a teoria feminista como um caminho para essa libertação (HOOKS, 2020).

A compreensão de que raça, gênero e classe subalternizam<sup>7</sup> ainda mais as mulheres não brancas é de suma importância para pensarmos o feminismo em outros termos. Todavia, não é qualquer feminismo e não são quaisquer termos, como denuncia Lélia, deve ser um feminismo afro – latino – americano, onde a questão racial vem antes das questões de classe e

---

<sup>6</sup> Nas cirandas tivemos uma média de doze mulheres participantes assíduas, mas em alguns encontros tivemos um pouco mais de participantes.

<sup>7</sup> O conceito de subalternidade compreende que os sujeitos subalternizados são aquelas e aqueles silenciados pela opressão colonial, sendo as mulheres as mais duramente subalternizadas (SPIVAKI, 2010) em diálogo com a perspectiva de Lélia Gonzalez.

nesse feminismo ela inclui as mulheres indígenas que compartilham desse contexto com as mulheres negras, além de trazer a multirracialidade e a diversidade cultural da América Latina como potência para as resistências ativas dessas mulheres (GOZALEZ, 2020), “nesse sentido, o feminismo negro possui sua diferença específica em face do ocidental: a solidariedade, fundada numa experiência histórica comum.” (GONZALEZ, 2020, p.93)

Mulheres negras e indígenas são coletivas e dinâmicas e vêm criando estratégias de resistência ativa ao longo da história, são guardiãs da ancestralidade, da espiritualidade, das sementes de seus povos, explicam o mundo através de histórias que são narrativas de suas próprias vidas, mas que também carregam o eco dos conhecimentos ancestrais.

Dessa forma, as cirandas tentaram trazer a compreensão dessas conexões entre gênero, raça e classe, ao mesmo tempo de situá-las no contexto histórico colonial, provocando reflexões a partir das memórias ancestrais, ancorada no pensamento feminista descolonial.

Para o início deste cirandar, foi realizada uma reunião inicial de apresentação e mobilização das mulheres e por conseguinte, quatro Cirandas de Saberes, numa caminhada coletiva de trocas e aprendizados. Para preservar a identidade das participantes cada uma escolheu a flor que lhe representasse para que suas falas fossem citadas no texto. Após a reunião inicial, umas foram convidando as outras e para uma comunicação mais rápida, criamos um grupo no aplicativo WhatsApp intitulado Ciranda de Saberes, já que todas as participantes tinham celular e internet.

A primeira Ciranda de saberes intitulada Eu Mulher, teve como objetivo a reflexão coletiva sobre suas identidades no mundo enquanto mulheres camponesas, como se vêm na comunidade, nos grupos organizativos que participam, na família, trazendo as relações de raça e gênero na sociedade e tudo o que isso implica em suas vidas. A ciranda compôs estratégias de diálogo sobre suas vidas, introduzindo-as nos conceitos de colonialidade, raça, gênero, interseccionalidade e descolonialidade.

A segunda ciranda de saberes nomeada Ancestralidades teve como intuito estimular as mulheres a contarem suas histórias, a história de suas famílias refletindo sobre suas raízes pretas, indígenas, brancas e como isso influenciou as vidas de suas ancestrais, situações de opressão que as ancestrais vivenciaram e de que forma elas conseguiram continuar apesar disso, trazendo a afirmação das suas produções de política coletiva, comunitária e familiar, bem como, a afirmação das suas produções de saberes que reverberam até hoje na constituição da comunidade.

A terceira ciranda chamada Estamos juntas, teve como finalidade proporcionar a reflexão sobre como atuam coletivamente na comunidade,

quais as dificuldades para participar, a importância do coletivo para as mulheres negras e indígenas e que estratégias e aprendizados nossas ancestrais nos deixaram que podem ajudar nesse coletivo.

A quarta e última ciranda chamada Protagonismo e Autonomia, teve a intencionalidade de refletir sobre os significados de autonomia, de empoderamento e que estratégias podemos pensar a partir de todas as outras discussões realizadas nas outras cirandas para a construção da autonomia.

### **3 Potencialidades das Cirandas de Saberes como Proposta Metodológica**

Neste momento do texto trazemos algumas narrativas das mulheres em nossos diálogos realizados durante as cirandas sobre alguns temas discutidos e que refletem um pouco a potência desta metodologia.

Nos diálogos sobre identidade, começamos a discutir a questão da raça. Fomos construindo este conceito a partir das informações partilhadas relacionando suas identificações ou não com imagens apresentadas de mulheres de diversas raças e em contextos sociais diferentes relacionando com as vivências de cada uma. Nestas discussões, elas demonstraram compreender que a raça não se relaciona apenas com a cor da pele, mas também com as nossas ancestralidades e como a raça determina nossas experiências enquanto mulheres. A partir daí, fomos perguntando a cada uma como se identificavam racialmente, algumas falaram sobre estarem identificadas como pardas nas certidões de nascimento, Rosa 1 colocou que: “Eu me identifico como afro-indígena, mas geralmente eu falo que sou parda porque não é nem isso e nem aquilo”<sup>8</sup>. Quando perguntamos a Rosa 1 sobre a identificação racial dela com a imagem da mulher branca, ela respondeu: “A primeira palavra quando a gente comentou a imagem foi que não tem nada a ver com agente, olha a nossa cor e a cor dela”.

Neste momento, houve uma fala bem importante de Flor Dália: “Eu sou de uma cor horrível, eu não gosto de minha cor, eu sou negra e não gosto, eu queria ser da cor dos meus irmãos, que têm a cor mais clara”, mas, ela não soube explicar ao certo porque não gostava da sua cor. Outra fala contundente foi de Flor de Camomila: “Sou negra do cabelo ruim, como minha vó dizia dos beijos grandes e do nariz largo, minha vó falava – Cê finge que é branca, mas tem o pé na senzala”. Flor de Bem Me Quer, afirmou que não sabia ao certo e contou um pouco sua ancestralidade para tentar

<sup>8</sup> Para demarcar as falas das colaboradoras da pesquisa, optamos por utilizar o recurso de marcar estas falas colocando-as em *italico*. Assim, distinguindo-as de citações de autores/as no corpo do texto.

chegar a uma conclusão: “A raça mesmo, a bisavó da minha vó era índia, eu me identifico assim como se fosse uma índia negra mesmo, como diz assim, sou negra, sou da umbanda, eu sou chic”, ela entoou esta frase de maneira muito contundente.

Se identificar como um corpo-lugar de não humanidade em qualquer espaço social, inclusive, naquelas constituidores de lutas pela igualdade social (como o feminismo branco e os movimentos de luta e organização social que trazem raça como particularidade), fazer parte de um grupo subalternizado que passa por inúmeras violências, físicas, simbólicas, emocionais não é fácil e não é simples. É sempre uma experiência dolorida se perceber como uma mulher negra, porque geralmente esta descoberta se dá quando nos encontramos numa situação, muitas vezes, extrema de racismo. Esta negação psíquica pode ser explicada pelo conceito do mito da democracia racial tão bem analisado em suas várias faces por Lélia Gonzalez. No Brasil, até hoje, prevalece no ideário coletivo que o país é uma democracia racial. Lélia nos fala:

O mito da democracia racial enquanto modo de representação/discurso que encobre a trágica realidade vivida pelo negro no Brasil. Na medida em que somos todos iguais perante a lei, que o negro é um “um cidadão igual aos outros” graças à Lei Áurea, nosso país é o grande exemplo da harmonia inter-racial a ser seguido por aqueles em que a discriminação racial é declarada. Com isso, o grupo racial dominante justifica sua indiferença e sua ignorância em relação ao grupo negro. Se o negro não ascendeu socialmente e se não participa com maior efetividade nos processos políticos, sociais, econômicos e culturais, o único culpado é ele próprio. (GONZALEZ, 2020, p.173)

Assim, esse apagamento do povo negro e indígena na constituição do povo brasileiro é uma estratégia que também se apoia na ilusão de que somos um povo miscigenado, onde as culturas negra, indígena e branca se misturaram a tal ponto que não se sabe onde começa uma e termina a outra. Esta política de branqueamento tinha o objetivo de construir um país racialmente branco e culturalmente europeu (Gonzalez, 2020).

Continuando as discussões, fomos caminhando para chegarmos no conceito de colonialidade. Nesses diálogos, Flor de Maracujá traz sua definição de quilombo: “são as comunidades de resistência”. Continuamos a falar sobre o processo colonizador, o pensamento colonial e como ela opera e como a criação da raça inaugurou um novo sistema mundo,

chegamos então ao conceito de descolonialidade, perguntamos a elas o que pensavam sobre essa palavra e Rosa 1 colocou que “descolonização no popular é ser rebelde”, e aí foram risos coletivos.

A maneira como elas colocam suas compreensões e trazem seus exemplos nos fez entender que muitas delas já compreendem o desafio de ser mulher nessa sociedade racista e sexista, o que nos deixou muito tranquilas com o andamento das discussões e sobre a maneira como estávamos conduzindo a ciranda. Destacamos ainda que apesar de pertencerem a grupos religiosos diferentes, que são constantemente colocados como socialmente antagônicos e da intolerância religiosa com relação às religiões de matriz africana em que a raiz também é o racismo, todas as presentes participaram de forma ativa desses momentos com respeito e cumplicidade.

Nas conversas sobre ancestralidade cada participante se apresentou contando a história de sua família até onde a memória permitisse. Além disso, solicitamos que elas contassem também a respeito dos ensinamentos trazidos por nossas ancestrais, a cultura, as rezas, a benzedura, dentre outros e de que forma isso as fortalecia. Flor de Cravo nos contou sobre sua bisavó indígena, “minha bisavó era tapuia, foi pegada no mato, os cachorro pegou ela.”. As falas denunciaram algumas das inúmeras violências que nossas ancestrais indígenas sofreram, pegada no mato, pegada no laço, pegada no dente de cachorro, esses termos são sinônimos de sequestro, estupro, feminicídio que acabam por naturalizar estas violências e até romantiza-las.

Daniel Munduruku (2017) nos faz perceber com que naturalidade as violências coloniais são assimiladas e repassadas e como o pegar no laço, no dente do cachorro se tornou um certo orgulho colonial que ainda se utiliza deste argumento para registrar sua ancestralidade indígena. Aqui no território, esses relatos sempre aparecem na história das famílias e é a partir deles que algumas comunidades vêm retomando suas ancestralidades indígenas e se re-conhecendo e reconectando étnica e culturalmente, principalmente através das mulheres.

Outro relato interessante foi o da família de Flor Açucena, ela nos conta: “Minha bisa materna nasceu numa fazenda, um das primeiras fazendas da Chapada Diamantina que abrigaram os italianos e meu avô que era escravo reprodutor foi nessa fazenda e roubou a véia e levou pro segredo dos negros, a família dela se instalou nessa fazenda que ainda tinha aqueles escravos reprodutor, que era meu bisavô”.

Todas essas biografias revelam a formação campesina desse território, que representa uma realidade local, mas, também reflete a



realidade do campo brasileiro e sua história de formação. Evidenciam também a produção (pelo apagamento e pelas políticas coloniais do esquecer) do sujeito camponês brasileiro que é negro-indígena. A intersecção entre raça e classe também atravessa os povos campesinos, os pobres das cidades e os pobres do campo têm as mesmas raças. Além disso, conseguiram identificar e re-conhecer suas ancestrais, a potência delas que vive em cada uma e de que as múltiplas violências sofridas por suas avós, bisavós estão intimamente ligadas à raça e de que maneira isso ainda as afeta.

Para dialogarmos sobre a importância da atuação coletiva na comunidade, quais as dificuldades para participar estando numa sociedade racista, patriarcal e machista, a importância do coletivo para as mulheres negras e indígenas e que estratégias e aprendizados nossas ancestrais nos deixaram que podem ajudar nesse coletivo, assistimos a alguns vídeos sobre o protagonismo feminino enquanto presidentes de associações e cooperativas.

Flor de camomila destacou “a boa vontade e o interesse delas de aprender para substituir uma à outra na associação” e Flor de Maracujá completa: Não havia interesse próprio delas, havia o interesse comunitário.” Conversamos também sobre o conceito de articulação e a independência feminina, sobre esse tema, Botão de Rosa comentou: “eu me considero uma mulher independente, no emocional, na raça, na luta, eu não dependo de ninguém pra continuar vivendo, a não ser Jesus e a minha própria força”. Em seguida, continuamos o debate sobre a interseccionalidade das opressões que recaem sobre as mulheres negras. A partir destes diálogos, ficou evidente que enquanto mulheres negras, indígenas, possuem a coletividade como uma das mais fortes estratégias de resistência ativa e vêm tentando se articular em organizações na comunidade, porém, enfrentam ainda os desafios do associativismo e do machismo enquanto estrutura social.

A potência destas falas e dos aprendizados coletivos nos conduz a afirmar que as cirandas de saberes é uma proposta teórico-metodológica potente, insurgente, descolonizadora e que pode servir de referência para o trabalho na Educação, na Educação do Campo e, principalmente, com mulheres negras e campesinas.

## **Considerações Finais**

A trama metodológica que manufaturamos enlaçando pesquisa ação, autobiografia e entrevistas narrativas, aliançadas à pedagogia engajada no espaço de aprendizagem coletiva das cirandas de saberes, é uma

potente contribuição teórico-metodológica para a Educação do Campo, pois, tem uma intencionalidade política e pedagógica específica, traz novas possibilidades teóricas e metodológicas nas práticas da Educação do Campo, reafirma sua proposta contra hegemônica e coloca a perspectiva descolonial dentro destas discussões, alargando a concepção de formação do campo brasileiro e de seus sujeitos atravessados pela colonialidade. Arriscamos em afirmar que as cirandas compuseram um cardápio de aprendizagens muito interessante que poderá ser trabalhado nas escolas do campo e em outros espaços organizativos.

Ademais, orienta um processo formativo para as mulheres camponesas, trazendo-as como protagonistas, valorizando suas conquistas e desafios superados através de suas insurgências diárias, como caminhos possíveis para a descolonialidade de gênero.

Assim, a Educação do Campo não existe sem pensar as mulheres do campo, sem a afirmação de suas existências, suas organizações políticas, suas ancestralidades, seus saberes ancestrais e cotidianos forjados nas suas práticas infrapolíticas.

As dimensões de raça, gênero e ancestralidade as fortalecem no sentido de pertencimento coletivo aos seus territórios, da continuidade de sua comunidade, através da cultura, dos ensinamentos antepassados e novos, de sua espiritualidade que as permite perceber e reafirmar outras maneiras de viver e conviver.

Para pensar a Educação e principalmente a Educação do Campo, é de extrema importância considerar suas vozes, para pesquisas e para a produção de produtos, afinal, o campesinato se reproduz através da força coletiva e organizativa das mulheres camponesas. Importante também ressaltar que nas pesquisas a serem desenvolvidas, elas sejam as protagonistas na construção de suas histórias, que elas mesmas as contem, porque não existe resistência no campo, não existe luta contra hegemônica, sem as mulheres. Ao final desta pesquisa para nós enquanto mulheres, intelectuais deste tempo, nosso sentimento maior é que fomos aprender a ler, para ensinar nossas camaradas e com elas aprender.

## Referências

- ABRAHÃO, M. H. M. B. Memória, narrativas e pesquisa autobiográfica. *Revista História da Educação*, v. 7, n. 14, p. 79-95, 2012. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/asphe/article/view/30223>
- AKOTIRENE, Karla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Polém, 2019.
- BRANDÃO, C. B. *Pesquisa participante*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- CALDART, R. (org.) *Dicionário da educação do campo*. Rio de Janeiro, São Paulo: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio: Expressão Popular, 2012.

- COUTINHO, M. L. R. A narrativa oral, a análise de discurso e os estudos de gênero. Estudos de psicologia, 2006, 11(1), 65-69.
- CURIEL, O. Construindo metodologias feministas a partir do feminismo decolonial. In: HOLLANDA, H. B. Pensamento feminista Hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 121-138.
- GONZALEZ, L. Por um feminismo afro-latino-americano. In: HOLLANDA, H. B. Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 38-51.
- GONZALEZ, L. A questão negra no Brasil. In: Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos. Rio Janeiro: Zahar, 2020.
- GONZALEZ, L. A Mulher Negra. In: Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos. Rio Janeiro: Zahar, 2020.
- HARDING, S. “Existe um método feminista? In: ELI, B. (org.), Debates em torno a uma “metodologia feminista”, México, D.F.: UNAM, p.09-34,1998.
- HOOKS, B. Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- HOOKS, B. E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.
- LUGONES, M. Colonialidade e Gênero. In: HOLLANDA, H. B. (Org). Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p.58-94.
- MORRISON, T. O Sítio da memória in A fonte da autoestima. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. P. 305-117.
- MUNDURUKU, D. Minha avó foi pega a laço, 2017. Disponível em: <https://danielmunduruku.blogspot.com/2017/11/minha-vo-foi-pega-laco.html?spref=tw>
- MUYLAERT, C. J.; JUNIOR, V. S.; GALLO, P. R.; NETO, M. L. R.; REIS, A. O. A. Entrevistas narrativas: um importante recurso em pesquisa qualitativa. Revista da escola de Enfermagem da USP: Universidade de São Paulo, nº48, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/reeusp/a/NyXVhmXbg96xZNPWt9vQYct/?lang=pt&format=html#>
- QUIJANO, A. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e américa latina”. LANDER, E. (org). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO, Buenos Aires, Argentina. 2005.
- REIS, M. L. “A universidade não é um espaço feito para gente, mas a gente está ocupando”: Mulheres camponesas na licenciatura em educação do campo da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia-UFRB. Orientadora Lina, M. B. A. 2022. 228f. il. Tese (Doutorado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/36613>
- SEI. Superintendência de estudos econômicos e sociais da Bahia. Indicadores territoriais. 2019. Disponível em: [https://www.sei.ba.gov.br/images/informacoes\\_por/territorio/indicadores/pdf/chapadadiamantina.pdf](https://www.sei.ba.gov.br/images/informacoes_por/territorio/indicadores/pdf/chapadadiamantina.pdf)
- SPIVAK, G. C. Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.
- THIOLLENT, M. Metodologia da pesquisa-ação. São Paulo: Cortez, 2011.

Submetido em abril de 2024  
Aceito em maio de 2024  
Publicado em agosto de 2024

