



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO – UFMA
AGÊNCIA DE INOVAÇÃO, EMPREENDEDORISMO, PESQUISA, PÓS-
GRADUAÇÃO E INTERNACIONALIZAÇÃO – AGEUFMA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – CCSO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO – PPGE

TERCILIA MÁRIA DA CRUZ SILVA

SABERES DOS COCAIS MARANHENSES: dialogicidade com mulheres
Quilombolas Quebradeiras de coco babaçu de Laranjeiras

São Luís/MA

2023

TERCILIA MÁRIA DA CRUZ SILVA

SABERES DOS COCAIS MARANHENSES: dialogicidade com mulheres
Quilombolas Quebradeiras de coco babaçu de Laranjeiras

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) como requisito para obtenção do título de Mestra em Educação.

Linha de Pesquisa: Diversidade, Cultura e Inclusão Social.

Projeto de Pesquisa: Professoras Afrodescendentes no Magistério Superior – Vozes Epistêmicas

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Raimunda Nonata da Silva Machado

São Luís /MA

2023

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a)
autor(a).

Silva, Tercilia Mária da Cruz.

SABERES DOS COCAIS MARANHENSES: dialogicidade com
mulheres Quilombolas Quebradeiras de coco babaçu de
Laranjeiras / Tercilia Mária da Cruz Silva. - 2023.
152 f.

Orientador(a): Raimunda Nonata da Silva Machado.
Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em
Educação/ccso, Universidade Federal do Maranhão, São
Luís-MA, 2023.

1. Alfabetização Dialógica. 2. Dialogicidade. 3.
Mulheres quilombolas. 4. Quebradeiras de coco babaçu. 5.
Saberes locais. I. Machado, Raimunda Nonata da Silva. II.
Título.

Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

TERCILIA MÁRIA DA CRUZ SILVA

SABERES DOS COCAIS MARANHENSES: dialogicidade e mulheres Quilombolas
Quebradeiras de coco babaçu

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Educação (PPGE), Centro de Ciências Sociais (CCSO), da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) como requisito para obtenção do título de Mestra em Educação.

BANCA EXAMINADORA

Raimunda Nonata da Silva Machado (Orientadora)
Doutora em Educação
Universidade Federal do Maranhão (UFMA) – PPGE

Kelly Almeida de Oliveira (Examinadora Externa)
Doutora em Educação em Ciências e Matemática
Universidade Federal do Maranhão (UFMA/Campus Codó)

Edinólia Lima Portela (Examinadora Interna)
Doutora em Educação
Universidade Federal do Maranhão (UFMA/PPGE)

Jascira da Silva Lima (Examinadora Suplente)
Doutora em Ciências Sociais
Universidade Federal do Maranhão (UFMA/Campus Codó)

Diana Almeida de Oliveira (Examinadora Notório Saber)
Líder Comunitária
Comunidade Quilombola de Laranjeiras

Data da defesa: 13/04/2023

Local: Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) – UFMA, São Luís, MA.

Dedicamos este trabalho às mulheres de Laranjeiras, com profundo admiração pela perseverança, resistência e (re)existência na preservação de seus afrossaberes.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente ao meu pai celestial, pelas bênçãos e amor incondicional, por ter me conduzido a esse caminho e ter me concedido a graça de vencer os obstáculos em todos os momentos.

A minha família, minha raiz e minha força. Em especial aquela que me cuidou e que me dá o suporte para continuar, minha mãe Lídia Silva. A meu irmão Josias, quem convive e testemunha todo esse processo de perto, a minhas irmãs Caiury, Rychelle, Hillana, gratidão pela torcida e apoio em todos os momentos e pela paciência em aguentar meus dias difíceis, entender minhas ausências e me incentivar seguir este caminho.

A Comunidade quilombola de Laranjeiras (CQL), pela receptividade e acolhimento de sempre, pela generosidade com que tem me recebido nas suas casas e as mulheres fortes e sábias que fizeram parte da construção dessa pesquisa, e em especial a Diana Almeida e sua família que nos acolheu em seu lar e deu todo o suporte durante a pesquisa de campo, as co-pesquisadoras Izidória, Tereza, Maria, Antônia, Lizaura e Neguinha, pela disposição de trilhar esse caminho na construção dessa pesquisa, pela confiança, paciência e ensinamentos e pela afetividade com que conduzimos nossa roda dialógica.

Gratidão e admiração a minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Raimunda Machado, por ter aceitado este desafio comigo, por toda generosidade, paciência, incentivo, confiança e amorosidade. Todo meu reconhecimento por todos os encaminhamentos da pesquisa, orientação e processos de escrita.

As companheiras de estudo Soraia Lima e Walquíria Pereira, que caminharam comigo de mãos dadas durante esse processo, incentivando e vibrando

em cada passo dado, gratidão pela força e inspirações para seguir nesse caminho da pesquisa de forma mais leve e amorosa.

A Prof.^a Dr.^a Kelly Almeida, quem me apontou o caminho do mestrado, vibrou comigo durante a seleção, e que segue me fortalecendo nesse momento da pesquisa. Minha profunda admiração e gratidão por toda inspiração.

Gratidão ao Grupo MAFROEduc Olùkó, nosso quilombo acadêmico, onde tive a oportunidade de aprender e partilhar estudos afrocentrados, questionando e construindo saberes problematizadores sobre as mulheres, diversidade, as questões étnico-raciais. É o lugar onde me sinto acolhida e abraçada.

Gratidão ao grupo de estudos e pesquisa GEMGe pelo acolhimento e por me proporcionar o aprofundamento nos estudos sobre gênero e feminismo.

Ao Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGE da Universidade Federal de Maranhão - UFMA, a todas as professoras e professores e membros da secretaria, pois foram fundamentais para o elaborar desta dissertação.

A professora Prof.^a Dr.^a Edinólia Lima Portela, Prof.^a Dr.^a Jascira da Silva Lima e Prof.^a Dr.^a Kelly Almeida de Oliveira, integrantes da banca, minha profunda gratidão pelas contribuições tão valiosas.

Agradeço ainda as amigas e amigos a quem compartilho dessa fase da minha vida e que me dão total apoio e incentivo, em especial a minha irmã do coração, Lucelia Brandão, que celebra e vibra comigo em todos os momentos, que me dá ombro nos momentos de exaustão e que segue me fortalecendo com suas palavras, por toda paciência e cuidado que tem comigo, minha gratidão.

Enfim, a todos/as que direta ou indiretamente colaboraram com este estudo. A vocês meu carinho e meu apreço. GRATIDÃO SEMPRE!

Teu machado
abre as entranhas do babaçu
e conhece bem as curvas
de tuas pernas, que tantas vezes
se fizeram passagem de vida.

Teu braço
já sem a força de antes,
empunha o velho macete certo,
aos golpes abre o coco ao meio
e em mil pedaços teus sonhos.

Lílian Diniz¹

¹ Poetisa maranhense, nascida no povoado de Creoli do Bina, município de Tuntum/MA.

RESUMO

Este estudo problematiza possibilidades de construção de diálogo com os saberes do cotidiano de mulheres Quilombolas Quebradeiras de coco babaçu, visando práticas de alfabetização dialógica. Analisa o conceito freiriano de dialogicidade, a partir dos saberes do cotidiano de mulheres Quilombolas Quebradeiras de coco babaçu, visando à elaboração de práticas educativas de alfabetização dialógica. O *locus* da pesquisa é a comunidade quilombola de Laranjeiras (CQL), localizada na zona rural do município de Aldeias Altas – Maranhão. Possui uma abordagem suleada com princípio de equidade que problematiza a construção e instituição de um saber hegemônico, de postura epistêmica, que desqualifica as muitas outras formas de saber. Tem sustentação em bases teóricas e metodológicas contra hegemônica, por meio do aprofundamento do conceito de dialogicidade (FREIRE, 1979, 1989, 1996, 2011, 2015, 2019) na composição dos saberes das mulheres Quebradeiras de coco babaçu. Visa conhecer esses saberes, compreender modos de fabricação de sua dialogicidade e identificar as suas possibilidades de uso em práticas educativas de alfabetização dialógica. Utiliza a dialogicidade de Paulo Freire (1989; 2011), complementada pelos estudos de Mikhail Bakhtin (2006) e os saberes locais de Paulino Castiano (2016), ambos articulados às contribuições de perspectivas decoloniais (GROSFOGUEL, 2010, 2016; GONZALEZ, 2011; QUIJANO, 2005) e afrocentradas (ASANTE, 2009; 2016; MAZAMA, 2009; Oyěwùmí, 2021). As bases metodológicas buscam inspiração em elementos da etnografia interpretativa de Geertz (2008) e nas recomendações criativas e artísticas da Sociopoética desenvolvida por Jacques Gauthier (2004; 2012; 2015). Constata saberes de mulheres Quebradeiras de coco babaçu, em ação dialógica, provoca discussões em torno da legitimidade do uso dos afrossaberes e confetos nas práticas educativas de alfabetização dialógica e aponta o potencial da dialogicidade como delineadora desse processo construído com os valores civilizatórios africanos, presentes na comunidade quilombola de Laranjeiras e que deram origem aos temas geradores; afrossaberes e confetos das mulheres de comunidade.

Palavras-Chave: Saberes locais. Quebradeiras de coco babaçu. Mulheres quilombolas. Dialogicidade. Alfabetização Dialógica.

ABSTRACT

This study problematizes the possibilities of conceiving dialogue with the daily knowledge of women Quilombolas Quebradeiras de coco babaçu, aiming at practices of dialogic literacy. It analyzes the Freirian concept of dialogicity, based on two pieces of knowledge from the daily lives of women Quilombolas Quebradeiras de coco babaçu, aiming at the elaboration of educational practices of dialogic literacy. The locus of the investigation is the quilombola community of Laranjeiras (CQL), located in the rural area of the municipality of Aldeias Altas – Maranhão. It has a *suleada* approach with a principle of equity that problematizes the formulation and institution of a hegemonic knowledge, with an epistemic stance, that disqualifies many other types of knowledge. It is supported by theoretical and methodological bases against hegemonic, by means of the deepening of the concept of dialogicity (FREIRE, 1979, 1989, 1996, 2011, 2015, 2019) in the composition of the knowledge of the women Quebradeiras de coco babaçu. It aims to acquire this knowledge, understand ways of creation its dialogicity and identify its possibilities of use in educational practices of dialogic literacy. It uses the dialogicities of Paulo Freire (1989; 2011), complemented by the studies of Mikhail Bakhtin (2006) and the local knowledge of Paulino Castiano (2016), both articulated as contributions to colonial perspectives (GROSFOGUEL, 2010, 2016; GONZALEZ, 2011; QUIJANO, 2005) and Afro-centered (ASANTE, 2009; 2016; MAZAMA, 2009; Oyèwùmí, 2021). The methodological bases seek inspiration in elements of Geertz's interpretive ethnography (2008) and in the creative and artistic recommendations of Sociopoetics developed by Jacques Gauthier (2004; 2012; 2015). It confirms the knowledge of women Quebradeiras de coco babaçu, in a dialogic context, provokes discussions around the legitimacy of the use of African knowledge and knowledge in the educational practices of dialogic literacy and supports the potential of dialogicity as a delineator of the process founded with the African civilizational values, present in Quilombola community of Laranjeiras and that derived origins from the generating themes; afro-knowledge e confetos of the community women.

Keywords: Local knowledge. Babaçu coconut quebradeiras. Quilombola women. Dialogicidade. Dialogical Literacy.

FIGURAS

Figura 1	- Mapa de localização da Região dos Cocais, Maranhão, Brasil.....	27
Figura 2	- Localização Geográfica do município de Aldeias Altas-MA.	29
Figura 3	- Mapa Cartográfico da Comunidade Laranjeiras.	30
Figura 4	- Imagem aérea da Comunidade Laranjeiras.	31
Figura 5	- Memorial Gonçalves Dias – Morro da Laranjeira.	32
Figura 6	- Casa da Líder da Comunidade (Diana Almeida).	62
Figura 7	- Processo de produção de carvão.....	66
Figura 8	- Processo de descoberta da caeira.	67
Figura 9	- Produções da co-pesquisadora Izidória.	73
Figura 10	- Oficina Dialógica Afrocentrada em Laranjeiras - ODALa.	78
Figura 11	- Temas Geradores – Afrossaberes – Confetos.	89
Figura 12	- Círculo Concêntrico da CQL.	90

QUADROS

Quadro 1	- Co-pesquisadoras da pesquisa.....	41
Quadro 2	- Processo dialógico na CQL.....	56

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CEP - Comitê de Ética em Pesquisa

CONEP - Comissão Nacional de Ética em Pesquisa

Conaq - Comunidades Negras Rurais Quilombolas

COVID-19 – Corona Virus Disease 2019

CCSO – Centro de Ciências Sociais

CQL – Comunidade Quilombola de Laranjeiras

EJAI - Educação de Jovens, Adultos e Idosos

FAPEMA - Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão

FCP - Fundação Cultural Palmares

FND-Afro - Feminismo Negro Decolonial e Afrocentrado

GEPHEM - Grupo de Estudos e Pesquisa sobre a História e Educação de Mulheres

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IDEB - Índice de Desenvolvimento da Educação Básica

MA – Maranhão

MafoEduc Olùkó - Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Educação Afrocentrada

MIQCB - Movimento Interestadual das Quebradeiras de coco Babaçu

ODALa – Oficinas Dialógicas Afrocentradas em Laranjeiras

PPGE - Programa de Pós-Graduação em Educação

SUMÁRIO

1 PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES: OS SENTIDOS E O PERCURSO DA PESQUISA	14
2 DOS COCAIS MARANHENSES: LARANJEIRAS “A TERRA DAS PALMEIRAS”	26
4 CAMINHOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA – como chegar na dialogicidade de Laranjeiras?	34
4.1 Aspectos Éticos da Pesquisa	37
4.2 Desafios e incertezas nas trilhas da pesquisa de campo	43
4.3 A produção de materiais/narrativas nas trilhas da dialogicidade	47
5 A EXPERIÊNCIA DO VIVER NA E COM A COMUNIDADE QUILOMBOLA DE LARANJEIRAS	57
5.1 Com os pés na comunidade de Laranjeiras: o que tecemos coletivamente?	62
5.2 Dialogicidade e Afrossaberes na Oficina Dialógica Afrocentrada em Laranjeiras (ODALa)	76
3 INQUIETAÇÕES EPISTÊMICAS: pluriversalidade, saberes locais, dialogicidade no cotidiano das mulheres de Laranjeiras	93
3.1 Modernidade, Colonialidade e Decolonialidade	102
3.2 Saberes Locais e Dialogicidade – outras epistemologias possíveis	108
3.3 Mulheres Quilombolas Quebradeiras de coco babaçu	115
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
REFERÊNCIAS	127
APÊNDICES	136
ANEXOS	148

1 PRIMEIRAS APROXIMAÇÕES: OS SENTIDOS E O PERCURSO DA PESQUISA

*Ninguém caminha sem
aprender a caminhar, sem
aprender a fazer o caminho caminhando.*

(Paulo Freire)

O início dessa caminhada é o ano de 2018. Meu primeiro contato com o tema escolhido foi durante a graduação de Licenciatura em Pedagogia, na Universidade Federal do Maranhão - UFMA, (Campus VII – Codó), quando participei como monitora/alfabetizadora no Projeto de Extensão “EJAI Mulher: a ressignificação dos saberes femininos”, coordenado pela Prof.^a Dr.^a Kelly Almeida de Oliveira, e financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão – FAPEMA.

O projeto foi uma ação extensionista da UFMA Campus Codó, tendo como público-alvo mulheres afrodescendentes da zona rural do município de Aldeias Altas - MA, objetivando o desenvolvimento de práticas de alfabetização e letramento, de modo a valorizar a cultura popular como fonte do saber, além de contribuir para a capacitação das discentes monitoras do projeto. Para o desenvolvimento das atividades, nos apropriamos do referencial metodológico do educador Paulo Freire (OLIVEIRA, 2017).

Diante de tal proposta, estava perante um grande desafio, pois até então não havia tido contato com a modalidade de Educação de Jovens, Adultos e Idosos (EJAI). Não conhecia o município de Aldeias Altas, tampouco conhecia o lugar específico onde seria desenvolvido o projeto. Construimos nosso caminho, e entre idas e vindas ao município de Aldeias Altas, conhecemos a Comunidade Quilombola de Laranjeiras (CQL), que está localizada a 44 km a noroeste do município de Aldeias Altas e a 64 km ao leste de Codó (percorrendo uma estrada vicinal), situando-se na Região dos Cocais maranhenses. Essa área recebe este nome por concentrar uma grande quantidade de babaçuais, na transição entre a Amazônia, o Cerrado e a Caatinga (OLIVEIRA, 2019, p. 02).

O nome da comunidade é ambíguo. Recentemente constatamos que o mesmo é apresentado em diferentes meios e de formas diferentes, que embora seja identificada até agora como Laranjeiras, no plural, também pode ser identificada como Laranjeira, no singular. O nome da comunidade, tal como nos foi apresentada

pela Secretária de Educação do Município de Aldeias Altas (SEMED) é escrito no plural, sendo Laranjeiras, no entanto, em algumas buscas sobre as questões de titulação da comunidade encontramos a mesma identificada como Boa vista - Laranjeira, no singular. Acontece que, dentro da comunidade, existe o antigo sítio Boa Vista que fica no morro de Laranjeira, que é exatamente o local que hoje existe o memorial de Gonçalves Dias.

Dada essas inquietações sobre o nome da comunidade, fizemos algumas buscas em que é identificada como Laranjeiras, inclusive no site do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2010), onde constam os mapas das áreas rurais dos municípios. Buscamos no registro da conta de energia da casa de uma das participantes da pesquisa, sendo que ela consta como Laranjeira/Laranjeiras.

Com essas informações, neste trabalho iremos continuar nos referindo a Laranjeiras no plural, não descartando a possibilidade de que também possa ser identificada como Laranjeira, mas porque o termo no plural simboliza a manifestação da multiplicidade e da diversidade, nesse sentido, com primazia na condição existencial de mulheres guardiãs de saberes, que nos ampliam olhares e perspectivas sobre diversidade que nos remete ao “pluriverso” (RAMOSE, 2011) da comunidade Laranjeiras.

Segundo os/as moradores/as, a comunidade abriga aproximadamente 43 famílias, e conta com uma escola do Projeto “Escola Digna” do Governo do Estado do Maranhão, Escola Digna Antônio Gonçalves Dias, inaugurada em junho de 2017, entregue pelo então Governador Flávio Dino. A escola oferta o ensino fundamental, do 1º ao 5º ano no formato de classe multisseriada, onde os/as estudantes de diferentes níveis ocupam a mesma sala, mas são instruídos/as pelo/a mesmo professor/a.

A escola tem recebido alguns programas e projetos voltados para a alfabetização de jovens e adultos, dentre os quais, o Projeto de extensão “EJAÍ Mulher: a ressignificação dos saberes femininos”, que se justifica devido ao

Índice de Desenvolvimento da Educação Básica - IDEB da rede pública até a 4º série do município de Aldeias Altas é de, apenas 2,9, segundo a Plataforma de Indicadores do Governo Federal/Ensino Básico – IDEB, realizada em 2011 [...] com o propósito de reverter ou minimizar as consequências dos índices alarmantes divulgados pelo Ministério da Educação é que propomos uma ação extensionista voltada para as mulheres afrodescendentes, comumente invisibilizadas pelas políticas

educacionais vigentes. Pretendemos, assim, incluir aquelas que ainda não foram contempladas pelas iniciativas existentes ou pelas atuais políticas educacionais (OLIVEIRA, 2017, p. 07).

Durante um ano de convivência com essas mulheres, foi possível perceber que seus conhecimentos, advindos da atividade com a quebra do coco, muito tiveram a contribuir com as práticas em sala de aula. De acordo com Oliveira (2019, p. 02), as Quebradeiras de coco de Laranjeiras “possuem saberes e fazeres próprios relativos à subsistência de suas famílias, mediante uma cosmovisão acerca do lugar onde vivem, associada à ancestralidade e à oralidade”.

Historicamente, e de forma especial, o extrativismo do babaçu é uma atividade praticada majoritariamente por mulheres, que carregam consigo a identidade de “Quebradeiras de coco babaçu”, identidade esta que foi socialmente construída em meio à experiência que viviam e não pensada e instituída por elas (BARBOSA, 2014).

Em termos de localização, nosso estado, o Maranhão, é um dos estados que concentra uma das maiores áreas de babaçuais no Brasil, sendo aproximadamente 10,3 milhões de hectares, de 19 milhões de hectares que tem em todo o país (BARBOSA, 2014). O extrativismo do babaçu, somado a outras atividades realizadas em áreas rurais, são atividades recorrentes.

Outro ponto característico do campo de pesquisa é o fato de se tratar de uma comunidade quilombola. No Brasil temos um número acentuado de comunidades quilombolas, o que se torna contraditório quando percebemos que essa tem sido a identidade mais excluída do nosso país. O Brasil, sendo um país que se sustentou durante muito tempo à custa da escravização de mentes e corpos, subordinação e repressão, e que foi o último a abolir tal ato criminoso, ofusca o papel da população negra/afrodescendente na construção do país, e isso talvez seja um dos fatores de exclusão e discriminação até os dias de hoje.

As comunidades quilombolas são símbolos de resistência ao modo de opressão a que eram submetidos os/as negros/as escravizados/as. Palmares foi um grande exemplo dessa luta. Para Maia (2012), os quilombos se constituem como um movimento de subversão da ordem e uma forma de organização de uma sociedade livre formada por homens e mulheres que se recusaram a viver o então regime de escravidão. A importância em destacar esse conceito está em romper com a ideia de

quilombo como lugar de escravos fugitivos, disseminada pela historiografia brasileira.

Diante dessas questões, ressaltamos como as vivências das mulheres quilombolas importam. Suas práticas, seus fazeres, seus saberes, trabalho, lutas, dores e resistências. A valorização dos saberes das mulheres quilombolas abre espaço para estudos epistêmicos, para a legitimação e elaboração de práticas educativas a partir da dialogicidade.

A experiência na comunidade nos deu subsídios para nossas práticas educativas dentro do projeto de extensão EJAI Mulher (2018), representando um rico aprendizado no campo da educação e investigação científica, em diálogo com saberes locais (CASTIANO, 2013), despertando inquietações para continuar a pesquisar na/com a comunidade. Desse modo, compreendemos que a experiência primeira foi o que nos afetou.

Encontramos ressonância em Paulo Freire (1921-1997), educador, escritor e filósofo que teve/tem grande influência no campo educacional e também político, não somente no Brasil, mas em outros países onde teve a oportunidade de colocar em funcionamento o seu método de ensino. Defensor de uma educação libertadora, que passe pela leitura do mundo e sua transformação por meio da conscientização.

Em sua obra “Pedagogia do Oprimido”, especialmente, aborda a dialogicidade a partir de uma perspectiva de educação libertadora, crítica e problematizadora. O autor considera o diálogo como fenômeno humano que tem como elemento a palavra, mas não qualquer palavra, mas a palavra autêntica, aquela que produz e reproduz significado concreto, ou seja, ação-reflexão.

Temos Freire como nosso mentor e guia nesse processo, que nos fez ver para além do que nossos olhos alcançavam, compreendendo o quefazer político e social que reverbera nossas ações e nos faz perceber as possibilidades à frente. De tudo que foi vivenciado até o momento, estar de frente com outra realidade, nos fez compreender o papel da educação como prática de liberdade e meu papel enquanto educadora-pesquisadora.

O processo de leitura e escrita que tivemos a partir do projeto EJAI Mulher nos possibilitou o rompimento de um paradigma e a abertura de possibilidades e visibilidade feminina quilombola por meio dos saberes, das experiências e vivências

que foram de tamanha grandeza para os envolvidos no processo, tanto em cunho acadêmico-científico quanto a experiência pessoal.

Pensar a educação em uma perspectiva do cotidiano das Quebradeiras de coco babaçu que carregam o símbolo da resistência quilombola é refletir o papel de participantes ativas que essas mulheres possuem na “práxis” educativa (FREIRE, 2019), ou seja, no agir e refletir sobre o mundo, criando espaços participativos, dialógicos, para a partilha de conhecimento, tendo em vista os sujeitos que fazem parte do processo, respeitando seus limites e possibilidades, levando em consideração os processos históricos e sociais que permeiam o campo da identidade e da diferença cultural. Nesse sentido, entendemos que uma educação que tem como princípio a prática de liberdade, contrapõe à educação que só trabalha para reforçar a dominação (HOOKS, 2017).

Com a experiência no projeto de extensão EJA Mulher, construo narrativa própria como alfabetizadora. Com uma turma de alfabetização, de aproximadamente 12 (doze) mulheres, foi possível construir experiências e processos de alfabetização a partir da metodologia dos temas geradores de Paulo Freire, especialmente a partir dos estudos da sua obra “Conscientização: teoria e prática da libertação” (FREIRE, 1979), construímos significados para nossas práticas educativas e resignificamos nossos saberes com as mulheres de Laranjeiras, sobretudo nossos saberes referentes a práticas educativas.

Neste momento, nos deslocamos do sistema formal de ensino e adentramos um outro pluriverso, marcado pelo lugar social e geográfico. Lembremo-nos dos ensinamentos de Freire (2020), de que a prática educativa é também uma prática formadora, que nos remete a lugares de aprendizagem e dialogicidade. O autor destaca que o próprio ato de ensinar se dá a partir da ideia de aprender. Aprender precede o ato de ensinar. As experiências caracterizavam atos de ensinar e aprender, em função dessas experiências e desses processos dialógicos são pensados caminhos e métodos de ensino, os quais regem a nossa pesquisa.

Dentre os temas trabalhados tivemos: “a quebra do coco”, “farinhada”, “balançar o bode”, “matança do boi”, entre outros que me levaram a compreender o cotidiano e história das mulheres e da comunidade e como este cotidiano se constituía como contextos culturais de aprendizagem. Ocorria naquele momento um diálogo. Os saberes e os fazeres das mulheres quilombolas traziam elementos

significativos para as nossas aulas. A cada tema trabalhado, um significado histórico e social.

Desse modo e partindo dessas experiências, nesse momento inicial, mergulhei no universo das mulheres quilombolas a partir de uma abordagem educacional, destacando os saberes oriundos de suas experiências com a alfabetização (SILVA; MACHADO, 2022) buscando a compreensão de como a dialogicidade permeia os saberes dentro da comunidade, a luz de perspectivas teóricas afrocentradas e decoloniais.

Para além das atividades no campo, tivemos o itinerário da pesquisa científica. Com os estudos e planejamentos desenvolvidos no Grupo de Estudos e Pesquisa sobre a História e Educação de Mulheres – GEPHEM, coordenado por Prof.^a Dr.^a Kelly Almeida de Oliveira, que oportunizou o aprofundamento nos estudos sobre a Educação de Jovens, Adultos e Idosos (EJAI) e a Educação Popular de Paulo Freire, além de outras temáticas que surgiam a partir das nossas atividades no campo.

Dessas experiências, temos o Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), intitulado “Mulheres quilombolas na EJAI: trajetórias, vivências e processos”, orientado pela Prof.^a Dr.^a Kelly Almeida, onde damos destaque às práticas educativas, as experiências vivenciadas com as mulheres e os resultados do então projeto (EJAI Mulher).

Desde então, tenho me empenhado em conhecer o cotidiano das mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu de Laranjeiras, dando particular atenção aos seus saberes como condutor de práticas dialógicas. É evidente que minha inserção no projeto de extensão EJAI Mulher contribuiu sobremaneira para o desenvolvimento do interesse em estudar essa temática. A experiência com essas mulheres, no período de convivência no qual houve a oportunidade de perceber e compreender os “saberes locais” (CASTIANO, 2013), que são aqueles saberes localizados nas comunidades tradicionais que regem esses territórios e que são contrários ao conhecimento eurocentrado.

Várias questões me inquietavam, entre elas, sobre o lugar que essas mulheres ocupam em relação à cultura brasileira e como seus saberes poderiam contribuir nesse processo de ruptura com a exclusividade de um saber hegemônico

que compõe o currículo monocultural. O vivido deu subsídios para a busca de novas compreensões, que por hora se tornavam mais complexas.

Compreendemos o território de Laranjeiras como um lugar de produção de saberes compartilhados de geração em geração e mantidos por seus/suas moradores/as. Desse modo, o resgate de uma discussão sobre esse espaço a partir de um olhar afrocêntrico, requer considerarmos os elementos que constituem esse território (SILVA; MACHADO, 2022), sistematicamente a partir de um referencial metodológico que atenda às expectativas e necessidades desse estudo.

Passo a compreender que as questões sobre raça, gênero e classe social se entrecruzavam, gerando diferentes formas de opressão (RIBEIRO, 2019), por isso deveria buscar uma teorização que desse conta de questões ligadas à comunidade e as mulheres que faziam parte daquele contexto. Precisaria articular caminhos específicos para refletir a realidade das mulheres de Laranjeiras. Desse modo, um dos elementos que deveria ser levado em questão naquele momento era a comunidade enquanto lugar de resistência, sobretudo, resistência feminina.

Do concreto, a comunidade Laranjeiras que é cercada por babaçuais, além de se tratar de um local histórico, local de nascimento do poeta Gonçalves Dias (1823-1864), passo a compreender os saberes das mulheres Quebradeiras de coco sob outro viés. Assim iniciava meus estudos sobre decolonialidade, a partir da curiosidade brotada pela minha orientadora na graduação e coordenadora do projeto, em uma de nossas andanças para Laranjeiras. Assim nasce esse estudo, que tem como princípio a dialogicidade entre os saberes das mulheres quilombolas em uma perspectiva decolonial e afrocentrada.

Decorre então a minha primeira tentativa de ingressar no mestrado, no Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGE, na Universidade Federal do Maranhão – UFMA, que se dá logo após a formatura no curso de Pedagogia, no ano de 2019. Não posso deixar de mencionar o grande apoio e incentivo que tive por parte do corpo docente da UFMA Codó e da minha até então orientadora Prof.^a Dr.^a Kelly Almeida, que sempre me instigou a ter a curiosidade de buscar conhecer mais e ampliar a pesquisa que não podia se limitar a monografia.

Nesse sentido, compreendo que meu entrelaçamento acadêmico se dá, sobretudo, a partir de outras mulheres. Os trilhos da minha vida são percorridos de mãos dadas com várias mulheres, e eu sempre fui admiradora do ser mulher nessa

sociedade machista e patriarcal. Sou a quarta filha de uma mãe solteira, que criou quatro mulheres e um rapaz, com a ajuda de outra mulher forte, minha bisavó Tercilia Machado (*in memoriam*), que hoje não está mais entre nós, mas que nos dá a força da continuidade do nosso caminho.

Com êxito na seleção, tenho a aprovação no Mestrado em Educação da UFMA, na linha de pesquisa Diversidade, Cultura e Inclusão Social. Um grande passo para a continuidade dos estudos em/com a comunidade Laranjeiras, onde agora parte de quatro questionamentos que sintetizam o que buscamos aprofundar na pesquisa outrora realizada, oriunda do Projeto EJA! Mulher. Toda essa experiência acadêmica nos instigou os seguintes questionamentos:

- I. Quais são os saberes que permeiam o cotidiano de mulheres Quebradeiras de coco babaçu da comunidade Laranjeiras?
- II. Como dialogar com saberes do cotidiano de mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu, visando à elaboração de práticas de alfabetização dialógica?
- III. Há a possibilidade de uso da dialogicidade com os saberes do cotidiano dessas mulheres?
- IV. Como o princípio de dialogicidade freiriana pode contribuir na elaboração de práticas educativas de alfabetização dialógica?

Alinhados a tais questões, temos como objetivo geral: analisar o conceito freiriano de dialogicidade, a partir dos saberes do cotidiano de mulheres Quilombolas Quebradeiras de coco babaçu, visando práticas educativas de alfabetização dialógica.

Para atender a tal questão, desdobramos como objetivos específicos:

- a) Conhecer os saberes do cotidiano de mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu que permeiam as ações dialógicas da comunidade Laranjeiras;
- b) Identificar as possibilidades de uso da dialogicidade em práticas educativas de alfabetização dialógica, considerando dos saberes do cotidiano de mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu.
- c) Aprofundar o conceito de dialogicidade na composição dos saberes das mulheres Quebradeiras de coco babaçu de Laranjeiras;

- d) Compreender a dialogicidade na composição de saberes no cotidiano das mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu de Laranjeiras.

Para atingir tais objetivos, buscamos inspiração na etnografia (GEERTZ, 2008), por considerar interações e interdependências tendo como base a compreensão e interpretação dos fenômenos sociais. Também, fizemos uso do método da sociopoética (GAUTHIER, 2015), que nos permite uma socioanálise do cotidiano, a partir da aprendizagem intercultural com mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu, valorizando o processo de estar presente na comunidade e de dialogar com o território de Laranjeiras, a partir da vivência com as mulheres.

A rica diversidade de saberes contribuiu para a inteligibilidade recíproca, para a busca de superação das diferenças. Estabelecer um diálogo entre diferentes saberes pode ser o ponto chave para o avanço nas práticas educativas, no sentido de estabelecer conexões entre diferentes sujeitos sociais, com seus conhecimentos, sua ciência, dos seus costumes e seus saberes (ARROYO, 2014).

A educação escolar tem uma importância indispensável em nossas vidas, e nossas práticas cotidianas têm contribuições significativas para que esta aconteça. É necessário que compreendamos a dialogicidade entre essas práticas como potencial para uma educação contextualizada e efetiva no sentido de igualdade.

Nesse caminho, compreendemos a relação da educação com a cultura, a diversidade, a história, memória e saberes de mulheres quilombolas. Para Brandão (2002), a educação existe em cada povo, ou entre povos que se encontram, do seu modo, a sua maneira a educação existe sob tantas formas, em todos os espaços, e é praticada em diferentes situações, no cotidiano, na vida. Desse modo, não pode haver um modelo único de educação, considerando o hibridismo do nosso país.

O ato de ensinar e aprender se imbricam no diálogo, ou seja, se constroem no encontro, na conversação, que se constitui na ótica de uma educação libertadora, dialógica, que nos conduz para práticas educativas, assim como nos indica Bondía (2002, p. 20) “a partir do par experiência/sentido”.

Nosso trabalho está delimitado no território conceitual de gênero, inicialmente com estudos referentes à trajetória de mulheres em processo de alfabetização (SILVA, 2019). Durante essa caminhada, adentramos em territórios epistemológicos

até então desconhecidos. Obtendo maiores leituras, despertando a curiosidade da necessidade de dialogar com os saberes das mulheres, de forma a pensar práticas educativas de alfabetização dialógicas construídas a partir dos saberes locais.

No entanto, por se tratar de um programa de mestrado acadêmico, não nos cabia um projeto de intervenção, o que nos levou a adotar o método da sociopoética como canalizador da prática dialógica, em ruptura com princípios metodológicos do positivismo e, ao mesmo tempo, fortalecedor de iniciativas inventivas que ampliam a participação dos sujeitos da pesquisa, negociações, trocas, aprendizagens, favorecendo situações de profunda análise do cotidiano e intervenções recíprocas.

Submergida na comunidade, onde várias questões nos inquietavam, sobretudo relacionada à educação das mulheres que viviam na comunidade, almejávamos adentrar o território dessas mulheres e perceber suas nuances, refletindo a partir do âmbito acadêmico como esses saberes poderiam nos conduzir a práticas de alfabetização.

A partir dessas indagações e movida pela curiosidade freiriana, pesquisamos mais sobre a Colonialidade e Decolonialidade, a partir dos estudos de Anibal Quijano (2005), Boaventura de Sousa Santos (2002; 2010), Walter D. Mignolo (2017). O contato com os novos estudos, instigadas por saber mais com as mulheres de Laranjeiras e somadas às aproximações sobre os estudos referentes à população afrodescendente, gênero, raça, com ênfase na educação de mulheres, feminismos, dialogicidade freiriana e o dialogismo bakhtiniano, sentimos a necessidade de construir um referencial teórico que dialogasse com a perspectiva que estamos investigando, superando a hegemonia do paradigma moderno/colonial eurocêntrico.

O delineamento epistêmico desse trabalho tem se construído no processo de novas descobertas/aprendizagens. Ao passo que imergia em novas leituras, identificava conceitos e concepções que se aproximavam daquilo que buscava compreender, alinhados às perspectivas da pesquisa. Esse processo, iniciado na graduação, foi complementado com as contribuições do Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Educação Afrocentrada (MafoEduc Olùkó/CCSO/UFMA), coordenado pela Profa. Dr^a. Raimunda Nonata da Silva Machado. Por esse território epistêmico passamos a aprofundar nossos estudos sobre feminismo negro, afrocentricidade, decolonialidade, mulheres afrodescendentes, dentre outras temáticas que contribuíram na demarcação epistêmica desta pesquisa. O MafoEduc

Olùkó se constitui como um lugar afrocentrado, um “quilombo acadêmico”, que resiste à hegemonia epistêmica cartesiana e nos possibilita diálogos, estudos, discussões sobre saberes de comunidades consideradas tradicionais, cultura africana e afro-brasileira dentro da academia.

Como destaque, trazemos alguns principais pensadores e pensadoras que tem nos dado ressonância para os estudos sobre mulheres, relações de gênero, raça e educação de mulheres: Bell Hooks (2017), Chimamanda Adichie (2019), Diomar Motta (2008), Djamila Ribeiro (2016; 2019), Givânia Silva (2020, 2021), Lélia Gonzales (2011), Raimunda Machado (2017; 2019), Sandra Petit (2008, 2015), Sueli Carneiro (2003), Viviane Barbosa (2008; 2015). Seguindo, das contribuições de Francis Boakari (2019), Jacques Gauthier (2004; 2012; 2015), José Castiano (2011; 2013), Mogobe Ramose (2011), Molefi Kete Asante (2009; 2016), entre outros/as estudiosos/as que têm nos dados suportes para esse estudo.

Ademais, considerando a diversidade étnico-racial no nosso país e os altos índices de desigualdades, esta pesquisa dialoga com as mulheres quilombolas, tendo em vista que a visibilidade e garantia dos direitos das comunidades remanescentes de quilombo se dá somente em 1988, a partir do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, declarada no Art. 68 da Constituição Federal.

O reconhecimento das comunidades negras rurais/quilombolas se configura como um avanço, considerando que a trajetória de vida desse povo é marcada por lutas, principalmente contra o racismo, contra a pobreza, lutas por terras, pelo respeito, pela cidadania, pela própria vida, pelo desenvolvimento de políticas públicas que dê visibilidade, reparem e garantam seus direitos, como saúde, moradia, trabalho e educação.

Compreendemos que deva haver uma resistência epistêmica, que busque e valorize todos os tipos de conhecimentos, o estudo sobre as Quebradeiras de coco babaçu quilombolas, dentro de uma perspectiva de diálogo entre saberes se constitui como resistência pedagógica, epistêmica e política.

Considerando a diversidade étnico-racial no nosso país e principalmente as desigualdades que versam sobre o acesso ao processo de escolarização, esta pesquisa dialoga com as mulheres Quebradeiras de coco babaçu da comunidade Laranjeiras tendo em vista os “saberes locais” (CASTIANO, 2013) como base para

pensar propostas de alfabetização dialógicas. Problematicamos os saberes hegemônicos, questionando como pode ocorrer a ação dialógica/dialogicidade entre os saberes das mulheres Quebradeiras de coco babaçu. Desse modo, essa pesquisa busca dar uma abertura para essas discussões sobre relações de gênero e raça, saberes e cotidiano de mulheres Quebradeiras de coco babaçu, em uma perspectiva decolonial.

Diante do exposto, este estudo contempla em sua estrutura uma breve contextualização, abordando o percurso e sentidos da pesquisa. Apresenta uma análise do lugar da pesquisa, considerando o contexto histórico que se encontra, logo após adentra a parte metodológica, destacando os aspectos éticos da pesquisa, os primeiros passos em meio aos desafios e incertezas e os procedimentos metodológicos utilizados para a produção da pesquisa.

A pesquisa de campo acontece com a primeira fase da observação participante compreensiva nomeada de “experiência do viver no/com o quilombo”, seguindo da caracterização e formação do grupo-pesquisador (que são as participantes da pesquisa) e finalizando essa seção com a apresentação da primeira Oficina Dialógica Afrocentrada em Laranjeiras (ODALa).

Com as nossas Inquietações epistêmicas finalizamos o estudo, percorrendo sobre diversidade, diferenças, pluriverso, feminismos e mulheres. Analisamos os principais conceitos da pesquisa, como: Saberes locais e Dialogicidade, Cotidiano de mulheres Quebradeiras de coco babaçu e Colonialidade e Decolonialidade, visando o seu aprofundamento. Por fim, apresentamos nossas considerações sobre os resultados da pesquisa, compreendendo que ela ainda possui mais reflexões de continuidade do estudo.

Em suma, partindo desse pluriverso que se encontram os saberes, sobretudo os saberes locais, especificamente abordados neste trabalho como os saberes das mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu. Desenvolvemos esse estudo amparado no princípio de equidade, tendo como base a perspectiva decolonial, compreendendo que a dialogicidade entre os saberes locais tem muito a colaborar com as discussões acerca da temática, colocando em discussão as formas de ruptura com a centralidade dos saberes hegemônicos e a legitimação dos saberes locais das mulheres quilombolas dentro do campo acadêmico.

2 DOS COCAIS MARANHENSES: LARANJEIRAS “A TERRA DAS PALMEIRAS”

*Minha terra tem palmeiras,
Onde canta o Sabiá;
As aves, que aqui gorjeiam,
Não gorjeiam como lá.*

Gonçalves Dias

O poema “Canção do Exílio”, escrito em 1843 pelo poeta Gonçalves Dias, descreve a identidade nacional brasileira, baseada na natureza. É representada, pelo autor, por paisagens que remetem a sua identidade local, os cocais maranhenses.

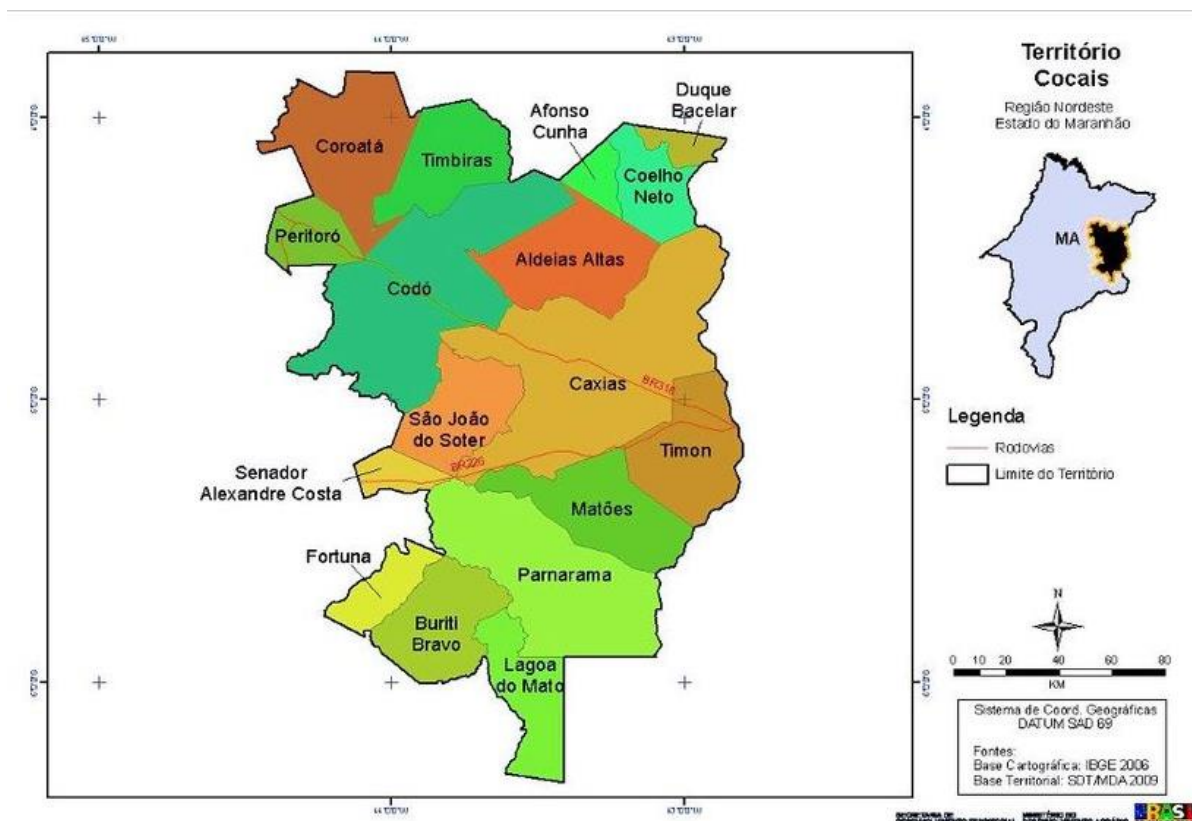
Ocorre que uma extensa área no estado do Maranhão é denominada Região dos Cocais, uma vez que se caracteriza por comportar uma grande quantidade de palmeiras de babaçu, ocupando a região nordeste do estado do Maranhão, caracterizando-o, de acordo com Barbosa (2014, p. 40), como a “maior incidência de palmeiras de babaçuais no Brasil”. Conforme a Enciclopédia do Maranhão:

A Mata dos Cocais ocupa principalmente os vales dos rios Itapecuru, e as principais espécies são: o babaçu e a carnaúba. A palmeira do babaçu é nativa do Maranhão, sendo, portanto, o estado que mais produz suas amêndoas. Nas usinas de beneficiamento, as amêndoas são transformadas em: óleo, gás, sabão, asfalto, álcool e outros derivados. A casca do babaçu é utilizada como excelente combustível para caldeiras, pelo seu elevado teor calorífico (ENCICLOPÉDIA DO MARANHÃO, s/d, p. 8).

De acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o estado do Maranhão tem área territorial de 329.651,496 km², dividida em 217 municípios. O estado faz limite com Piauí, Tocantins, Pará e Oceano Atlântico. Está localizado no litoral norte do país e tem a população estimada de 7.153.262 habitantes².

² Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/ma.html>
<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ma/historico>

Figura 1- Mapa de localização da Região dos Cocais, Maranhão, Brasil.



Fonte: https://www.researchgate.net/figure/Figura-1-Mapa-de-localizacao-da-Regiao-dos-Cocais-Maranhao-Brasil-com-destaque-para_fig1_344008838

A mata dos cocais é uma vegetação que se dá na transição entre os biomas Amazônia, Cerrado e Caatinga. Esta região abrange parte dos estados do Maranhão, Piauí, Pará e Tocantins. A região dos cocais é caracterizada pela presença de palmeiras de babaçu e carnaúba. O extrativismo é uma atividade recorrente nesses estados, representando uma fonte de renda para as comunidades e para as mulheres Quebradeiras de coco babaçu e artesanais.

No estado do Maranhão, as matas dos cocais recobrem as áreas do centro-norte e leste maranhense. O município de Codó e Aldeias Altas, que dialogam nessa pesquisa, fazem parte da região do leste maranhense, estando situados na vasta região de babaçuais.

A Figura 1 representa a área que se caracteriza como Região dos cocais maranhenses, demarcando esse território que se estende a outros municípios no

estado do Maranhão. Nesse momento, buscamos essa localização geográfica como forma de delimitar a noção da localização geográfica neste estudo.

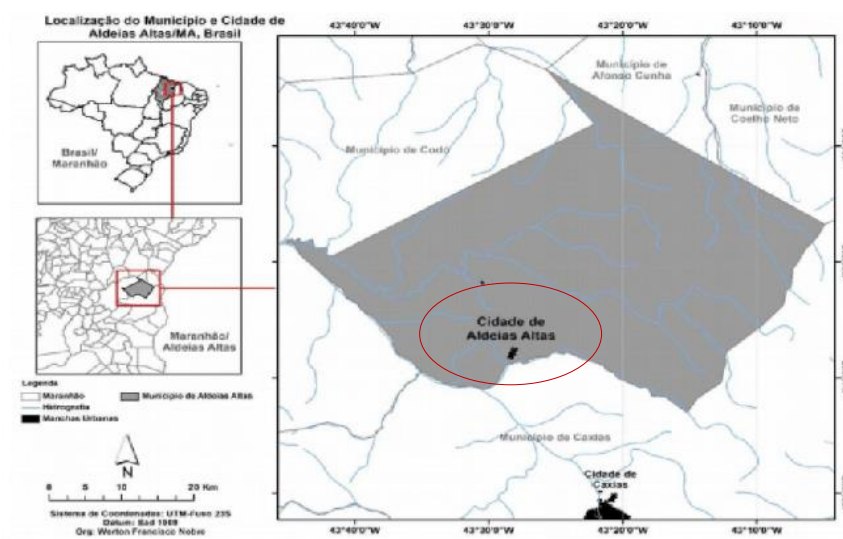
De acordo com a historiografia maranhense, Antônio Gonçalves Dias nasceu em 10 de agosto de 1823, em Caxias, no Maranhão. Filho de Vicência Mendes Pereira, “mestiça” de indígena e africano e o português João Manoel Gonçalves Dias, que se deslocam de Caxias para o sítio Boa Vista, no morro da Laranjeira, situado na comunidade de Laranjeiras/Aldeias Altas-MA (SOUZA, 2021).

Para compreendermos o que se sucede, voltamos ao ano de 1961, época em que a atual cidade de Aldeias Altas era o povoado de São João que até então fazia parte do município de Caxias (FERREIRA, 2010). Por isso, o nascimento do poeta é registrado como sendo em Caxias-MA.

Segundo Ferreira (2010), São João era um povoado com uma estrutura necessária para se elevar à condição de cidade, pois já contava com farmácia, escolas, uma fábrica de sabão, um telefone com fio, uma pensão com dormitório, uma sapataria, depósitos para colocar coco babaçu, arroz, farinha e milho, motores para gerar luz elétrica e contava com um bom quantitativo de residências de moradores.

Nesse sentido, já era sonho do então Sr. Alderico Novais Machado, cidadão caxiense de uma notável condição econômica, que começara a explorar as terras do São João, onde construiu sua casa e começou o investimento em estradas, escolas e na agropecuária local. Assim, Alderico Machado teve seu projeto de criação do Município de Aldeias Altas aprovado e sendo oficializado pelo Decreto Lei Nº 2.173, de 26 de dezembro de 1961 (FERREIRA, 2010, p. 9-10). Dá-se, então, a emancipação do município de Aldeias Altas-MA.

Figura 2 - Localização Geográfica do município de Aldeias Altas-MA



Fonte: Acervo de Silva (2018).

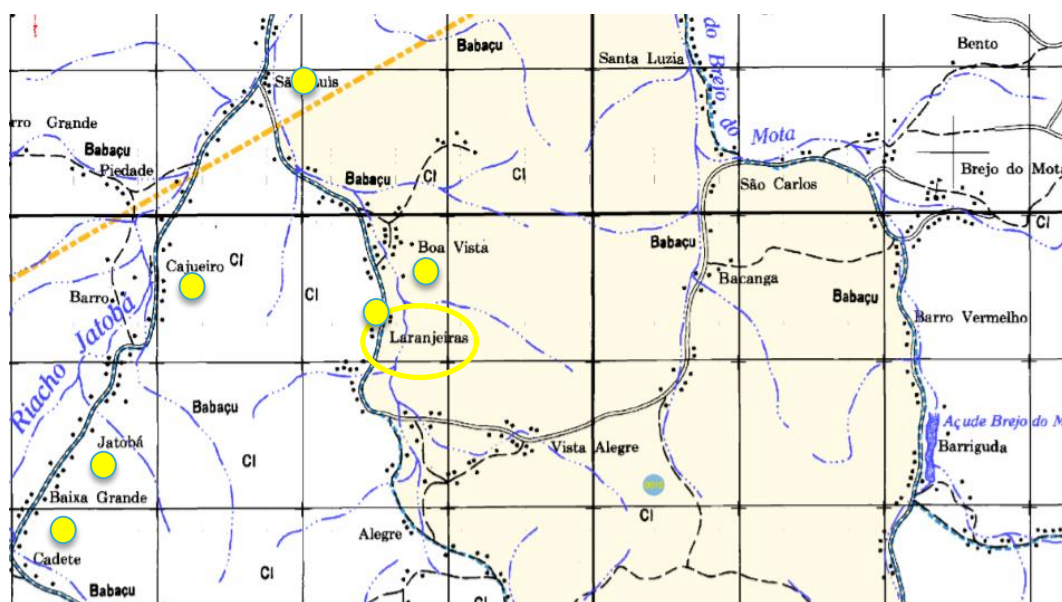
Como podemos observar na Figura 2, Aldeias Altas tem como municípios vizinhos Codó e Caxias, situando-se a 31 km ao Norte-Oeste de Caxias, sendo a maior cidade mais próxima. A cidade de Aldeias Altas atualmente tem o percentual populacional de 26.979 pessoas (IBGE, 2021), possui uma área total aproximada de 1.942,121km² (2020). Está localizada na Mesorregião do Leste Maranhense e Microrregião de Coelho Neto.

O local da pesquisa, a Comunidade Quilombola de Laranjeiras (CQL), fica localizada na zona rural do município de Aldeias Altas, Maranhão. A comunidade não consta no registro de certificação da Fundação Cultural Palmares (FCP). Nas nossas pesquisas encontramos um processo, em aberto, no site da Comissão Pró-Índio de São Paulo, onde ela é apresentada como não titulada.

A comunidade, que atualmente conta com cerca de 43 famílias, conta com apenas uma escola que foi inaugurada no ano de 2017 pelo projeto “Escola Digna” do governo estadual, pelo então governador Flávio Dino. Parte da comunidade conta com água encanada abastecida por cisternas.

Iniciamos aqui a apresentação do *lôcus* da pesquisa situando o espaço e a história da Comunidade. Considerar essas informações se torna importante para compreendermos a nossa história, a história do Maranhão e do Brasil. Na Figura 3, trazemos o mapa cartográfico da comunidade com ênfase no trajeto percorrido até Laranjeiras.

Figura 3 - Mapa Cartográfico da Comunidade Laranjeiras



Fonte: IBGE (2010).

Para chegar até a comunidade Laranjeiras, adentramos diversas comunidades/povoados que inter cruzam Codó a Aldeias Altas. Na imagem acima, é possível observar a localização exata da comunidade, com parte do trajeto realizado de Codó até Laranjeiras. Infelizmente o mapa não apresenta todas as comunidades que fazem parte do trajeto que realizamos até a comunidade Laranjeiras, mas com a ajuda da líder da Comunidade, Diana Almeida de Oliveira, delineamos no mapa o caminho que fazemos (destaque em amarelo), passando por comunidades rurais e citamos as comunidades que não estão presentes no mapa.

Nosso ponto de saída é o bairro Trizidela, Alto do Bode, em Codó. Passamos pela Fazenda São Raimundo, Amparo, Barro Vermelho, Beira Liz, Volta da Palmeira, Santa Maria, Mutum, Belém, Santana do Machado, Quinta dos Ximenes, Bebedouro, Tabuleiro, Pati, Sapucaia, Caranguejo, Baixa Grande, Jatobá, Cajueiro, São Luís, Boa Vista e Laranjeiras, como podemos observar na Figura 3. O percurso feito soma 64 quilômetros, que são feitos por aproximadamente duas horas e meia, considerando que alguns pontos no trajeto são dificultados pelos buracos que se intensificam em tempos de chuva.

A primeira visita à comunidade Laranjeiras aconteceu no início de 2018, quando iniciamos o Projeto de Extensão EJAII Mulher. O primeiro encontro com a

comunidade Laranjeiras foi cheio de inseguranças, já que se tratava de um lugar desconhecido e distante de nós. Enquanto incipiente, sentia insegurança para “ensinar”, pois até então estava somente na teoria, cursando o 6º período do curso de Pedagogia.

Chegando à comunidade fomos surpreendidas com a quantidade de pessoas (mulheres e homens) que se faziam presentes, já que já havíamos avisado com antecedência para uma professora da comunidade sobre a nossa ida até o local. O projeto, voltado somente para mulheres, teve nesse dia mais da metade das vagas preenchidas. *A priori* contávamos com apenas 20 participantes.

Iniciamos a caminhada pelas estradas que nos levavam até a comunidade Laranjeiras. Por entre babaçuais, riachos e estradas de terra fomos marcadas por muitas idas e vindas, todos os sábados. Desse modo, nos últimos anos pudemos conhecer de perto a realidade de uma comunidade, na convivência, na vivência e na experiência. Foram histórias de vida colhidas, narrativas ouvidas, experiências vivenciadas nas casas de farinha, nos quintais e nas casas de moradores.

Figura 4 - Imagem aérea da Comunidade Laranjeiras.



Fonte: Acervo de Silva (2018).

Na Figura 4, podemos ver a mata no entorno da comunidade Laranjeiras que se localiza no ponto central, à esquerda vemos a escola recém-inaugurada, precisamente no ano de 2017. No centro, vemos o campo, onde são praticadas atividades de lazer na comunidade e em volta dele, algumas casas.

A comunidade é cercada por palmeiras de babaquais e abriga no Morro da Laranjeira - antigo Sítio Boa Vista - um memorial em homenagem ao poeta Gonçalves Dias no local exato do seu nascimento. De acordo com as moradoras da comunidade, o local recebe visitantes anualmente, no dia em que se comemora o aniversário do poeta, 10 de agosto.

Figura 5 - Memorial Gonçalves Dias – Morro da Laranjeira.



Fonte: Acervo da pesquisadora (2021).

No morro da Laranjeira, antigo Sítio Boa Vista, está o memorial em homenagem ao poeta Gonçalves Dias, que fica em um ponto alto da comunidade, dentro da mata do Jatobá. O local é rodeado de palmeiras e traz uma estrutura que sustenta o busto em homenagem a Gonçalves Dias.

Como podemos observar, na mesma estrutura estão dispostas duas placas. A primeira que tem a identificação da Prefeitura Municipal de Aldeias Altas, apresenta o monumento que foi inaugurado no dia 10 de agosto de 2013 na comunidade. A segunda placa, à direita, é identificada pelo município de Caxias, que também presta essa homenagem ao poeta.

Em suma, essa breve apresentação do local da pesquisa, com ênfase em seu contexto histórico, destaca seu lugar geográfico, cuja localização instiga-nos a

discussão sobre modernidade, colonialidade e decolonialidade, descortinando os saberes locais, a dialogicidade e a diversidade em diálogo com as mulheres Quebradeiras de coco babaçu. Assim sendo, problematizamos o paradigma universal que versa sobre o conhecimento e os saberes eurocentrados e dialogamos com os saberes locais de mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu. Na seção seguinte, discutiremos sobre nossa caminhada no encontro com a dialogicidade em Laranjeiras.

4 CAMINHOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA – como chegar na dialogicidade de Laranjeiras?

“A investigação do pensar do povo não pode ser feita sem o povo, mas com ele, como sujeito do seu pensar. E se seu pensar é mágico ou ingênuo, será pensado o seu pensar na ação, que ele mesmo se superará. E a superação não se faz no ato de consumir ideias, mas no de produzi-las e de transformá-las na ação e na comunicação”.

Paulo Freire (2019, p. 141)

Uma pesquisa desenvolve-se ao longo de um processo que envolve inúmeras fases, desde a formulação do problema, levantamento de questões até a apresentação dos resultados. O processo requer do/a pesquisador/a saberes e métodos que o auxiliem no alcance dos objetivos propostos. Assim, conforme apresentamos anteriormente, essa pesquisa tem como fundamento teórico e metodológico a decolonialidade e a abordagem afrocentrada, considerando a territorialidade feminina e quilombola, bem como a valorização dos saberes locais.

Desenvolvemos este estudo, tendo como referência o método da Sociopoética (Gauthier) e da Dialogicidade (Paulo Freire; Bakhtin), que se configuram como principais possibilidades de produção e análise dos materiais da pesquisa.

A partir do estudo teórico da decolonialidade, fazemos a intersecção entre raça/etnia, localização geográfica e relações gênero, nos apropriando assim da discussão sobre o Feminismo Negro Decolonial e Afrocentrado (FND-Afro). Isto porque de acordo com Jardim e Cavas, (2017, p. 88),

O discurso hegemônico feminista ocidental apaga as experiências de raça/etnia, classe social e localização geográfica das mulheres do Sul, universalizando-as ou homogeneizando-as culturalmente, limitando o potencial político dessas mulheres e subordinando-as em relação às mulheres do Norte.

Partindo desse aporte teórico, consideramos pertinente o uso do método da Sociopoética, criado pelo filósofo e pedagogo Jacques Gauthier, em torno dos anos 1993 a 1995, ano da sua primeira chegada ao Brasil. A escolha da Sociopoética tem sentido, neste estudo, porque é das vivências de seu criador, compartilhadas no movimento de luta dos Kanak, povo indígena da Nova-Caledônia (GAUTHIER, 2012).

O que nos motivou a utilizar a Sociopoética foi a forma como Gauthier (2015, p. 78) a descreve como uma metodologia voltada para a constituição de grupos-pesquisadores, atores e sujeitos da pesquisa, principalmente, com atitude respeitosa e ética de reconhecimento e valorização das culturas populares e de suas lutas e resistência, além de que é um método de mobilização do corpo inteiro como fonte de conhecimentos, fazendo uso de técnicas artísticas de pesquisa e dialogicidade na interação entre a academia e as comunidades anfitriões desta pesquisa.

Por meio da Sociopoética, nosso olhar como pesquisadoras – termo que o autor substitui por “facilitadora” – estabelece uma relação horizontal com o grupo-pesquisador, através da dialogicidade, cujo conceito é base dessa pesquisa, a partir do pensamento de Paulo Freire (2011), que compreende o diálogo como prática de liberdade e Bakhtin (2006) que destaca a centralidade da linguagem na vida cotidiana, como dialogismo, elemento que nos conduz a criações ideológicas, presente em situações de compreensão e interpretação.

Nesse sentido, os dados dessa pesquisa foram produzidos a partir dessa abordagem que enfatiza o diálogo entre o grupo, resultando assim em uma “criação coletiva e cooperativa do conhecimento” (GAUTHIER, 2015, p. 78), contribuindo ainda mais com as nossas motivações por realizar processos de pesquisas, dando realce a presença de intervenções recíprocas e coletivas com a comunidade quilombola de Laranjeiras.

De acordo com Freire (2011, p.89), “o diálogo é uma exigência existencial”, nesse sentido, não podemos exercer uma posição de dominação sobre o outro. Assim, para que haja um diálogo é preciso deixar os preconceitos, a superioridade, a autossuficiência, e ter humildade, empatia e fé no outro. Tratando a empatia como construção intelectual, não somente em me colocar no lugar do outro, mas compreender o outro através do processo intelectual e de reflexão. O autor continua seu pensamento, declarando: dizer a palavra é privilégio de todos/as, consequentemente, ninguém pode determinar que somente uma palavra seja verdadeira, e dizê-la para os outros, num ato de prescrição, deixando de lado a palavra dos outros, como forma de deslegitimação (*Ibid*, 2011).

Compreendemos que, a partir do pensamento freiriano e do uso da Sociopoética, é possível conhecer o cotidiano das mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu de maneira mais dialógica, a partir da perspectiva

decolonial/afrocentrada e assim analisar o conceito freiriano de dialogicidade a partir dos seus saberes, visando à elaboração de práticas educativas de alfabetização dialógica.

É uma pesquisa de abordagem qualitativa, considerando que parte de um ambiente social como base para a fonte de narrativas, visando à compreensão histórico-social deste. Gauthier (2004, p. 127) considera que os dados de pesquisas qualitativas não se tratam de dados objetivos, positivos, que requerem uma análise de números, diferentemente, são narrativas de histórias de vida, entrevistas, produções artísticas, ou seja, segundo o autor supramencionado são “produções de sentido”.

Temos como procedimentos metodológicos, o **levantamento bibliográfico** para construir o embasamento e fundamentação da pesquisa, assim como aprofundar o conceito de dialogicidade, visando a análise dos saberes do cotidiano das mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu. Seguindo de uma **etapa de campo**, que traz elementos da **pesquisa etnográfica** e do **método da sociopoética** para a construção dos materiais. Tem um caráter descritivo/explicativo, pois os materiais construídos serão analisados e descritos como forma de narrativa. Partimos de uma questão sócio-histórica, levando em consideração que as relações atuais não se dissociam do tempo e inter cruzam com as relações culturais de poder eurocêntricas.

A pesquisa tem como campo a comunidade quilombola Laranjeiras, situada no município de Aldeias Altas (Maranhão). O “Grupo-pesquisador”, – que de acordo com Gauthier (2015), é formado pelas autoras coletivos da pesquisa, responsáveis pelo seu desenvolvimento e agentes do conhecimento produzido. Nesta pesquisa, as mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu, residentes na comunidade supramencionada são as agentes coletivas.

Para Petit (2015, p. 139) essa construção coletiva é um diferencial, e se constitui como um elemento de potencialização das aprendizagens, favorecendo a colaboração com o grupo. E, para Asante (2009, p. 94), ser agente é ter a capacidade de “agir de forma independente em função de seus interesses”, intervindo na produção de sua própria imagem cultural.

Tendo em vista que o objeto de estudo dessa pesquisa é a dialogicidade freiriana a partir dos saberes do cotidiano de mulheres quilombolas Quebradeiras de

coco babaçu, nos cabe conhecer quais são os saberes do cotidiano dessas mulheres, por meio do movimento que Petit (2015, p. 137) chama de “rememoração dos afrossaberes tradicionais” que, de acordo com criador do método, consiste na segunda orientação, que é “a valorização das culturas populares e de resistência” (GAUTHIER, 2015, p. 80). Assim, a análise da dialogicidade, a partir desses saberes nos dá condições de elaboração de práticas de alfabetização dialógicas. Nesse sentido, a dialogicidade é fundamento essencial nesta pesquisa sob duas vias, a partir dos referenciais populares de um lado e a partir dos referenciais acadêmicos do outro (*Ibid.*, p. 81).

Portanto, estes são os aspectos metodológicos gerais que reúne dialogicidade e Sociopoética em perspectivas do Feminismo Negro Decolonial e Afrocentrado (FND-Afro). No que segue as subseções, a seguir, abordamos os aspectos éticos da pesquisa, fundamentais na abordagem do FND-Afro e, sobretudo, por se tratar de uma pesquisa que envolve seres humanos, seguimos as determinações do Comitê de Ética em Pesquisa da UFMA. Em seguida, destacamos os desafios e incertezas que vivenciamos neste percurso de estudo e a produção dos materiais necessários à compreensão da dialogicidade.

4.1 Aspectos Éticos da Pesquisa

Para realização da pesquisa de campo, consideramos as determinações do Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos/UFMA, de acordo com a Resolução nº 510, de 07 de abril de 2016, visando à garantia de direitos das participantes. Nesse sentido, seguimos todos os passos necessários para a realização da pesquisa, desde a elaboração da documentação de acordo com a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP) juntamente com o Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), até a submissão do projeto na Plataforma Brasil.

Diante disso, produzimos os seguintes documentos: Projeto de Pesquisa; Solicitação de autorização de pesquisa (Carta de anuência) assinada pela líder da comunidade; Termo de Confidencialidade – TCF; Termo de Consentimento Livre e Esclarecido-TCLE; Termo de Autorização de uso geral de imagem, som da voz e/ou nome; Roteiros de observação e produção de dados da pesquisa.

Em relação ao universo da pesquisa, foram adotados alguns critérios para a formação do grupo-pesquisador, tais como:

- I. mulheres que estejam ou já estiveram envolvidas com a prática da quebra do coco;
- II. ter entre 25 a 60 anos, ou seja, mulheres jovens, adultas ou idosas;
- III. ser residente da comunidade quilombola Laranjeiras;
- IV. se reconhecerem afrodescendentes;
- V. mulheres que não tiveram experiência com o processo de escolarização;
- VI. as mulheres que atendam os critérios acima e que aceitem participar das Oficinas Dialógicas Afrocentradas em Laranjeiras (ODALa) realizadas pelas pesquisadoras.

Consideramos os critérios de exclusão: mulheres que não residem na comunidade Laranjeiras e que não se identificarem como negras ou afrodescendentes; menores de 25 anos; e aquelas que, apesar de estarem dentro de todos os critérios de inclusão, não aceitaram participar da Oficina Dialógica Afrocentrada em Laranjeiras (ODALa).

Diante disso, formamos nosso grupo-pesquisador com 7 (sete) mulheres (co-pesquisadoras), uma delas, é a líder da comunidade, que tem nos auxiliado no processo de realização e mobilização da ODALa, nos fornecendo algumas informações sobre a comunidade que são apresentadas no decorrer desta dissertação.

Considerando a metodologia participativa adotada para o desenvolvimento dessa pesquisa, conduzida pela Sociopoética e a dialogicidade, o propósito da pesquisa é promover a visibilidade e aos saberes das participantes, por meio de um processo metodológico que busca, rigorosamente, a valorização dos saberes locais mediante o consentimento de cada participante envolvida neste estudo.

No entanto, de forma precavida, foram adotados todos os cuidados necessários para evitar riscos, como o constrangimento por parte das participantes durante os diálogos e garantir a total segurança, primando pelo respeito e reconhecimento de sua dignidade, conforme estabelece a Resolução nº 510, de 07 de abril de 2016 do CEP/CONEP/UFMA.

Nossa atenção, no decorrer da pesquisa, sempre esteve voltada para evitar qualquer tipo de constrangimento, dando preferência à autonomia das co-pesquisadoras, pois, ninguém é sujeito da autonomia de ninguém” (FREIRE, 1996, p. 107). Assim, conversamos com as participantes e solicitamos que nos avisassem

sobre qualquer desconforto durante a pesquisa, pois, teriam, o pleno direito de fazer sugestões e descontinuar sua participação. Elucidamos ainda que as participações, na pesquisa, são totalmente voluntárias, ou seja, não fornecemos nenhum tipo de auxílio financeiro para as participantes.

Reforçamos que nossa responsabilidade com relação ao andamento da pesquisa considera e está de acordo com a Resolução nº 510, de 07 de abril de 2016 do CEP/CONEP/UFMA, que concebe o respaldo a ética da pesquisa envolvendo seres humanos. Nesse sentido, nos compete ao que se refere o andamento desse estudo: a) o respeito pela dignidade humana e a proteção devida para as participantes da pesquisa; b) o respeito e garantia do pleno exercício dos direitos das participantes; c) o agir ético das pesquisadoras e ação consciente e livre das participantes; d) a privacidade: as participantes terão o direito de decidir sobre os dados e informações pessoais que poderão ser usados, como forma de resguardar sua intimidade, sua imagem e seus dados pessoais; e) assistência as participantes da pesquisa, visando o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos sobre esse estudo; f) e confidencialidade dos dados da pesquisa (CEP/CONEP, 2016).

Além disso, mostramos que o estudo oferece alguns benefícios, tais como: a possibilidade de conhecer saberes de mulheres Quebradeiras de coco babaçu, em ação dialógica, a fim de suscitar a discussão e legitimidade de uso dos saberes locais nas práticas educativas de alfabetização dialógica, além de colocar em discussão formas de ruptura com a centralidade dos saberes hegemônicos nas comunidades quilombolas, abrindo diálogo em torno da legitimação dos saberes das mulheres quilombolas na academia e que teriam conhecimento sobre os resultados deste estudo. Vale ressaltar que Diana Almeida, liderança na comunidade de Laranjeiras, teve acesso a versão parcial, desta pesquisa, e participou do exame de qualificação, apresentando as suas ponderações.

Com êxito na aprovação do Comitê de Ética, por meio do Parecer Consubstanciado nº 4.316.331, emitido no segundo semestre do ano de 2020, ficamos aguardando as condições de segurança sanitária, devido a pandemia global ocasionada pela Covid-19, para darmos início à etapa de campo.

Após a aprovação da pesquisa, pelo CEP, não tivemos condições para nos aproximarmos do campo de pesquisa. Nesse meio tempo, mantivemos contato com

a líder da comunidade (Diana Almeida), por meio de mensagens de aplicativo de celular, que nos foi informando sobre as condições de acesso à comunidade, a partir do início da campanha de vacinação na comunidade. Devido a essas condições, desdobramo-nos entre desafios e incertezas que nos condicionaram a mudar o nosso trajeto, sobretudo, no que diz respeito a realização da oficina planejada.

Contudo, a formação do grupo-pesquisador ocorreu no decorrer das observações participantes compreensivas, tendo cuidado com as questões éticas. Na ocasião, tivemos contato direto com as mulheres da comunidade, identificando os critérios descritos, anteriormente, a fim de convidá-las a se envolverem nesta pesquisa.

Nesse sentido, o convite, para participar da pesquisa, foi realizado de forma individual, à medida que íamos conhecendo um pouco mais da rotina das mulheres, nos seus lares, dos seus fazeres cotidianos. Então, mediante visitas e diálogos foi feito o convite e posterior formalização da participação da pesquisa, através da leitura e assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

A princípio, sentimos um pouco de resistência por parte de algumas mulheres. Uma delas falou que não sabia se queria participar da pesquisa e precisava pensar antes de assinar os documentos, então, concordamos com o seu posicionamento. Enquanto outras, por já terem participado em atividades anteriores (no EJA Mulher), assinaram os documentos sem ressalvas. Vale destacar que nem todas sabem assinar o nome, nesse caso utilizamos a assinatura digital.

A reunião, visitas e escolha das co-pesquisadoras, deu-se tendo por base os pressupostos da Sociopoética e, assim, o grupo pode ser formado com sete mulheres, sendo uma delas a líder da comunidade, que não conseguiu participar ativamente da oficina, mas que ofereceu todo suporte necessário à pesquisa na comunidade e deu grande contribuição no que diz respeito às informações sobre a comunidade e seu acesso.

Durante as observações tecemos diversos diálogos com a líder da comunidade, alguns deles foram registrados em áudios, logo, considerando nosso compromisso com as questões éticas da pesquisa realizamos todos os procedimentos necessários a fim de formalizar a participação das co-pesquisadoras, por meio do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) e do Termo de Autorização de uso geral de imagem, som da voz e/ou nome.

Assim sendo, todas as participantes ficaram com as cópias dos respectivos documentos assinados pela pesquisadora (os documentos seguem em anexo). Abaixo, apresentamos as mulheres Quebradeiras de coco babaçu que aceitaram participar da pesquisa como co-pesquisadoras:

Quadro 1 - Co-pesquisadoras da pesquisa

NOME	IDADE	ATIVIDADES QUE DESENVOLVE NA COMUNIDADE
Antônia Nonata Nascimento de Loi	35 anos	Quebradeira de coco babaçu.
Diana Almeida de Oliveira	40 anos	Líder da comunidade; quebradeira de coco babaçu; lavradora.
Izidória Silva dos Santos	56 anos	Lavradora; trabalho com artesanato com a palha do coco.
Lizaura Fernandes dos Santos	47 anos	Lavradora; quebradeira de coco babaçu; pescadora.
Maria Gilcilene dos Santos Chaves (Neguinha)	30 anos	Quebradeira de coco babaçu.
Maria das Graças Fernandes dos Santos	58 anos	Quebradeira de coco babaçu; parteira.
Tereza Fernandes dos Santos	52 anos	Quebradeira de coco babaçu; produção de carvão.

Fonte: Elaborado pelas autoras (2021).

Assim formamos nosso grupo-pesquisador, com mulheres de idades entre 30 a 58 anos. O quadro acima sintetiza as suas experiências de trabalho predominantemente na quebra do coco babaçu, com exceção de Izidória e Antônia. A primeira, na ocasião da pesquisa, não estava trabalhando nessa atividade com vistas a comercialização, apenas para consumo próprio em casa; e, a segunda, estava com um mês que tinha dado à luz a uma criança, portanto estava afastada das atividades no campo. A seguir, vejamos, um pouco mais, sobre as co-pesquisadoras:

Antônia Nonata Nascimento de Loi, nasceu em Aldeias Altas, tem 35 anos, é casada e tem seis filhos com idades entre 6 e 17 anos. É quebradeira de coco babaçu, dona de casa e no momento da pesquisa estava com uma bebê recém-nascida de um mês, por isso está afastada das atividades com a quebra do coco babaçu;

Diana Almeida de Oliveira é natural da cidade de Codó, mas mora na comunidade há 13 anos, onde constituiu sua família. Diana é casada e tem três

filhos. Além de dona de casa, é quebradeira de coco babaçu, desenvolve atividades na roça, faz bolos e é líder da comunidade;

Izidória Silva dos Santos tem 57 anos, mora sozinha e não teve filhos. Nasceu em Laranjeiras e, atualmente, não pratica a atividade com a quebra do coco babaçu. Atualmente se dedica ao trabalho com artesanato/traçado e cestarias com a palha do coco babaçu e taboca, como esteira, quibano, cofo, entre outros;

Lizaura Fernandes dos Santos tem 47 anos, é casada e se declara lavradora, quebradeira de coco babaçu e pescadora.

Maria Gilcilene dos Santos Chaves prefere ser chamada por Neguinha, como é conhecida na comunidade. Neguinha tem 30 anos, é casada e tem dois filhos. Neguinha joga futebol em um time que representa a comunidade de Laranjeiras e tem sido destaque nos campeonatos locais. É quebradeira de coco babaçu e aos finais de semana viaja para os povoados vizinhos para participar de competições.

Maria das Graças Fernandes dos Santos tem 52 anos, nasceu na comunidade. Desenvolve atividades com a quebra do coco e produção de carvão. Maria é a parteira da comunidade e diz ter aprendido a prática com a mãe;

Tereza Fernandes dos Santos tem 52 anos, é casada e tem 4 filhos. Tereza nasceu na comunidade e é quebradeira de coco babaçu e se envolve nas atividades de produção de carvão.

Em síntese, a constituição ética, do *corpus* desse estudo, teve a colaboração de sete mulheres que foram identificadas como co-pesquisadoras e, conosco, constituíram o grupo-pesquisador deste trabalho. São mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu residentes na comunidade de Laranjeiras, município de Aldeias Altas/MA, mulheres jovens, adultas ou idosas envolvidas com a prática da quebra do coco babaçu e que se reconhecem como afrodescendentes.

A seguir, discorreremos sobre essas questões que nos impediram de iniciar a pesquisa no campo, mas que por outro lado, nos levou a refletir sobre questões relacionadas ao nosso campo de pesquisa, sobretudo considerando o cunho político e social em que insere a Comunidade Quilombola de Laranjeiras (CQL).

4.2 Desafios e incertezas nas trilhas da pesquisa de campo

Em virtude do contexto da pandemia da Covid-19, causada pelo novo coronavírus (SARS-CoV-2), vivenciamos as incertezas sobre a realização da pesquisa empírica.

No final do ano de 2019 fomos surpreendidas com um novo vírus, noticiado com crescimento rápido pela China, conhecido como o novo coronavírus, e que tomou proporções alarmantes ao se espalhar pelo mundo. A doença causada pelo vírus, COVID-19, se trata de uma doença respiratória que pode chegar à morbidade ou mortalidade. Em 2020, a COVID-19 se caracterizou como uma pandemia global.

Em março de 2020, o vírus se espalhou pelo Brasil, e imediatamente, como forma de conter a proliferação e consequentemente contaminação, foram tomadas algumas medidas sanitárias de segurança, como o distanciamento e o isolamento social, práticas de quarentena, *Lockdown*, fechamento de estabelecimentos que oferecem serviços considerados não essenciais, entre outros. Esses foram alguns mecanismos de segurança, visando controlar o fluxo de pessoas, evitar a aglomeração, uma vez que não havia descobertas científicas para o tratamento da doença e nem vacinas.

Em meio a diversas medidas, infelizmente tivemos milhares de pessoas mortas em todo mundo. No Brasil, desde o primeiro caso, confirmado em fevereiro de 2020, foram registrados cerca de 37.085.520 casos acumulados, e 699.310 casos de óbitos atestado até 10 de março de 2023.³

De algum modo, todos nós fomos afetados. E em meio a tudo, o desafio era também político, pois enquanto uns morriam, outros, não podendo se expor ao risco do vírus, não encontravam alternativas para o sustento de casa.

Gestores políticos começavam a pensar qual era a prioridade, a economia não podia parar, mas a saúde nesse momento deveria ser a prioridade. O grito coletivo era que sem pessoas não havia economia, entretanto, o cenário foi de caos, pessoas morrendo, pessoas passando fome, políticas públicas frágeis, o mercado disparando nos valores dos produtos e pessoas desempregadas.

³ Números atualizados pela última vez em 10 de março de 2023 10:54 GMT. Disponível em: <https://covid.saude.gov.br/>. Acesso em: 11/03/2023.

Planos foram reformulados, adiados ou abandonados. No nosso caso, a esperança de que tudo pudesse melhorar ainda nos consolava. Mas não por muito tempo. O primeiro semestre do ano de 2020 foi muito tenso, o vírus estava aqui, não podíamos vê-lo, mas sentir. Sentir dor na partida dos nossos e revolta pela condição política do nosso país nesse momento.

Perdemos muitas pessoas, a tristeza nos abraçava a cada notícia, o medo de perder um ente querido, a tristeza em ver pessoas perdendo os seus. Nesse momento estávamos todos diante da mesma tempestade, mas não no mesmo barco.

Nesse contexto, a Universidade Federal do Maranhão (UFMA), assim como outras instituições de ensino superior buscaram possibilidades do retorno das atividades de forma remota, que aconteceram de forma síncrona e assíncrona. Desde março de 2020, órgãos públicos começam divulgar instrumentos normativos (decretos, resoluções, normas técnicas...), determinando a suspensão das atividades laborais presenciais, juntamente com uma grande campanha divulgada nas redes sociais que teve grande repercussão, pedindo que a população ficasse em casa e fizesse sua parte.

Iniciamos as aulas de forma online por meio da plataforma *Google Meet*, e seguimos trabalhando no que estivesse ao nosso alcance para concluir as demandas solicitadas pelo nosso Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE).

Foi ainda nesse contexto de pandemia, que começamos a pensar nas possibilidades de realizarmos a pesquisa de campo, pois, era preciso deslocamento até a Comunidade Quilombola de Laranjeiras (CQL). Porém, manter proximidade e interação com as pessoas, era inviável naquele momento. Diante disso, mesmo com essas dificuldades conseguimos manter o contato com a líder da comunidade (Diana Almeida) por aplicativo de celular (whatsapp).

Na ocasião foi possível conversar via mensagens e nos informar da situação na comunidade. Dessa forma, foi possível marcar um encontro para que a líder da comunidade assinasse a Carta de Anuência, cumprindo as exigências de uso de máscara, álcool 70 e distanciamento de aproximadamente um metro. Esse documento era requerido, pela base nacional e unificada de registros de pesquisas envolvendo seres humanos, para todo o sistema CEP/Conep, da Plataforma Brasil.

Passamos assim o ano de 2020. De acordo com o cronograma do projeto enviado e aprovado pelo CEP, a pesquisa estava prevista para iniciar em janeiro de 2021. Porém, a situação ainda era crítica, o número de pessoas infectadas ainda era alto e as mortes continuavam a subir a cada dia, chegando a um pouco mais de 600 mil mortes em todo o país (BRASIL, 2020a), na época.

Sabemos que a pandemia não atingiu a população de forma igual, e que as desigualdades econômicas, sociais, de gênero, raça e etnia em nossa sociedade foram reforçadas e ficaram mais explícitas nesse momento. Desse modo, levantamos os seguintes questionamentos: como as comunidades quilombolas estão vivenciando essa realidade? As desigualdades têm se acentuado mais nesse contexto de pandemia? Quais os impactos da pandemia na vida das mulheres participantes da pesquisa? Como Laranjeiras vêm vivenciando esse momento?

Historicamente, as comunidades quilombolas tem vivenciado a desigualdade social, isso é um fato, sobretudo no acesso a políticas públicas básicas como saúde e educação. Nesse contexto atual, isso se evidencia mais ainda devido à vulnerabilidade a que essa população é submetida diariamente, principalmente pela falta de assistência social e a própria orientação sobre os cuidados a serem tomados para a não proliferação do vírus.

A saúde pública tem enfrentado grandes desafios nesse contexto na adequação e orientação sobre os cuidados a serem tomados frente ao caos que se instala. O Brasil, em particular, encontrava-se, nesse período, diante de duas crises, a política e a crise sanitária, ocupando o segundo lugar no número de mortos (BRASIL, 2020a).

Em meio à diversidade cultural que compõe o país, a desigualdade se acentuou mais ainda nesse contexto pandêmico, e as comunidades quilombolas, que estão presentes em todas as regiões do país, foram afetadas, sobretudo pela falta de políticas de saúde endereçadas a estas comunidades. Sobre isso, Silva e Souza apontam que:

a forma como ocorre a incidência da pandemia sobre as pessoas no Brasil, contudo, também reflete a desigualdade estrutural existente. Segundo o Ministério da Saúde, em dados publicados em seus boletins epidemiológicos, tem havido o crescimento percentual de pretos e pardos entre internados e entre mortos pela Covid-19. Há registros preocupantes do crescimento da doença em quilombos, somando mais de 165 mortes e mais de 4.590 infectados. Esse crescimento se reflete, também, em terras indígenas, evidenciando o racismo estrutural que opera em desfavor de negros e indígenas (SILVA; SOUZA, 2021, p. 87).

Somados a isso, as comunidades foram impactadas pela dificuldade em comercializar seus produtos. De acordo com Santos (2021), a maioria das famílias das comunidades quilombolas comercializam seus produtos na cidade e precisam desse deslocamento e contato com outras pessoas. Além disso, a autora, que é de comunidade quilombola, declara: “somos um povo que não está acostumado a ficar dentro de casa, o processo de isolamento é complicado” (SANTOS, 2021, p. 12).

As comunidades quilombolas, mesmo antes da pandemia já eram bastante vulneráveis, devido ao fato de a maioria não contar com serviço de saúde e muitas delas não ter água potável. Uma das medidas de segurança adotadas para conter a proliferação do vírus é o uso de máscaras e álcool em gel, que também é fator de preocupação dentro das comunidades quilombolas. Portanto, são inegáveis que as especificidades relacionadas a esses territórios contribuíram sobremaneira para descortinar as desigualdades nesse contexto de pandemia.

Para Valente et. al. (2021), as mulheres quilombolas, assim como outras comunidades vulnerabilizadas, tiveram suas dimensões particulares afetadas. Com destaque, os efeitos colaterais da pandemia para essa população estão o desemprego, sobrecarga do trabalho doméstico, preocupação e cuidado com idosos/crianças e o difícil acesso a serviços básicos de saúde, como já foi destacado anteriormente.

Estando à margem das políticas de assistência, das pesquisas, das redes de apoio, as comunidades se mobilizaram em atos de cuidado e solidariedade. Na CQL tivemos acesso a informações sobre o impacto da pandemia, por meio de conversas com a líder da comunidade, via *whatsapp*. Felizmente, hoje a comunidade conta com serviço de internet, o que facilitou nossa comunicação nesse período.

Em abril de 2020 foi apresentado à Câmara dos Deputados o Projeto de Lei nº 2.160/2020 (BRASIL, 2020b), que resultou na Lei Ordinária nº 14.021, de 7 de julho de 2020 (BRASIL, 2020c) em defesa das comunidades quilombolas e indígenas, no que diz respeito à pandemia. A Lei dispõe sobre as medidas de proteção social de prevenção do contágio e disseminação da Covid-19 e estipulou medidas de apoio as comunidades quilombolas.

Esse documento legal sofreu vários vetos do presidente da república, na ocasião (Jair Bolsonaro) que, de forma irresponsável e criminosa, disseminou o

discurso de negação da pandemia, levando o Brasil a ser um dos países com os piores indicadores de contaminação e óbitos por Covid-19 no mundo. Diante disso, algumas organizações, como por exemplo, a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq) moveram ações para que a Lei fosse cumprida. Nesse quesito, Santos (2021, p. 12) afirma que:

Logo no começo, nós estávamos na linha de prioridade para receber a vacina — nós e os indígenas. Contudo, da noite para o dia, nos retiraram dos grupos prioritários. Foi por conta disso que a Conaq decidiu mover uma ação (Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental) junto ao Supremo Tribunal Federal (STF) com o objetivo de cobrar o governo federal para implementar um plano nacional de enfrentamento da pandemia voltado para proteção das comunidades quilombolas.

De acordo com a nota técnica nº 155/2021-CGPNI/DEIDT/SVS/MS (BRASIL, 2021), que apresenta a ordem de priorização na vacinação dentro dos grupos prioritários, as comunidades quilombolas ocupam a décima posição. Na CQL, tivemos notícias de que a vacinação deu início em março de 2021.

No segundo semestre de 2021, a líder da comunidade nos informou de que a comunidade já tinha recebido a segunda dose da vacina. Conversamos e pedimos a autorização para fazermos uma visita à comunidade. Assim, em agosto, do mesmo ano, iniciamos nossa pesquisa no campo. Considerando que a pandemia da COVID-19 ainda não nos deixou, adotamos como procedimentos, para entrar na comunidade com segurança, o uso da máscara e do álcool em gel.

Diante do exposto, seguimos apresentando os procedimentos adotados para a produção dos materiais de análise da dialogicidade, a partir dos saberes das mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu, incluindo a pesquisa empírica. Traçamos nosso planejamento tendo como base o referencial discutido sobre Feminismo Negro Decolonial e Afrocentrado que nos conduziu na preparação para a pesquisa de campo, utilizando alguns elementos da pesquisa etnográfica, como observação participante compreensiva e o diário de campo e, principalmente da Sociopoética.

4.3 A produção de materiais/narrativas nas trilhas da dialogicidade

Dada às proposições anteriores, nesse momento propomos o aprofundamento metodológico da pesquisa, com vistas a apresentar os caminhos percorridos de reflexões acerca dos questionamentos em torno da dialogicidade nos

saberes das mulheres de Laranjeiras, bem como um panorama teórico-conceitual que nos conduziu a produção e análise das narrativas oriundas deste estudo.

Esta pesquisa fez uso do levantamento bibliográfico, de alguns elementos da pesquisa etnográfica e do método da Sociopoética que serão elucidados adiante. Para análise da dialogicidade, a partir dos saberes do cotidiano das mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu, foi necessário a compreensão do conceito de cultura.

Encontramos em Geertz (2008), a cultura definida como uma “teia de significados”, onde se misturam pontos abertos e fechados, novos e antigos, que buscam ser interpretados, assim, estão expostos a significados e que vivem em situações conflitantes com a homogeneidade cultural: o eurocentrismo e o colonialismo. É dessa forma que podemos perceber que diferentes culturas produzem/reproduzem diferentes significados e consequentemente, isso requer diferentes interpretações.

Brandão (2009) discute o conceito de cultura a partir de duas dimensões: a dimensão material e a imaterial. Na dimensão material a cultura é realizada e representada por um processo que se concretiza no quefazer humano, ou seja, no produto do trabalho dos seres humanos em um dado momento e um dado lugar. Diferentemente, na dimensão do imaterial, a cultura está impregnada nos sentidos, nas sensações, nos saberes, fazeres, significados, sociabilidades, ou seja, está no universo simbólico que criam e vivem determinados grupos. Nesse sentido, para o autor:

A cultura é e está, portanto, nos atos e nos fatos através dos quais nos apropriamos do mundo natural e o transformamos em um mundo humano, assim como nos gestos e nos feitos com que nos criamos a nós próprios ao passarmos de organismos biológicos a sujeitos sociais, ao criarmos socialmente nossos próprios mundos e ao dotá-los e a nós próprios – nossos diversos seres, nossas múltiplas vidas e nossos infinitos destinos – de algum sentido (BRANDÃO, 2009, p. 718).

A partir dessa visão, podemos analisar a Comunidade Quilombola de Laranjeiras (CQL) tanto na dimensão material, como na imaterial, compreendendo que os saberes locais, também considerados saberes herdados, se concretizam na comunidade como fonte de sobrevivência de seus/suas moradores/as e preservação coletiva da cultura local como teias de significados produzidos na dialogicidade.

Notadamente, os saberes locais presentes na CQL reverberam por dois caminhos, o da sobrevivência e o da preservação. Sentimos e presenciamos a

preocupação das mulheres com seu território, com a preservação da mata, o cuidado com as palmeiras e com a produção.

Essa pesquisa parte de um ambiente social como base para a fonte de narrativas (materiais de estudo) histórico-social, portanto, a sua abordagem é qualitativa. Segundo André (2001), entre os anos 1980 e 1990 as abordagens metodológicas de pesquisa em educação passam por transformações, acompanhando as temáticas e referenciais que passam a ganhar notoriedade. Assim, a pesquisa qualitativa ganha força, por englobar um conjunto heterogêneo de perspectivas, métodos, técnicas e análises, que se constitui como uma abordagem que considera situações reais do cotidiano. Desse modo, se antes o/a pesquisador/a era um sujeito de fora, nos últimos anos tem se valorizado o olhar ativo, aquele que se envolve nas experiências do campo da pesquisa ou na colaboração dos/as participantes.

Utilizamos a produção de narrativas, a partir dos diálogos que aconteceram, principalmente, no campo empírico. Por isso, nos apoiamos em elementos da pesquisa etnográfica, buscando sustentação e embasamento para pensarmos a Oficina Dialógica Afrocentrada em Laranjeiras (ODALa), que será detalhada adiante.

Em Geertz (2008), a prática da etnografia se dá a partir das relações que são estabelecidas no campo da pesquisa, na seleção das participantes, na transcrição de textos, no mapeamento do campo, na utilização de um diário de campo, entre outros aspectos que constituem o esforço intelectual da pesquisadora. Compreendemos que essa relação acontece por meio do contato direto e aproximado com as pessoas em situações cotidianas, durante um determinado período de tempo e com apoio de um **roteiro de observação e diário de campo** para registros e subsidiar a produção de narrativas bem elaboradas.

Para tanto, adentrar em uma comunidade requer minuciosidade metodológica, sobretudo quando pretende-se fugir dos padrões eurocêtricos e ocidentais que se baseiam muitas das pesquisas acadêmicas, sem descartar as suas contribuições importantes. Assim, nos debruçamos na pesquisa etnográfica, com apoio das perspectivas Decolonial, Dialógica e da Sociopoética.

O uso de elementos da etnografia favoreceu a experiência no campo, a análise do vivido, com base nos universos da cultura e da natureza no contexto de uma comunidade quilombola. As narrativas foram produzidas na/com a comunidade,

mediante os diálogos em observações participantes compreensivas, na nossa vivência com a comunidade e na oficina ODALa. A descrição dessas vivências foi registrada em diário de campo.

O **roteiro de observações (Apêndice F)**, nos deu subsídios para o trabalho inicial de campo. De acordo com Ludke e André (1986, p. 25-26) a observação precisa, antes de tudo, ser sistemática, nesse sentido, a ida ao campo exigiu um planejamento prévio e sistemático dos aspectos que precisavam ser observados e destacados durante a observação, já que essa ferramenta “possibilita um contato pessoal e estreito do pesquisador com o fenômeno pesquisado”, e como afirma os autores “determina com antecedência "o quê" e "o como" observar”, partido da delimitação do objeto de estudo e definindo o foco da investigação.

Além disso, o roteiro também possibilitou definir a duração das observações. Considerando que já tínhamos pouco mais de três anos de familiaridade com a comunidade, contando com a nossa experiência no projeto de extensão EJA Mulher, esse momento das observações aconteceu por meio de estadias curtas na comunidade entre os meses de agosto a dezembro de 2021.

Destacamos, desse modo, a observação participante compreensiva, como principal instrumento de produção de narrativas porque tem o potencial de possibilitar a interação direta no dia a dia das experiências com o grupo e uma inserção mais densa nas práticas cotidianas vivenciadas pela comunidade. Além disso, temos como pressuposto a dialogicidade, nos saberes do cotidiano das mulheres, que nos permite atitudes de acolhimento e escuta sensível e mútua com o grupo-pesquisador (GAUTHIER, 2012), dando ênfase a oralidade, conversação e interação direta com o grupo.

A observação participante compreensiva teve como fonte de dados o próprio território quilombola com o envolvimento da comunidade, atenção a perspectiva histórica do lugar e as atividades desenvolvidas pelas mulheres Quebradeiras de coco babaçu.

Para Freire (2019, p. 144-45) a observação participante compreensiva “se inicia com um diálogo as claras entre todos”, desse modo, observação “vai se fazendo como um quefazer educativo”, e as observadoras-dialogantes se propõem a “atitudes compreensivas em face do que observam”. A partir dessa proposta, Paiva (2021, p. 77) também afirma que “a ideia central é que teoricamente se possa

construir objetos capazes de dar conta do território em que se habita, cuja construção precisa, para ter o lastro compreensivo, ser construída dialogicamente”.

Assim, compreendemos que as bases para uma observação participante compreensiva, encontram-se no olhar que reconhece o real histórico e o território (PAIVA, 2021), a fim de produzir uma análise que incorpore os saberes das mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu e a fundamentação teórica.

Esse processo de observação sistemática (participante e compreensiva), chamamos de **Experiência do Viver no/com o quilombo**, na qual realizamos processos dialógicos para identificação e levantamento dos saberes que fazem parte do cotidiano das mulheres e da comunidade, e, assim, destacamos afrossaberes que subsidiaram a Oficina Dialógica Afrocentrada – ODALa.

Assim, a ODALa foi essencial na construção de narrativas e constituição do corpus da pesquisa para análise, sendo que, considerando a nossa abordagem na Sociopoética (Gauthier), substituiremos o termo “coleta de dados” por “**produção de narrativas**”, afinal a base desse método está na produção de narrativas, por meio de técnicas de incentivo ao diálogo em formato de oficina.

Segundo Gauthier (2004, p. 133), no lugar de descrever o que é dado, como faz as pesquisas orientadas pelo método positivista e utilitarista, da linguagem, a Sociopoética afasta esse pensamento e foca na construção em uma perspectiva emancipatória, nas palavras do autor e criador do método: “ela afasta do julgamento comum e pretende ir até o limite da potência de criar o mundo”. Não trabalhamos, portanto, com a coleta de dados, estes estão dentro do próprio sujeito da pesquisa, logo, é a partir da ação dialógica que é possível a sua produção coletiva, na interação comunitária.

Gauthier (2004, p. 137), argumenta que “precisamos, no mundo da pesquisa qualitativa, de várias técnicas artísticas de produção de dados. Como existe uma arte-educação, existe igualmente uma arte-pesquisa”, e é partindo desse entendimento que criamos a Oficina Dialógica Afrocentrada em Laranjeiras (ODALa), como ferramenta para produção das narrativas, a fim de analisar a dialogicidade freiriana nos saberes das mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu.

Desse modo, a partir das observações participantes compreensivas e da ODALa realizamos um levantamento das “características de interpretação cultural”

(GEERTZ, 2008), que partem do diálogo intercultural na/com comunidade. Para Gauthier (2012) um dos focos da interculturalidade é o estudo do inconsciente coletivo histórico, social e racial, com ênfase na crítica das relações de dominação e exploração que perpassam as situações de classe, gênero, cultura, gerações, etc. Para Dussel (2016, p. 53) o ponto de partida para o diálogo intercultural é justamente a cultura periférica oprimida pela cultura imperial, pois, o “projeto de libertação cultural”, que reconhece e valoriza a cultura popular como principal chave para a libertação, protagonizando os seus saberes.

Essa interpretação, para um projeto de libertação, também, tem base na perspectiva da Afrocentricidade (ASANTE, 2009) que valoriza a “cosmopercepção africana” (OYĚWÙMÍ, 2021), essencial para conhecermos os saberes das mulheres de Laranjeiras, uma vez que esse território é marcado como lugar de resistência das/os africanas/os em diáspora, constituindo-se, fundamentalmente, como contribuições das experiências africanas e indígenas (SILVA, 2021).

Para Geertz (2008), o ponto central da interpretação cultural é o acesso ao mundo conceptual no qual vivem as participantes da pesquisa, de forma que possamos dialogar com elas, ou seja, emergindo no universo da comunidade. O autor destaca que:

Cada análise cultural séria começa com um desvio inicial e termina onde consegue chegar antes de exaurir seu impulso intelectual. Fatos anteriormente descobertos são mobilizados, conceitos anteriormente desenvolvidos são usados, hipóteses formuladas anteriormente são testadas, entretanto o movimento não parte de teoremas já comprovados para outros recém provados, ele parte de tateio desajeitado pela compreensão mais elementar para uma alegação comprovada de que alguém a alcançou e a superou (GEERTZ, 2008, p. 18).

É importante destacar, mais uma vez, que, não lidamos com dados prontos, e sim com narrativas produzidas com e pelas co-pesquisadoras, mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu. Além disso, partimos de uma experiência primeira que nos deu subsídios para pensarmos este estudo, tal como descrevemos na introdução desta dissertação, reunindo novas motivações que ganharam força e respaldo teórico a partir do encontro com novos estudos, sobretudo, os que partem de um território epistemológico que busca romper com a superioridade da epistemologia eurocentrada. Metodologicamente, apresentamos um desenho desta pesquisa a partir da Sociopoética e de alguns elementos da etnografia geertziana.

No que diz respeito à abordagem propriamente dita da Sociopoética, trabalhamos com a **análise do campo como lugar e localização**. Quando abordamos estes dois termos, colocando-os em posições distintas, partimos do entendimento de lugar como território, envolvido em disputas, relações de poder e a localização, no sentido amplo, envolvendo a dimensão psicológica do sentimento de pertença ou se a “pessoa está em um lugar central ou marginal com respeito à sua cultura” (ASANTE, 2009, p. 97).

Nessa perspectiva, dialogamos com o pensamento de Djamila Ribeiro (2019, p. 63), quando fala que as experiências dos grupos localizados socialmente de forma hierarquizada e não humanizada faz com que as suas produções intelectuais, ou seja, os seus saberes e vozes sejam inferiorizados, subalternizados, de forma que as condições sociais desse lugar as limitam e as silenciam, desse modo, apresenta disputas pela legitimidade dos saberes em territórios epistêmicos que podem pertencer a diferentes espaços geográficos.

Diante disso, a autora complementa que: “os saberes produzidos pelos indivíduos de grupos historicamente discriminados, para além de serem contra discursos importantes, são lugares de potência e configuração do mundo por outros olhares e geografia” (*IBID.*, 2019, p. 75), temos uma localização que transcende os limites geográfico (norte/sul/ocidente/oriente...) a potência dessa localização está no sentimento de pertença ao território epistêmico constituído por vozes “contra colonização” do ser (BISPO, 2019).

Com essas contribuições da Sociopoética (Gauthier), de Asante e de Djamila Ribeiro (2019), iniciamos pelo processo de **negociação da pesquisa** em duas etapas. Na primeira, que ocorreu em 21 de agosto de 2021, apresentamos a proposta de estudo para a comunidade. Na ocasião, conversamos sobre nossas motivações de estudo, combinamos os procedimentos da pesquisa de acordo com a disponibilidade e interesses das mulheres de Laranjeiras. Em 22 de setembro de 2021, fizemos a segunda etapa de negociação, ocasião em que trabalhamos na **formação do grupo-pesquisador** e conversamos, individualmente com as mulheres, sobre a documentação da pesquisa, principalmente, o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) da Pesquisa.

A **negociação da pesquisa** aconteceu em diálogo com as mulheres de Laranjeiras, tendo por base o “universo temático” ou “temas geradores” (FREIRE,

2019, p. 121). Em uma pesquisa com princípio de educação libertadora, a dialogicidade deve estar presente, uma vez que esse tipo de investigação não tem como foco os homens e as mulheres como se fossem objetos, mas o encontro com seu pensamento-linguagem a partir de seu posicionamento acerca da realidade social em que se situa como agente.

A compreensão dessa realidade, a partir de sua “cosmopercepção” (OYĚWÙMÍ, 2021), outro mundo cultural que valoriza sentidos físicos, sensoriais/cognitivo e espirituais, foi possível com o uso de “temas geradores”, que acessaram as subjetividades do grupo, gerando conhecimentos intrínsecos sobre seu modo de ser e viver no mundo. Desse modo, o conteúdo programático para a ação é desenvolvido coletivamente, entendendo que “o momento deste buscar é o que inaugura o diálogo da educação como prática da liberdade” (FREIRE, 2011, p. 97).

Com a formação do **grupo-pesquisador**, o processo de observação participante compreensiva e a realização da ODALa, os diálogos com as mulheres da comunidade se tornaram mais consistentes no sentido de que começamos a vivenciar uma rica “situação presente, existencial concreta” (FREIRE, 2011, p. 96) de envolvimento nos anseios dessas mulheres e, assim, organizar coletivamente o conteúdo programático da ação educativa, especialmente, por meio da ODALa, chegando a dialogicidade, partindo primeiramente do conhecimento das aspirações do grupo-pesquisador (diálogos com as Quebradeiras de coco babaçu, diálogo com a orientadora deste estudo e diálogo comigo mesma).

Após o momento de **Negociação da pesquisa**, nos debruçamos, de acordo com Gauthier (2015), na **mobilização de todos os recursos do corpo**, sensações, sensibilidade, intuição, as emoções e a razão para a produção de narrativas. Nesse segundo momento, a ODALa foi relevante por reunir um conjunto de técnicas artísticas de produção de dados. Essas “técnicas de inspiração artística são múltiplas e cada facilitador pode inventar técnicas que correspondem ao seu gosto e saber-fazer” (GAUTHIER, 2015, p. 82).

O terceiro momento foi a sistematização dos dados da pesquisa para análise, nesse caso, as narrativas produzidas, dando igual importância tanto a análise do processo como a análise do produto (as narrativas). Nesse sentido, realizamos um **estudo do conjunto de narrativas produzidas com o grupo**, mediante uma

interpretação referencial e contextual dos discursos. Conforme Gauthier (2015), esse terceiro momento dedicado a análise consistiu em 3 (três) etapas:

- 1ª etapa: **estudo transversal dos dados**, por meio da seleção de **confetos** presentes nas narrativas;
- 2ª etapa: **análise filosófica**, com atenção **a dialogicidade nos saberes** das mulheres de Laranjeiras, tendo por base o **estudo teórico e filosófico** discutido durante a pesquisa;
- 3ª etapa: **contra análise**, juntamente com o grupo, dialogamos sobre as constatações a que chegamos, especialmente, diálogo sobre a nossa interpretação da interpretação do grupo-pesquisador. Desse modo, nos esforçamos para que, este estudo, fosse produzido, potencializando a escuta e as vozes das mulheres Quebradeiras de coco babaçu da comunidade quilombola de Laranjeiras.

Com esses procedimentos de produção e análise de narrativas foi possível pensar propostas de práticas educativas de alfabetização dialógica, em trabalho de estudo e pesquisa com essas mulheres. Para Freire (2011, p. 98), o que se pretende nesse tipo de pesquisa não é investigar, nesse caso, as mulheres quilombolas como se fossem “peças anatômicas, mas o seu pensamento-linguagem referido à realidade, os níveis de sua percepção desta realidade, a sua visão do mundo” que entendemos como cosmopercepção.

Em síntese, realizamos **3 (três) estadias** na CQL em meio aos medos, adoecimentos e óbitos ocasionados pela Covid-19. No quadro 2, apresentamos uma visão geral desse processo.

Quadro 2 - Processo dialógico na CQL

MOMENTOS DA PESQUISA	PROCEDIMENTOS	ETAPAS E AÇÕES	DATA DAS ESTADIAS NA CQL
Primeiro	Negociação da pesquisa	Discussão do universo temático, motivações e interesses do grupo Formação do grupo-pesquisador	20/08/2021a 23/08/2021
Segundo	Mobilização de todos os recursos do corpo	Criação da ODALA com um conjunto de técnicas de inspiração artísticas, funcionando, também, como proposta de alfabetização dialógica.	21/10/2021a 24/10/2021
Terceiro	Estudo do conjunto de narrativas produzidas com o grupo	Estudo da dialogicidade nos saberes; Discussão das constatações da pesquisa com o grupo-pesquisador; Construção coletiva de Temas Geradores, afrossaberes e confetos a partir dos valores civilizatórios;	06/11/2021 e 07/11/2021

Fonte: Produzido pela autora subsidiada pelo Diário de Campo (2023).

Esse percurso metodológico sustentado na Sociopoética com as contribuições do feminismo negro, da decolonialidade e da Afrocentricidade, nos deu um panorama geral dos momentos de estudo e pesquisa que, por ocasião da análise das narrativas, denominamos de “Experiência do Viver no e com a Comunidade Quilombola de Laranjeiras (CQL).

A imersão nesse cotidiano se constituiu num misto de sentimento e (re)descoberta de significados que ampliou nossa compreensão sobre práticas educativas libertadoras, em relação às experiências desenvolvidas anteriormente com o Projeto EJA! Mulher, nos propomos a engajar-se no dialogar com a comunidade e com as mulheres. É o que veremos na seção seguinte!

5 A EXPERIÊNCIA DO VIVER NA E COM A COMUNIDADE QUILOMBOLA DE LARANJEIRAS

A experiência humana é o chão inescapável para o começo da marcha rumo à sabedoria. Onde quer que haja um ser humano, há também a experiência humana. Todos os seres humanos adquiriram, e continuam a adquirir sabedoria ao longo de diferentes rotas nutridas pela experiência e nela fundadas.

(RAMOSE, 2011, p. 9).

Nomeamos de “experiência do viver na e com a comunidade quilombola Laranjeiras” todo o processo de estudo e pesquisa, reunindo momentos de estudos teóricos e empíricos. Por ocasião da imersão no campo de pesquisa, percebemos um misto de sentimentos/sensações, ao pensar que estaria exercendo o papel de pesquisadora e ao questionar qual seria o esse papel de pesquisadora.

Geertz (2002, p. 20) compreende a observação participante como um momento de experimentar, em termos físicos e intelectuais, as vicissitudes da tradição, momento em que há um envolvimento direto com o grupo-pesquisador, em que deixamos de lado as expectativas pessoais e culturais, uma imersão no novo, nesse caso, a dialogicidade e os afrossaberes das mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu, nas palavras do autor “um meio de produzir conhecimento a partir de um intenso envolvimento intersubjetivo”.

Assim, durante as viagens tinha uma sensação de mergulho no desconhecido, embora as experiências, na CQL, com o Projeto EJAÍ Mulher, nos anos anteriores, pudesse provar o contrário. Com Bachelard (1996), compreendemos que, essas sensações na pesquisa científica poderiam, também, contradizer a primeira experiência e, nesses novos encontros, um novo olhar se sobressaía sobre aquele de alfabetizadora social do EJAÍ Mulher, pois, estava enfrentando outros “obstáculos epistemológicos”, um deles, os impactos negativos da pandemia.

Bachelard (1996) nos aponta que o primeiro obstáculo epistemológico é a experiência primeira, ou seja, o conhecimento simples que antecipa a rigorosidade crítica, considerando-o como conhecimento pré-científico, embora não consideremos dessa forma os estudos que realizamos no trabalho de monografia de conclusão do curso de Pedagogia. Mas, nesse sentido, buscamos ter um olhar mais vigilante sobre o que já havíamos experienciado na CQL, em ocorrência do projeto EJAÍ

Mulher e, assim, foi possível ampliar conceitos, ou melhor, **confetos** que nos permitiram produzir um novo sentido para o que vivenciamos, em diálogo com as mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu de Laranjeiras.

Sabíamos de uma única exigência teórica e epistemológica: ouvir, ver, sentir, estar junto, não necessariamente na mesma ordem e proporção. E uma certeza de que, naquele momento, estávamos criando pontes e encontrando possibilidades de constituição coletiva de um “grupo-pesquisador” (GAUTHIER, 2012, 2015) em Laranjeiras. Então, nos dedicamos a criar, coletiva e cooperativamente, conhecimentos com e em diálogo com grupo de mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu.

Nesse sentido, as pessoas participantes da pesquisa são responsáveis pelo seu desenvolvimento, de igual forma, considerando nossa inspiração na perspectiva freiriana, especialmente, na dialogicidade que se traduz numa relação horizontal, longe de qualquer tipo de autoritarismo presente na educação bancária, por isso, as narrativas são produzidas pelo grupo e analisadas coletivamente.

Além das contribuições da dialogicidade freiriana, Mikhail Bakhtin (1895-1975), considerado um grande pensador e teórico da língua, despertou-nos interesse porque dá primazia a língua como forma por meio da qual as ideologias se articulam e mascaram a percepção da realidade” (COMIN; SANTOS, 2010, p. 746). Essa ideia bakhtiniana considera o diálogo como a substância da língua, meio pelo qual se constitui uma interação social.

Considerando as ideias presentes na concepção desses dois autores, tecemos nosso fazer dialógico na Comunidade Quilombola de Laranjeiras (CQL), a partir das observações participante e compreensiva, incluindo a realização da Oficina Dialógica Afrocentrada em Laranjeiras (ODALa). Assumimos, também, uma posição de aprendentes, curiosas, que formam e se formam mutuamente, a fim de criar condições e possibilidades de dialogar com saberes de mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu. Considerando o pensamento Bakhtiniano,

o “sujeito” emerge na relação com o outro. É um sujeito dialógico e seu conhecimento é fundamentado no discurso que ele produz. O sujeito dialógico bakhtiniano é solidário das alteridades de seu discurso ao ser concebido em uma partição de vozes concorrentes, posto que a palavra do outro se transforma, dialogicamente, tendo um caráter criativo (COMIN; SANTOS, 2010, p. 750, grifos nossos).

Nesse sentido, compreendemos que a partir das relações construídas na comunidade, especialmente, com a ODALa, foi possível uma construção coletiva de conhecimentos e saberes sobre o mundo (COMIN; SANTOS, 2010), mas, especificamente, sobre o território de mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu nesse mundo (de hegemonia colonial/racista/patriarcal/moderno). Assim, tentando vivenciar a dialogicidades, neste estudo, investigamos a própria dialogicidade.

Nos propomos na busca de compreensão dos saberes socialmente construídos na prática comunitária, que ressoam nos fazeres de mulheres quilombolas, que transitam na comunidade e se personificam no cotidiano e na vida.

Paulo Freire nos dá subsídios teóricos concretos sobre a existência humana, principalmente daqueles e daquelas que se encontram à margem da sociedade. O autor elabora um método de educação que sirva à emancipação de pessoas em situação de opressão. Ela acontece de modo que o próprio sujeito, reflexivo e consciente do seu lugar, descobre-se e conquista sua própria liberdade.

Se “experiência e saber se dialetam” (FREIRE, 2019), conjugadas, nos conduzem à práticas educativas dialógicas. O saber se redescobre na experiência, quando são levantadas dúvidas sobre o que se experiencia, existir-se e historicizar-se. Assim, a ODALa é um “círculo de investigação” contendo técnicas pedagógicas construídas nesse processo em que se constitui a consciência daquelas que se colocaram nesse processo de conhecimento de si.

Para Freire (2019), compreender a nossa capacidade de ensinar e aprender é o que desenvolve a nossa “curiosidade epistemológica”, que nos leva a capacidade de elevar um conhecimento a sua forma crítica, a capacidade criativa do educador ou educando. Tudo isso é possível por meio do que o autor considera uma “relação horizontal” entre educador e educando, (neste estudo, entre pesquisadoras e Quebradeiras de coco babaçu), reforçando a capacidade criativa de ambos e a sua insubmissão a um sistema de controle.

Então, sempre com o grupo-pesquisador, trabalhamos na investigação de temas geradores ou temáticas significativas e, com atitude compreensiva, tivemos a presença crítica da liderança da comunidade do início ao fim deste estudo. Conforme Carvalho et. al. (2021, p. 21), construímos “subjetividades geradoras”, que

para os autores, “pode ser concebida como uma forma de trânsito para outras condições existenciais, devires possíveis de vida e de mundos outros”.

Mas o que seria um tema gerador? De acordo com Freire (2019), não são hipóteses que precisam de comprovação, mas algo que precisa primeiramente ser conhecido. Ou seja, por meio da dialogicidade, pensando sobre a própria condição de existir (situacionalidade), constatando a existência das ações culturais da CQL.

Na investigação de temas geradores nos encontramos com “subjetividades geradoras” (CARVALHO et. al., 2021), pois, nesse processo de conferir existência concreta ao seu mundo, as mulheres se reencontram com as outras e com seus antepassados. Nessa comunicação, emerge o diálogo crítico porque ninguém está na condição de ensinar, mas de aprender em reciprocidade. O grupo-pesquisador propicia condições favoráveis para que haja diálogo e interação. A cada encontro, amplia-se o nível de interação, sendo que, na experiência da ODALa, nós já nos comunicávamos mais livremente, expondo nossas interpretações de nossa própria existência.

A busca dessa existência acontece por dois caminhos: através da experiência existencial, “estar situado” (GEERTZ, 2014) no lugar geograficamente ou numa localização psicológica e política (ASANTE, 2009). Nesse caso, a CQL possui reflexões críticas sobre as suas relações socioculturais com o mundo e com as pessoas. Em Freire, (2019), essa situacionalidade se dá por meio da consciência de si, tal como argumenta Asante (2009), já que enquanto seres humanos conseguimos nos separar de nossa atividade, exercendo um ato reflexivo sobre nós mesmos, diferentemente do animal, que sendo irracional, não consegue se separar de sua atividade, o que o torna “um ser fechado em si” (FREIRE, 2019, p. 123).

Se, nós seres humanos, temos consciência da nossa atividade e do mundo que estamos, atuamos a partir de finalidades e decisões que nos constituem e constituem a nossa relação com o mundo e com ou outros, então, a nossa existência é histórica, de forma que nos recriamos e nos transformamos ao longo da vida (FREIRE, 2019).

Um dos pontos principais que nos levam a buscar em Paulo Freire ressonância para nosso estudo e, principalmente, para a produção das narrativas, geradas na dialogicidade, é ideia de que somos sujeitos da produção do saber, e,

que “ensinar não é transferir conhecimento, mas criar possibilidades para a sua produção ou a sua construção” (FREIRE, 2020, p. 24).

Pensamos o quanto o educador Paulo Freire nos desafia a criar condições de ruptura com a ideia hegemônica de educação monocultural que hierarquiza o conhecimento e buscar uma ação formadora em processo de troca de experiências e de aprendizagem constante.

Paralelamente, a dialogicidade ou dialogia (FREIRE, 2019; BAKHTIN, 2006) nos permite esse movimento de interação com outras condições existenciais que se inicia na própria busca inquietante do/da pesquisador/a que consolida a investigação, englobando, a ideia de linguagem, homem e vida, sendo que o diálogo é a ponte para as relações, já que é impossível o nosso desenvolvimento sem que haja as relações com o outro. A linguagem assume aqui uma dimensão dialética para além de um simples meio de comunicação, tornando-se um meio de construção.

Comin e Santos (2010) argumentam que o dialogismo bakhtiniano é, portanto, o princípio constitutivo da linguagem, sendo que esta última está impregnada por relações dialógicas, que resulta da prática coletiva e social da produção de discursos. Desse modo, para os autores, o ser humano, não existe isoladamente, pois está constantemente em relação com o mundo e com o outro, entrecruza-se e interpenetra-se com a experiência do outro.

Portanto, a fuga do monologismo, o discurso único (MARCUIZZO, 2008, p. 4) ou história única (ADICHIE, 2019) é que propomos compreender a dialogicidade com os saberes das mulheres Quebradeiras de coco babaçu de Laranjeiras, compreendendo os modos de coletividade que esse conceito (dialogicidade) pode operar dentro de qualquer contexto de produção cultural: letrada, analfabeta, verbal ou não verbal, elitista ou popular (COMIN; SANTOS, 2010).

Dessa forma, nesta seção, apresentaremos a imersão no campo de pesquisa e, “Com os pés na comunidade de Laranjeiras”, produzimos narrativas de confetos através da Oficina Dialógica Afrocentrada em Laranjeiras (ODALa), dando ênfase a dialogicidade e afrossaberes das mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu, co-pesquisadoras deste estudo.

5.1 Com os pés na comunidade de Laranjeiras: o que tecemos coletivamente?

No dia 20 de agosto de 2021 iniciamos o trabalho de campo. Fomos recebidas pela líder da comunidade, Diana Almeida, que nos acolheu na sua casa durante a pesquisa e com quem mantivemos contato desde o começo, deste estudo.

Quando adentramos a comunidade, a casa da Diana é uma das primeiras, ao lado direito. Como podemos ver na Figura 6, a base da casa é construída com materiais naturais, extraídos da própria comunidade, como terra, barro, madeira, bambu, palmeira, pedras, entre outros, com baixo custo e facilidade para construir. A construção das casas é um trabalho realizado pelas/os próprias/os moradoras/es.

A casa tem uma frente larga e comporta três janelas e uma porta, que dá acesso a sala da casa. Na área interna da casa tem uma sala, quatro quartos, uma sala de jantar e uma cozinha. O banheiro fica do lado de fora, no quintal, onde tem também uma cozinha com fogareiros, uma espécie de fogão feito de barro com buracos redondos, na parte de cima para a passagem do fogo. Consta, ainda, uma casa de forno, que comporta um forno grande, em formato triangular também de barro (utilizado pela Diana para assar bolos), ambos utilizam o carvão vegetal de coco babaçu.

Figura 6 - Casa da Líder da Comunidade (Diana Almeida)



Legenda: a) Frente da casa da Diana; b) quintal - cozinha com fogareiros;
c) casa de forno; d) fogareiro.

Fonte: Acervo da autora/pesquisadora (2021).

Especificamente, para a autora desta dissertação, a casa da Diana não é um lugar estranho, pois, até aproximadamente seus sete anos de idade, morava em uma casa construída com barro, conhecida como casa de taipa⁴. Ela era branca e tinha uma janela na frente, que dava acesso ao quarto de sua mãe e uma porta de entrada. Era uma casa pequena, tinha apenas dois quartos, uma sala, um corredor que dava acesso à cozinha e um quintal, onde ficava o banheiro.

As estadias na comunidade, em muitos momentos lhe fazia acessar memórias de sua infância, um encontro consigo mesma, orientada por um conjunto de sentidos, que lhes faziam se cosmo-perceber naquele lugar. Este foi, portanto, um ato de redescobrir-se, refletindo sobre o próprio processo em que vai se descobrindo, ganhando a conscientização de si e do mundo (FREIRE, 2019).

O lugar da autora/pesquisadora, neste trabalho, está relacionado ao seu lugar social, isto porque, essa discussão não é alheia as suas experiências, pelo contrário, faz parte de sua história como, mulher, da região dos cocaís, da classe popular, que se reconhece negra e neta de quebradeira de coco babaçu.

Enquanto vivemos, geralmente, não reparamos as injustiças sociais a que somos submetidas devido a estrutura de poder que nos rege e nos indigna a cada dia. A consciência disso, requer diálogos, leitura de mundo, reflexão crítica de como somos condicionados.

Nesses três dias que, adentramos na realidade da comunidade, participando de ações realizadas com moradoras/es do local. Vimos que a formação das pessoas perpassa pela dimensão tanto espiritual quanto acadêmica, em diálogo com as vivências e experiências, no fazer, no refazer das mulheres da CQL, dentro da mata e dentro das casas, as margens dos riachos e ao ar livre. Essa pesquisa constituiu-se em uma viagem, para dentro de nós mesmas. E todas nós (autora da dissertação, orientadora, examinadoras da banca) estávamos conduzindo e se reconhecendo no cotidiano de Laranjeiras.

A dialogicidade é a ponte que faz a mediação entre nós e os saberes locais da comunidade e que nos intenciona conhecer nos saberes de mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu, bem como nos direciona aos

⁴ Técnica antiga utilizada em construção de casas populares em que se faz uma massa de barro homogênea para preencher espaços entre tramas/urdiduras de madeira que ficam entrelaçados entre si.

acontecimentos recorrentes na comunidade. A postura dialógica nos permite acessar os significados e os sentidos específicos do lugar em que estamos inseridas, a CQL.

Com os pés na comunidade de Laranjeiras temos a oportunidade de conhecer os membros dessa comunidade, nos colocando em lugar da escuta, de conhecer e saber mais. Essa atitude de escuta e aprendizagem foi determinante para os próximos passos de construção da interação com os/as moradores/as. Então, quando chegamos à comunidade:

Diana nos recebeu com sua família e acomodou nossas coisas em um quarto da casa. Seu filho nos auxiliou retirando as bagagens do carro. Logo após, sentamo-nos na calçada da casa para descansar e conversar sobre a viagem e a vida, como estávamos, entre outros assuntos que foram surgindo no decorrer da conversa.

Enquanto conversávamos, notamos na frente da casa alguns sacos grandes, contendo carvão, o que ocasionou uma longa conversa sobre a produção do carvão na comunidade. Diana conta que este é considerado o período do carvão na comunidade, onde todos estão fazendo o carvão até o mês de setembro (DIÁRIO DE CAMPO – Comunidade Laranjeiras, 20 de Agosto de 2021).

No momento em que conversávamos, Diana nos fala da produção de carvão e cita outras atividades realizadas na comunidade:

Aí chega o serviço da roça, aí todo mundo vai pra roça. Você vai pegar uma mata virgem dessa aí e tacar o machado, joga no chão aí queima, você broca uma roça agora, novembro queima, dezembro cerca, janeiro planta, fevereiro, março, abril é só colheita de legumes. É três meses de “colheição” de legumes, porque tem legumes que vem primeiro e outros que vem depois. Melancia, vem primeiro, aí vem o milho, por último é o arroz. E o último é a mandioca, que só é com um ano. Você planta ela em dezembro e só vai tirar ela em dezembro do outro ano. Aí já presta pra fazer a farinha. Quando você cortou o arroz no mês de junho, aí parou, julho parou, não tem serviço de roça não, pois “rumbora” pro carvão. Nós “passamo” quatro, cinco mês sem mexer no carvão, já tem coco no chão. Bora juntar os cocos. Aí é assim, quando sai um período entra no outro, quando sai um período entra no outro. É saindo de uma coisa e entrando na outra (DIANA, 2021).

Observamos, a partir da fala de Diana, a cosmopercepção do movimento cíclico da natureza na realização das atividades articuladas com os saberes locais da comunidade Laranjeiras. No que segue o nosso diálogo em outros encontros, com as outras mulheres, conseguimos conhecer melhor produção de carvão. Segue a compreensão da autora/mediadora registrada em diário de campo:

O carvão é feito com o coco babaçu. Na mata, se junta os cocos dentro de uma caêira⁵ (um buraco grande de aproximadamente meio metro de profundidade), onde o coco é queimado. Esse carvão é deixado para esfriar e com uns quatro dias retorna-se até o local, retira a terra que foi jogada por cima, e com ajuda de uma lata vai retirando o carvão e colocando dentro de sacos grandes. As mulheres fazem carvão a semana toda, cada dia em uma caêira diferente. Cada caêira resulta em 6 a 10 sacos de carvão, que são vendidos no valor de R\$12,00 (DIÁRIO DE CAMPO – Comunidade Laranjeiras, 20 de agosto de 2021).

São diversos os produtos e atividades que derivam dos babaçuais e que colaboram para o sustento das comunidades. A produção do carvão vegetal de coco babaçu⁶ é uma forma eficiente do aproveitamento do coco babaçu em sua fase madura, quando este cai da palmeira em seu processo natural e serve como fonte de combustível para os fogões a lenha (fogareiros) e churrasqueiras. Segundo Silva et. al. (2020), a casca do babaçu apresenta alta densidade básica para a produção sustentável de carvão vegetal, já que é uma opção favorável devido sua disponibilidade. Como já mencionamos, o Maranhão concentra uma grande área de babaçuais, que constitui uma das principais riquezas vegetais do estado.

Analizando as atividades extrativistas de exploração do babaçu, nesse período, constatamos que de junho a setembro, a comunidade concentra suas práticas na produção do carvão vegetal, que é produzido pelas mulheres, ensacado e vendido para uma empresa privada que os transfere (comercializa) para outras regiões.

Para conhecermos de perto o processo de produção de carvão, nos oferecemos para acompanhar as mulheres nesse processo.

Falamos sobre o carvão novamente com uma quebradeira de coco da comunidade, ela conta que esteve fazendo carvão nesse mesmo dia e disse que voltaria na segunda-feira para tirar o carvão da caêira e colocar no saco. Nos oferecemos para ir junto, o que logo causou surpresa e arrancou muitos risos, pois a mesma disse que “nós não temos jeito para fazer isso”. Insistimos e combinamos, na segunda-feira cedinho iríamos juntas (DIÁRIO DE CAMPO – Comunidade Laranjeiras, 20 de agosto de 2021).

Esse momento marca a “transição de fase”, essencial da pesquisa sociopoética (GAUTHIER, 2012). São orientações novas, já que não esperávamos

⁵ Caeira – forno artesanal em que se calcina a cal. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/caeira/>

⁶ "O carvão vegetal é obtido a partir da queima ou carbonização do coco babaçu, após esse processo resulta em uma substância negra." Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/geografia/carvao-vegetal.htm>

que fossemos ter a oportunidade de acompanhar as mulheres na produção de carvão. Mas o campo conduz o caminho da pesquisa (GEERTZ, 1989), as adequações e complementações necessárias são realizadas quando estamos em campo. Os modos de vida e as práticas realizadas no campo nos instigam a relação com o mundo e as coisas existentes, um recriar constante que conduzem a pesquisa-experiência.

Figura 7 - Processo de produção de carvão



Legenda: a) Quebradeiras de coco coletando coco debaixo da palmeira; b) acendendo a caeira; c) jogando coco dentro da caeira; d) caeira cheia de coco sendo coberta.

Fonte: Acervo da autora/pesquisadora (2021).

Na figura 7 vemos a etapa inicial do processo de produção do carvão, momento em que as mulheres coletam os cocos debaixo das palmeiras e juntam ao redor da caeira. Após a coleta, acendem o fogo dentro da caeira e despejam o coco, em seguida, acrescentam a terra e cobrem com palha. Três a quatro dias depois, retornam para ‘descobrir a caeira’ e tirar o coco.

Figura 8 - Processo de descoberta da caeira



Legenda: a) morador da comunidade retirando a areia que cobre a caeira; b) retirada do carvão de dentro da caeira; c) finalizando a retirada do carvão de dentro da caeira; d) sacos de carvão.

Fonte: Acervo da autora/pesquisadora (2021).

Como podemos observar acima, o carvão é desenterrado com o auxílio de uma enxada (a). Primeiramente é retirada toda a areia e em seguida as palhas que foram também utilizadas para cobrir. Em seguida, os cocos são retirados com o auxílio de uma lata (b) e (c) e colocados dentro de sacos (d).

Durante essa atividade, quando nos deslocávamos para dentro da mata, notamos que a comunidade Laranjeiras vem sendo afetada por muitas queimadas nas proximidades. Relatos de moradores de que lotes de terra estão sendo vendidos e que estes estão sendo preparados para o cultivo de roça e/ou outras plantações. Visitamos, inclusive, grandes áreas em que houve a derrubada de palmeiras.

As consequências dessas atividades afetam diretamente as mulheres que vivem do extrativismo do babaçu, pois, o impacto ambiental, proveniente das queimadas, provoca o empobrecimento do solo, levando a desertificação. Esse impacto ameaça a própria estrutura da comunidade, pois há terras sendo vendidas, também, dentro da comunidade, chamam a atenção das/os moradores/as para as possíveis ameaças de desterritorialização da comunidade, considerando as

“ameaças do capitalismo desenvolvimentista contra as populações tradicionais” (BISPO, 2019, p. 21).

Novais e Araújo (2016) destacam que tais atos, decorrem de ações de empresas, através do agronegócio indústria, projetos de infraestrutura, da indústria e da pecuária. Essa prática tem ampliado as situações de conflitos socioambientais, apontando o estado do Maranhão como um dos lugares recorrentes desses conflitos e as Quebradeiras de coco babaçu como um dos principais alvos afetados nesse processo. Nesse sentido, o papel do opressor no processo de dominação social, segundo Freire (2019, p. 63), tende a

transformar tudo que os cerca em objetos de seu domínio. A terra, os bens, a produção [...]. Nesta ânsia irrefreada de posse, desenvolvem em si a convicção de que lhes é possível transformar tudo a seu redor poder de compra (FREIRE, 2019, p. 63).

Sobre esse processo de desterritorialização, Parente (2006) afirma que provoca uma ruptura das estruturas que há muito tempo foram estabelecidas nas comunidades, uma vez que pode gerar mudanças no cotidiano e até na própria identidade da comunidade. Os conflitos envolvendo as mulheres Quebradeiras de coco babaçu não são recentes. No estado do Maranhão, desde a segunda metade do século XX, “as mulheres estiveram diretamente envolvidas em conflitos pela posse das terras e, principalmente, pelo acesso e preservação dos babaçuais” (BARBOSA, 2014, p. 83).

Ao longo dos nossos encontros, as mulheres dialogavam sobre esse acontecimento que vem gerando insegurança aos moradores da comunidade Laranjeiras, sendo que, por muitas vezes, o assunto foi abordado de forma espontânea em diversos momentos em que estivemos dialogando com as mulheres.

Nas falas, vimos o descontentamento com a situação e a tensão por não saber o que poderia vir acontecer com a CQL, tendo em vista que a implantação desses negócios implica no acirramento de questões fundiárias e disputa por recursos naturais necessários a sobrevivência dos povos e comunidades tradicionais (NOVAIS; ARAÚJO, 2016). Como consequência, o alarmante processo de devastação ocasiona grandes problemas nos babaçuais, além das outras plantações. Diana nos confirma o desconforto e o enfrentamento do dia a dia.

Se você for ali onde já começaram trabalhar, nossa, você anda é horas de relógio, já está tudo desmatado, é oito máquinas que tá derrubando tudo, é madeira, árvore. Olha, um rapaz que morava lá, é um amigo nossa, foi embora, ele tinha um plantio de tanja, manga, laranja, jaca, caju, tudo ele tinha, e o açude bem grande, ele chegou com o trator e jogou tudo no chão, nem as frutas deixou (DIANA, 2021).

Os conflitos, externados pelas mulheres Quebradeiras de coco babaçu da comunidade Laranjeiras, que têm como cerne o corte e/ou derrubada de palmeiras de babaçu para a produção de roça, se constituem como a realidade marcante do estado do Maranhão (BARBOSA, 2014). A autora aponta ainda que a

concentração fundiária, criação de pastos para pecuária extensiva, queima de roçados e devastação de palmeiras de babaçu tem contribuído para o desequilíbrio ambiental [...] historicamente, a grilagem é o que tem predominado na terra das palmeiras. Dos trabalhadores rurais foram os poucos que conseguiram legalizar suas terras, uma grande parte teve que procurar novas áreas e muitos se tornaram arrendatários, submetidos aos novos donos [...] houve no estado, ao longo dos anos, uma combinação entre racionalização econômica, grilagem e modernização amparada por um projeto altamente autoritário por parte do Estado (BARBOSA, 2014, p. 84).

A Constituição da República Brasileira, no artigo 68 do Ato de Disposições Constitucionais Transitórias, atribuiu às comunidades remanescentes de quilombos o direito à titularidade das terras onde habitam, de onde retiram o seu sustento, onde produzem e reproduzem sua identidade específica, de caráter étnico. Este documento trata do reconhecimento de que essas terras desempenham uma função social e étnica, na garantia da pluralidade da matriz cultural afro-brasileira (ROCHA, 2010).

Nesse sentido, vale ressaltar a importância política e cultural da certificação das terras quilombolas. Encontramos um registro aberto da comunidade Laranjeiras na Fundação Palmares. Assim, somada às questões mencionadas, a comunidade tem enfrentado ainda a insegurança quanto legitimidade das terras. A seguir, trazemos o depoimento de Diana sobre o esse assunto:

Aí agora já veio os donos. Supostos donos, que a dona da terra não teve filhos, mas ela criou um rapaz e esse rapaz casou e teve filhos. Já tem escrituras e tudo (de Laranjeiras). São três donos, porque esse homem casou e teve três filhos. Aí ele (o advogado) veio e disse que vai dividir a Laranjeiras, pegou os dados de todo mundo, o dono disse que não quer nada com as terras, não vai vir pra cá...então o certo que ele achou é tirar um pedaço pra todo mundo e o restante vender, eles tão querendo fazer isso... aí todo mundo questionou que vai bagunçar com todo mundo, pois todo mundo tá no seu cantinho, todo mundo tá na sua casinha... mas o

advogado disse que não, não vai mexer com ninguém, todo mundo vai permanecer no seu lugar (DIANA, 2021).

Segundo Diana, a comunidade tem cerca de 660 hectares, e esses supostos donos querem dividir em duas partes, 330 hectares para os moradores da comunidade e 330 hectares seriam vendidos.

Assim o advogado passou pra gente: “eles, três irmãos estão em acordo de entregar o pedaço de terra pra cada um de vocês morador e vender o restante”. Eles têm em mãos uma documentação que consta que são os donos da terra. Esse negócio de peixe grande, piaba sobra e é feio (DIANA, 2021).

Em outra ocasião em que conversávamos com Antônia, ela também demonstra sua insegurança: *Eu tomara que não comprem aqui não. Que a história aqui de Laranjeiras tá grande, tá longe (ANTÔNIA, 2021).*

Presenciamos as mulheres enraizadas em condições tempo-espaciais que as marcam e que elas, também, igualmente marcam (FREIRE, 2019). Nesse sentido, há uma forte preocupação com as suas condições de existir na CQL, os diálogos são críticos e refletem a dimensão da sua *situacionalidade*, compreendida por Freire (2019, p. 141) como

um pensar a própria condição de existir. Um pensar crítico através do qual os homens se descobrem em “situação”. Só na medida em que esta deixa de parecer-lhes uma realidade espessa que os envolve, algo mais ou menos nublado em que e sob que se acham, um beco sem saída que os angustia e a captam como a situação objetivo-problemática em que estão, é que existe o engajamento. Da imersão em que se achavam, emergem, capacitando-se para se inserirem na realidade que se vai desvelando.

É importante destacar que, encontramos a dialogicidade nesse cotidiano, o que pode facilitar a elaboração de propostas de alfabetização dialógica, já que este é um processo que se dá por vias do ato conscientizador, entendendo que em toda e autêntica educação se faz investigação do pensar (FREIRE, 2019) contrapondo-se a prática de educação bancária e antidialógica e não comunicativa.

Desse modo, também como observadoras dialógicas, conhecemos as relações e as formas como as pessoas se comunicam, se organizam, estabelecem as relações afetivas e definem maneiras de trabalho, dando ênfase no ambiente, na perspectiva histórica da comunidade, nas atividades culturais, informais/não planejadas, no trabalho e na casa, nas demandas, resolução de problemas e resistência e na coletividade da comunidade, conhecendo mais sobre a vida simples dessas pessoas, suas conquistas diárias, dificuldades e preconceitos enfrentados.

E, assim, fomos criando narrativas que descrevem a experiência do viver com mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu.

O despertar na casa da Diana é cedo. Acordamos com o cantar dos pássaros e os ventos que soam nos galhos. Diana já estava de pé preparando o café da manhã.

No quintal, um rapaz (vizinho) que ajuda ela nos trabalhos domésticos estava lavando as louças, e os seus dois filhos estavam a separar o milho das galinhas e a comida dos porcos. Percebi nesse momento que na casa as tarefas eram divididas, guardei esse questionamento para mais tarde.

Na mesa do café, saboreamos um cuscuz de milho e muitas histórias. Perguntei para a Diana o que ela fazia durante o dia, ela respondeu que aos sábados geralmente lava roupas e limpa a parte externa da casa (terreiro), mas que já tinha feito isso antes de chegarmos para ter mais tempo para nos receber.

Após o café, decidimos ir à casa das ex-alunas do projeto EJA Mulher, para acompanhar um pouco suas rotinas. No caminho, decidimos mudar nossa rota e ir até o memorial de Gonçalves Dias, que fica em uma estrada no caminho. Diana já havia comentado que a estrada até lá estava mais acessível, pois semanas antes recebeu a visita do prefeito de Aldeias Altas, que foi fazer uma reportagem no local em homenagem ao aniversário do Poeta, comemorado dia 10 de agosto.

Para chegar até o memorial, temos que subir um pequeno morro, que é chamado morro da Laranjeira. Estacionamos o carro e fizemos esse trajeto caminhando.

Seguimos nosso caminho e fizemos nossa parada na casa de uma das moradoras da comunidade, que estava preparando o almoço, conversamos um pouco e seguimos, passando na casa da Antônia, que está gestante. Conversamos um pouco e seguimos até a casa da dona Tereza, que estava na porta e já tinha nos avistado de longe. Em seguida, fomos até a casa de Izidória.

Ao chegar à casa das mulheres elas nos recebiam com surpresa, e comentavam que não esperavam nossa visita, pois já sabiam da nossa estadia na comunidade no dia anterior, e até então não tinham nos visto.

Chegando perto do meio-dia, decidimos retornar a casa da Diana para almoçar. Chegando lá ela já nos esperava. Almoçamos e fomos nos sentar na frente da casa, onde ficamos conversando pela longa tarde (DIÁRIO DE CAMPO – Comunidade Laranjeiras, 21 de agosto de 2021).

Durante as visitas de observação participante compreensiva (FREIRE, 2019), demos atenção ao dia a dia da comunidade, que segue uma rotina: o cuidado com o lar, que não se restringe apenas as mulheres da casa, os rapazes também estão incluídos nos fazeres domésticos, o trabalho na roça (geralmente desempenhado pelos homens), a produção do carvão, quebra do coco para a produção do azeite, a produção da farinha, a pesca, são algumas das atividades realizadas de forma coletiva, principalmente no período entre agosto e setembro, as mulheres se juntam de duas ou três e adentram as matas, onde previamente já cavaram as caeiras, e catam os cocos nas proximidades.

A visita à casa das mulheres, principalmente àquelas que já tivemos contato anteriormente em decorrência do projeto (EJA Mulher), foi um momento de

reencontro, algumas se surpreendiam com a visita e a maioria perguntava quando daríamos aula novamente, se referindo ao projeto EJA Mulher.

A intenção, era, também, rever, reafirmar ou reconstruir os laços com a comunidade. Contudo, ainda sentíamos como um corpo estranho na comunidade, a qual poderia levantar vários questionamentos sobre o que pretendíamos fazer. Portanto, a visita à casa das mulheres tencionava nos aproximarmos novamente da comunidade. Conversávamos e relembávamos das nossas experiências anteriores. Foram esses encontros, visitas, conversas que facilitam a formação do grupo-pesquisador.

Também, fazíamos análise do lugar social em que estávamos inseridas, tomamos como marcador o princípio afrocêntrico, considerando que as comunidades quilombolas foram construídas a partir de atos de resistência às formas de vida que eram submetidos/as os/as escravizados/as.

Adotamos uma postura anticolonialista e horizontal, e, assim, fomos articulando a realidade afrodescendente do quilombo em diálogo com a representatividade e ancestralidade africana em nosso país, aprendendo e observando a existência de epistemologias amefricanas (GONZALEZ, 2020) na comunidade.

Além disso, no decorrer da pesquisa, as casas das mulheres se tornavam lugares dialógicos de aprendizados,

Chegando à casa da Izidória, ela estava fazendo uma esteira⁷ com a palha. Izidória diz que não quebra coco, apesar de saber quebrar e ter aprendido com a mãe quando criança, disse que só quebra se precisar fazer um leite de coco para alguma comida ou coisa do tipo. A atividade que faz é o artesanato com a palha e com a casca da taboca⁸, na qual faz esteiras, abano⁹, cofo¹⁰, quibane¹¹, entre outros... Aproveitei o momento para ela mostrar como se faz, e para além disso, Izidória se prontificou a ensinar como faz pequenos artefatos com a palha e até mesmo como faz uma esteira. (DIÁRIO DE CAMPO – Comunidade Laranjeiras, 22 de Agosto de 2021).

⁷ Palha etc que serve para cobrir o chão das casas e para outros usos. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/esteira/>

⁸ O mesmo que bambu ou taquara. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/taboca/>

⁹ Objeto em forma de leque que se usa para atizar o fogo; ventarola. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/abano/>

¹⁰ Espécie de cesto oval, de boca apertada, no qual os pescadores guardam o pescado. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/cofo/>

¹¹ No dicionário – quibando – sm (quimbundo kibandu) Região Norte- Disco de palha que serve para peinerar; peneira de junco. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/pesquisa.php?q=quibane>

Figura 9 - Produções da co-pesquisadora Izidória



Legenda: a) Izidória traçando esteira com a palha da palmeira do babaçu; b) cofo; c) quibane (pronto e ainda em processo produção).
Fonte: Acervo da pesquisadora (2021).

Tal como a obra de Freire e Guimarães (2011), nos inquietamos, também, por observar as inúmeras possibilidades em que a CQP se constituísse como uma “África ensinando a gente”. Desse modo, buscamos, a partir do princípio da afrocentridade, ter atenção às marcas culturais, destacando os valores civilizatórios mencionados anteriormente que a comunidade vivencia e mantém a sua identidade, com vínculo as matrizes africanas. Esse nosso olhar teve, por base, a Afrocentricidade que é um modo de pensamento centrado nos interesses, valores e perspectivas africanas.

Com essa perspectiva afrocentrada, questionamos a centralidade de estudos nos fenômenos da racialização do conhecimento, cuja marcação no fenótipo é, também, um dos efeitos do eurocentrismo, na (re)produção das desigualdades (OYĖWÙMÍ, 2004). Assim, foi possível abranger o cotidiano da comunidade, nos

aproximando da África a partir de experiências ancestrais, para além da criação do fenótipo negro, observando o cotidiano de/com mulheres quilombolas (SILVA, 2021).

No que se refere aos momentos de lazer na comunidade, o futebol é um deles. As mulheres, jovens e adolescentes da comunidade participam de campeonatos em outras comunidades, e até mesmo na cidade. A prática desse esporte se constitui um momento de recreação e de treinamento das que competem. Existem dois campos de futebol na comunidade, sendo um deles o conhecido “campo da neguinha” que fica próximo à casa da Diana e que tem sido o mais frequentado. Ocasionalmente, marcamos de jogar no domingo, seria o então jogo das mulheres, vejamos algumas anotações do diário de campo:

O assunto da comunidade neste dia de hoje (domingo) é sobre o jogo das mulheres. Na comunidade tem um campo que uma das moradoras fez ao lado da sua casa, também conhecido como “campo da neguinha”. O jogo é uma prática recreativa na comunidade, principalmente entre os/as mais jovens, que vez ou outra saem para competir em outras comunidades e até mesmo na cidade.

Combinamos que todas nós jogaríamos. E foi o assunto que rendeu. As 16h30min fomos para o campo que fica próximo à casa da Diana. Lá já tinha muita gente aguardando, algumas das mulheres não jogaram, mas se aprontaram para olhar o jogo. Algumas carregaram sua cadeira para a beira do campo, outras se sentaram em troncos de palmeiras que ficavam estendidas no chão e que serviam de assento.

Ficamos surpresas com a repercussão que esse jogo tomou. Alguns homens que passavam montados a cavalo, encostavam. Os que estavam passando, paravam para olhar.

Para formar os times, reunimos as jovens que jogam frequentemente. Assim, dividimos os times e começamos. A sensação era de muita felicidade por poder nos aproximar assim das pessoas da comunidade e receber o retorno. Mesmo que o meu time tenha perdido de 2x1. (DIÁRIO DE CAMPO – Comunidade Laranjeiras, 22 de agosto de 2021).

Esse momento pode ser considerado um ritual de passagem, já que todas com os pés no chão buscávamos o mesmo propósito: o gol, embora nos direcionássemos a sentidos opostos. As mulheres, nesse momento se mostravam livres, fora de casa, longe do trabalho doméstico, fora da mata e dentro de campo.

A partir dessas observações e experiências na comunidade, começamos a descortinar o enlace da pesquisa com os afrossaberes (PETIT, 2015), manifestados consciente ou inconscientemente de diversas formas no cotidiano das mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu, seja através das relações na comunidade, no cooperativismo, na reciprocidade expressa na circularidade, nas relações com os elementos naturais (mata, terra, rios, sol...) ou nas atividades tradicionais no campo que as tornam guardiãs de saberes da floresta. Os

afrossaberes são aqueles conhecimentos oriundos do cotidiano, assim sendo, podemos localizá-los da seguinte forma:

No contato das mulheres com a mata/floresta, em como estabelecem a orientação dentro da mata, a identificação dos lugares onde possam realizar a quebra do coco ou que possam abrir uma caeira para a produção do carvão, podemos citar o conhecimento da palmeira do babaçu e do coco em suas fases (madura/verde/seco), pois cada um é utilizado de uma forma diferente, seja para a produção do azeite, para fazer o leite ou para a produção do carvão.

Na técnica da quebra do coco babaçu, onde as mulheres utilizam ferramentas específicas, como o machado e um pedaço de pau (cacete) e realizam essa atividade sentadas no chão com o machado preso em uma das pernas com a lâmina para cima, enquanto uma das mãos segura o babaçu sobre a lâmina, a outra lança o pedaço de pau (cacete) e, com um golpe, abrem o coco. Para a quebra do coco é necessária força e bastante técnica (BARBOSA, 2014).

No traçado com a palha da palmeira do coco babaçu, utilizada na produção de cofos, esteiras e outras cestarias, além de servir para carregar cocos, transportar alimentos, carregar pescados. Esse tipo de artesanato é feito com palha de palmeira nova, verde, mas com o tempo ela fica amarela.

Todos esses elementos corporificam os saberes locais da CQL no cotidiano da comunidade, no conhecimento e nas vivências das mulheres e de suas potencialidades. Compreendemos que os afrossaberes das mulheres estão imbricados nas histórias de vida de suas matriarcas, sejam elas bisavós, avós ou mães e permeiam as ações dialógicas na comunidade de Laranjeiras.

Com a hospitalidade e receptividade da comunidade, tecemos nossos confetos, por meio de afetos e conceitos (GAUTHIER, 2015) e, como nos ensina Freire (2011), não se estuda somente nas escolas, as casas, os quintais, as estradas, a mata fechada dos cocais foram lugares, em potencial, de aprendizagem significativa.

Portanto, no intuito de analisar a dialogicidade nos saberes do cotidiano de mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu visando à elaboração de práticas educativas de alfabetização dialógica, criamos a Oficina Dialógica Afrocentrada em Laranjeiras (ODALa) que descreveremos a seguir. A ODALa aconteceu em formato de roda, e, nessa ocasião, nos permitimos dialogar sobre os

afrossaberes que foram possíveis de serem identificados a partir da observação participante compreensiva.

5.2 Dialogicidade e Afrossaberes na Oficina Dialógica Afrocentrada em Laranjeiras (ODALa)

Na língua Xhosa, uma das onze línguas oficiais da África do Sul, ODALA¹² é quem cria, ou seja, aquele que possui a capacidade de produzir, gerar, conceber o novo. A criação é o desvio do que temos para algo novo, é o salto para o novo, o diálogo entre o que conhecemos e o que precisamos conhecer.

Imaginamos assim nossa ODALa, como um lugar de criação coletiva e dialógica de temas geradores, afrossaberes e confetos, que nos impulsiona no sentido de elevar nossa condição de existência, estabelecendo relações simbólicas, conectando experiências a fim de pensar em possibilidades de elaboração de processos de alfabetização com mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu.

Gauthier (2012, p. 55) aponta que o ato de criar acontece com a participação plena do grupo-pesquisador. Transformadas em sujeitos ativos e responsáveis, co-pesquisadoras, “firma-se uma forma de anarquismo epistêmico, sem sol, sem falo, sem fala-mestre, sem mastro. Que não exclui, mas acolhe o/a outro/a.”

A ODALa foi realizada, por ocasião da terceira estadia na comunidade, nos dias 6 e 7 de novembro de 2021. No dia 6 de novembro chegamos à comunidade ao meio-dia. Tivemos tempo para almoçar na casa de Diana e fomos visitar o grupo-pesquisador, cumprimentando-as e comunicando de nossa chegada à comunidade para continuarmos conversando sobre os saberes de Laranjeiras. Na ocasião, foi possível combinar com algumas das co-pesquisadoras sobre nossa oficina, que foi realizada no dia seguinte, porém, não definimos o horário, pois pela manhã, muitas delas estavam envolvidas com as atividades domésticas.

Assim, no dia 7, logo pela manhã fomos até a casa das mulheres para nos organizarmos para a ODALa. Segue um excerto do que foi esse momento:

No domingo pela manhã visitamos algumas das participantes da pesquisa com o intuito de marcarmos nossa primeira ODALa. Uma delas, que mora mais distante, foi possível comunicar por telefone.

¹² Disponível em: <https://criacoesodala.negocio.site/>

Tivemos dificuldades de realização da oficina pela manhã, pois as mulheres estavam realizando os serviços domésticos. A dona Maria, que mora próxima a casa da Diana (onde ficamos hospedadas) estava fazendo o almoço e disse que só poderia à tarde. Dona Izidória não estava na comunidade, pois havia viajado para Caxias uns dias antes e a previsão de retorno era na quarta-feira. Então, pensei que poderia tentar reunir as participantes que estivessem na comunidade, com a possibilidade de fazermos nossa roda após o almoço.

Novamente fui à casa de dona Maria, que falou que só poderia sair de casa depois das 15h00min, justificando que precisaria esperar “os meninos para almoçar e servir a comida deles”.

As participantes que já haviam confirmado eram apenas a dona Tereza e a Antônia. A dona Lizaura, que morava mais distante, ainda não havia confirmado a presença. Pensei então que poderia fazer a roda com Antônia e dona Tereza.

A dificuldade na realização da roda me deixou reflexiva, tentando encontrar uma alternativa para que todas pudessem participar.

Foi assim que pensei que poderia ser viável para Antônia e Tereza irem para a casa de Maria, já que ela não poderia sair de casa. Da casa das duas para a casa de dona Maria são aproximadamente dois quilômetros, então conversei com as duas para saber se podiam, elas aceitaram e fomos no carro. Antônia que estava pouco menos de um mês que teve o parto, mas já estava bem recuperada e já se sentia bem para sair.

Chegamos à casa de Maria, que ficou surpresa, já que não esperava que fôssemos. Logo conversamos e ela concordou que fizéssemos a nossa atividade.

Na frente da casa da dona Maria tem duas mangueiras, onde estava sentada neguinha (ela pediu que fosse identificada por esse nome na pesquisa) que logo pediu que nos achegássemos. Assim, decidimos fazer nossa roda de diálogo debaixo da mangueira. Dando início às 13h53min da tarde (DIÁRIO DE CAMPO – Comunidade Laranjeiras, 07 de novembro de 2021).

Na realização da ODALa, tivemos dificuldades para reunir as mulheres. Mais uma vez, fomos regidas pelo diálogo e a paciência, buscando estratégias que se adequassem à rotina das co-pesquisadoras, o que resultou em um momento significativo para nossa ODALa, tal como fazia Freire, debaixo de uma mangueira. Segue abaixo os registros desse momento.

Figura 10 - Oficina Dialógica Afrocentrada em Laranjeiras - ODALa



Fonte: Acervo da pesquisadora (2021).

As imagens retratam o momento em que dialogávamos em círculo vivenciando o dispositivo de pesquisa com as co-pesquisadoras (GAUTHIER, 2012). Partindo dos pressupostos da sociopoética, buscamos por meio da oralidade e da corporeidade elucidar os afrossaberes, (re)encontrando as co-pesquisadoras em sua própria matriz histórica e cultural (MAZAMA, 2009) que reverberam as práticas cotidianas por meio da dialogicidade. Foi o momento de aprender a ler o que não é escrito, vivenciando processos dialógicos. Para Freire (2015, p. 98),

a relação dialógica enquanto relação entre sujeitos que se dão a comunicação e a intercomunicação, entre sujeitos refratários a burocratização de sua mente, abertos sempre a possibilidade de conhecer e de mais conhecer, é absolutamente indispensável ao processo de conhecimento.

A natureza social das práticas de alfabetização dialógicas se dá a partir do rompimento da forma tradicional de desenvolver práticas educativas, pois debaixo das mangueiras fizemos a leitura do mundo, que antecede a leitura da palavra

(FREIRE, 2019), dialogamos e problematizamos a realidade corrente na comunidade.

Na interação e reciprocidade, por meio de uma epistemologia afetiva e de amorosidade é possível descolonizar as mentes, reconstruindo e (re)orientando nossos saberes, a ciência e a filosofia que nos conectam. Os corpos que se encontram, se configuram enquanto resistem. O entrelace da relação entre os corpos das mulheres quilombolas que transitam na comunidade, nos apresentam subsídios para compreender a dialogicidades nas complexidades, agora, dos afrossaberes no território enquanto lugar social, afetivo, político e pedagógico.

Esses afrossaberes estão conectados com os valores civilizatórios afro-brasileiros, sendo, portanto, delineadores do devir de mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu e da forma de estar no mundo. É a dialogicidade responsável pela composição destes afrossaberes, marcados pelos valores civilizatórios, afinal, estes valores compõem os afrossaberes dessas mulheres e contrapõem a lógica colonial, condição de resgate da humanidade de mulheres negras quilombolas em processos de alfabetização dialógica.

Nesse momento de reflexão na ODALa, produzimos uma interseccionalidade analítica no sentido de conceber o pensamento freiriano a partir de um diálogo intersubjetivo, com destaque para os afrossaberes. Então, pensamos no “ciclo gnosiológico” (FREIRE, 2019), que corresponde na interação ou nos dois momentos: ensinar e aprender o conhecimento existente, a sua transformação na dialogicidade e a produção do conhecimento ainda não existente, refletindo modos pelos quais o ensino e a experiência de aprendizado podem ser diferentes (HOOKS, 2017).

Primeiramente, com algumas integrantes do grupo-pesquisador reunidas, apresentamos a pesquisa, embora já tenha feito isso individualmente, explicando a intenção da pesquisa e apresentava nosso objeto de estudo, pensando que pudesse surgir alguma dúvida por parte das co-pesquisadoras.

Seguimos na roda com a leitura do Poema de Conceição Evaristo, intitulado “Tempo de nos aquilombar” como uma forma de fortalecer nosso diálogo afrocentrado, firmar a nossa roda e nosso aquilombamento, reforçando a importância de nos aquilombarmos nesse momento como forma de resistência epistêmica.

TEMPO DE NOS AQUILOMBAR
Conceição Evaristo

É tempo de caminhar em fingido silêncio,
 e buscar o momento certo do grito,
 aparentar fechar um olho evitando o cisco
 e abrir escancaradamente o outro.

É tempo de fazer os ouvidos moucos
 para os vazios lero-leros,
 e cuidar dos passos assuntando as vias,
 ir se vigiando atento, que o buraco é fundo.

É tempo de ninguém se soltar de ninguém,
 mas olhar fundo na palma aberta
 a alma de quem lhe oferece o gesto.
 O laçar de mãos não pode ser algema
 e sim acertada tática, necessário esquema.

É tempo de formar novos quilombos,
 em qualquer lugar que estejamos,
 e que venham os dias futuros, salve 2021,
 a mística quilombola persiste afirmando:
 “a liberdade é uma luta constante”.

As palavras de Conceição Evaristo ecoam como um grito de marcha para a libertação e reflete diretamente no tocante ao que vem acontecendo na comunidade. “A liberdade é uma luta constante” é um grito de resistência para os quilombos do Brasil e para o que as mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu de Laranjeiras estão enfrentando, a luta pelo lugar, pela terra, pela liberdade, a preservação dos babaçuais e do território.

Logo após, iniciamos nosso diálogo, utilizando um pequeno cofo, que foi produzido pela co-pesquisadora Izidória. O cofo é uma espécie de cesto, produzido com a palha da palmeira nativa que serve para transportar produtos ou objetos, também utilizado durante a pescaria para guardar os pescados.

Dentro do cofo, colocamos temas geradores que correspondem a alguns saberes identificados, durante as observações participantes compreensivas, onde foi possível acompanhar as situações vividas e registrar, em diário de campo, descritivamente todos os elementos observados no cotidiano da comunidade de Laranjeiras.

A proposta freiriana de “temas geradores” compreende o momento da investigação dialógica com o grupo-pesquisador, de modo que possamos articular dialeticamente a experiência da vida prática com a sistematização rigorosa e crítica dos saberes (FREIRE, 2019).

Os temas geradores podem aprofundar debates, levar a outros temas, relacioná-los entre si, com o cotidiano das mulheres e com o mundo. Eles podem, também, ser carregados de amorosidade, e significados particulares dentre os quais: “quilombo”, “comunidade”, “palmeira”, “coco-babaçu”, “Laranjeiras”, “mulher”, foram temas geradores de diálogos que conduziram aos afossaberes e confetos de mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu. A dialogicidade dos afrossaberes nos levou a uma outra dimensão: a ação-reflexão.

esta prática implica, por isso mesmo, que o acercamento às massas populares se faça, não para levar-lhes uma mensagem “salvadora”, em forma de conteúdo a ser depositado, mas, para **em diálogo** com elas, **conhecer, não só a objetividade em que estão, mas a consciência que tenham desta objetividade; os vários níveis de percepção de si mesmos e do mundo em que e com que estão** (FREIRE, 2019, p. 119) (grifo nosso).

Desse modo, os temas geradores de Freire, articulou alguns sentidos concernentes à comunidade sob a ótica do grupo-pesquisador (de seus afrossaberes), especificamente das co-pesquisadoras de Laranjeiras. Tudo isso foi possível, também, dando atenção ao “diálogo dos enunciados” (COMIN; SANTOS, 2010, p.749) que consistiu na busca do universo vocabular do grupo, escolhendo temas extraídos de seus enunciados, no momento da observação participante compreensiva, e colocados em discussão, por meio da ODALa. Dessa forma, chegamos aos confetos (conceito + afeto) das mulheres de Laranjeiras.

Segundo Comin e Santos (2010), essa seleção de temas pode ser utilizada para descrever uma determinada realidade (como estamos fazendo nesse estudo), bem como, expressa em práticas educativas, em diferentes ambientes educacionais como proposta de alfabetização dialógica. Nesse sentido, para Freire (2019, p. 166),

o importante, do ponto de vista de uma educação libertadora, e não “bancária”, é que, em qualquer dos casos, os homens se sintam sujeitos de seu pensar, **discutindo o seu pensar, sua própria visão do mundo**, manifestada implícita ou explicitamente, nas suas sugestões e nas de seus companheiros [...] essa visão de educação parte da convicção de que não pode sequer presentear o seu programa, mas tem de buscá-lo dialogicamente com o povo (grifo nosso).

Temos assim, um processo de dialogicidade ou um “dialogismo construído” (COMIN; SANTOS, 2010, p. 749), já que nesse momento várias vozes se relacionam a um tema específico e resultam em uma resposta construída coletivamente, ou seja, dada a antecipação das respostas anteriores o grupo consegue chegar a uma resposta comum ao grupo.

Com esse propósito, pedimos para cada co-pesquisadora retirar um tema gerador do cofo, visando um diálogo sobre qual o seu significado e sentido na vida atribuídos delas, esse momento “implica no reconhecimento do sujeito no objeto (a situação existencial concreta) e do objeto como situação em que está o sujeito” (FREIRE, 2019, p. 135).

Dessa maneira, ocorre a descodificação dos temas geradores, é quando as co-pesquisadoras realizam a “descrição da ação figurada” por meio da “análise crítica da análise codificada”, ou seja, os temas geradores se encontram com as significações particulares do grupo. A codificação, que corresponde a fase anterior, corresponde a “representação de uma situação existencial, com alguns elementos constitutivos em interação” (FREIRE, 2019, p. 135).

A ODALa nos permitiu esse movimento à medida que provocaram as co-pesquisadoras dialogarem acerca de sua situacionalidade, ou seja, sobre a sua própria condição de existência em Laranjeiras e no mundo, a situação vivida cotidianamente. Desse modo, “o todo passa a ganhar significado” particular dentro do grupo. Os confetos resultam da interação das camadas, ou seja, “partem do todo para o particular” (FREIRE, 2019, p. 131). Em linhas gerais, o que antes foi um tema gerador, passa a ser confetos nas narrativas das mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu a partir da ODALa.

O diálogo que se sucede é a partir do tema gerador **quilombo**. A co-pesquisadora Lizaura inicia falando o que o quilombo representa para ela, e instiga as outras co-pesquisadoras ao diálogo: *“representa muita coisa, eu nasci e me criei, tô com 47 ano que eu moro aqui, então, pra mim, ele vale muita coisa. É a minha vida, a vida da minha família, de todos”* (LIZAURA, 2021). Em seguida, a co-pesquisadora Maria acrescenta *“nós tudim aqui, nós nascemo e se criemo aqui”* (MARIA, 2021). Nessa experiência de/com as mulheres de Laranjeiras, o confeto é que o **quilombo é vida!**

Em Laranjeiras vivem cerca de 43 famílias e todas/os moradoras/es da comunidade são ligados/as por algum grau de parentesco. Uma das heranças de África é a constituição do quilombo como lugares de resistência, historicamente estruturado por famílias extensas, constituída por pessoas ligadas por algum grau de parentesco (LEITE, 1996), isso se dá devido a maioria dos povos da África central praticar o sistema de parentesco matrilinear, em relação à descendência, estrato social, sucessão e herança (MUNANGA, 1996, p. 61).

No que se segue, a co-pesquisadoras Lizaura e Neguinha acrescentam:

Já tentaram tirar nós daqui. Fizeram a gente assinar, sem a gente saber o que tá assinando, o que que significa aquilo pra gente, né? pra quem não sabe... A gente assina, porque ninguém não sabe. Não teve um que não assinou. Não sabe o que vai significar essa assinatura pra gente, até hoje (LIZAURA, 2021).

Nós assinamos um monte de papel. Já tentaram tirar nós daqui, mas nunca, até agora ainda não conseguiram não (NEGUINHA, 2021).

As co-pesquisadoras se referem ao fato que foi mencionado anteriormente, sobre o aparecimento dos supostos donos da comunidade e o desmatamento e compra de terras que está acontecendo nas comunidades próximas.

“Implicado no mundo, ele (o grupo-pesquisador) está conectado, participando do diálogo das coisas entre si” (GAUTHIER, 2012, p. 113). Nesse diálogo cada membro do grupo-pesquisador possui informações ao mesmo tempo complexas e parciais, o que precisa de conexões múltiplas com as outras co-pesquisadoras para continuar o diálogo e pensá-lo. Desse modo, nos inserimos numa forma crítica de pensar o mundo (FREIRE, 2019), na medida em que nos questionamos sobre o que o quilombo pode representar para as co-pesquisadoras, na análise existencial concreta se verifica o pensar/refletir esse território dentro do contexto social em que está inserido. Desse modo, entendemos que

as dimensões significativas que, por sua vez, estão constituídas de partes em interação, ao serem analisadas, devem ser percebidas pelos indivíduos como dimensões da totalidade. Deste modo, a análise crítica de uma dimensão significativo-existencial possibilita aos indivíduos uma nova postura, também crítica (FREIRE, 2019, p. 134).

Logo, as mulheres se remetem ao reconhecimento existencial de ser/estar no quilombo. Para Freire (2019), esse movimento implica em as mulheres dialogantes se reconhecerem como sujeito no objeto e do objeto como situação em que está o

sujeito, se tornando objeto de sua reflexão, com outros sujeitos que também inseridos na situação, corroboram para que o diálogo aconteça em comunidade.

Sobonfu Somé (2007), apresenta a noção de comunidade que foge do paradigma ocidental e se baseia em uma noção afrocêntrica. Para a autora, a comunidade

é o espírito, a luz-guia da tribo; é onde as pessoas se reúnem para realizar um objetivo específico, para ajudar os outros a realizarem seu propósito e cuidar uma das outras. O objetivo da comunidade é assegurar que cada membro seja ouvido e consiga contribuir com os dons que trouxe ao mundo, da forma apropriada. Sem essa doação, a comunidade morre. E sem a comunidade o indivíduo fica sem espaço para contribuir (SOMÉ, 2007, p. 35).

Para a co-pesquisadora Teresa a **comunidade** “é boa pra nós, pra vocês. Aqui tá todo mundo bem, e vocês também. Tem a vida boa. Eu gosto de morar aqui” (TERESA, 2021). Fazendo essa ligação entre o ouvido, sentido, visto e vivido (TRINDADE, 2010) compreendemos que, a partir da fala das mulheres, emergem processos de cooperação e comunitarismo, além da ligação com a ancestralidade, tendo em vista que a “inserção em uma comunidade e o sentimento de pertencimento é alimentado pela capacidade de traçar a genealogia e contar as histórias do coletivo” (PETIT; CRUZ, 2008, p. 3). Nas reflexões sobre o tema gerador Comunidade, aparece novamente a **vida**, pois, o Quilombo é a Comunidade!

A comunidade, cercada por babaçuais, tem como valor simbólico, afetivo e econômico as **palmeiras** que, para a co-pesquisadora Lizaura, “é a coisa milhó do mundo” (LIZAURA, 2021) e Maria confirma “a palmeira é boa demais” (MARIA, 2021). Para a co-pesquisadora Lizaura:

a gente quebra o coco, faz um leite, a gente faz o carvão pra cozinhar. Se dizer assim “aquela palmeira acabou os cacho ela não presta não, mais é ruim.” Num é assim não, pra alguma coisa aquele coco serve. Se ser ruim, bora botar pra queimar, bota na caeira, o carvão tá bem queimadim. Você vai tira o carvão e coloca no saco, isso aí dá um carvão beleza pra cozinhar. O coco serve de todo jeito, a palmeira nada no mundo se perde pra ela. (LIZAURA, 2021)

A representatividade da palmeira para as mulheres da comunidade está relacionada com a quebra do coco babaçu e outras produções. As palmeiras circundam todo o estado do Maranhão e se tornaram símbolos de representação maranhense, já que é um elemento natural presente em todo o estado (BARBOSA, 2014). As palmeiras do babaçu também são lembradas no discurso poético, destacando-se o poeta Gonçalves Dias, em Canção do Exílio, quando exprime:

“Minha terra tem palmeiras / Onde canta o sabiá / As aves que aqui gorjeiam / Não gorjeiam como lá”.

Os significados da palmeira são diversos. Um deles está atribuído aos produtos originados dela, como o coco babaçu e seus derivados. Desse modo, os confetos extraídos do diálogo sobre as palmeiras diz respeito a **resistência** na luta pela **subsistência**. De acordo com Barbosa (2014, p. 66)

no início do século XX, os babaçuais passaram a ser considerados o “Eldorado do Maranhão”, uma “riqueza maranhense”, enfim, era o “ouro pardo” e as palmeiras representavam grande “obra em apreço” e uma “valiosa fonte de matéria-prima”

O extrativismo é uma atividade recorrente na comunidade. No momento do diálogo, as co-pesquisadoras, envolvidas com a quebra do **coco babaçu**, recordam como e com quem aprendeu a atividade:

O coco babaçu eu aprendi quebrar que a Maria me ensinou, quebrar um coquinho e ir pro mato. Eu não sabia onde era o mato que tinha as palmeiras (ANTÔNIA, 2021).

Merma quem me ensinou foi minha mãe, ela quebrando coco e me dando aquelas bandinhas bem fininha, uma foice, não tinha machado pra mim, aí eu levava uma foice. Ela me dava uma bandinha, era mais luta pra mim tirar, mas eu aprendi. Ela quebrava e tirava a bandinha e me dava. Ela ia pro mato umas 6/7 horas, a partir de 12 horas. Nós ia embora acho que eu não tinha dez caroço de coco. Aí pronto, hoje eu quebro 25 quilo de coco (NEGUIHA, 2021).

O tema gerador **coco babaçu** é de extrema importância para as mulheres Quebradeiras de coco babaçu, tanto no seu potencial econômico-industrial como na relação afetiva que estabelecem com a atividade. Segundo Barbosa (2014, p. 68), o sentido do babaçu na vida dessas mulheres pode tomar “dimensões não somente econômicas, mas também sócio-culturais, não somente materiais, mas também simbólicas”.

Outro aspecto importante de destacar na fala das co-pesquisadoras são as memórias que trazem referente aos afrossaberes repassados de geração em geração (como se faz uma casa de taipa, uma roça, carvão, caeira, quebra do coco, artesanatos, azeite, bolo e tantas outros). Nesse momento, Neguinha acessa uma memória afetiva quando recorda: “*eu me alembro, minha mãe no mato quebrando coco e eu mamando no peito dela*” (NEGUIHA, 2021).

Na perspectiva da cultura Africana, o processo de aprendizagem se dá a partir das relações com a comunidade, “os que vieram primeiro, os mais antigos, os

mais velhos são referências importantes para as famílias, comunidades, indivíduos” (SANTANA, 2010, p. 15). Assim, consideramos como importantes confetos para a mulheres de Laranjeiras a **memória** e a **ancestralidade**.

Quando chegamos no tema gerador **Laranjeiras**, as co-pesquisadoras rememoram o poeta Gonçalves Dias: “*ah minha amiga, não tem uma coisa mais importante nesse país do que Gonçalves Dias*” (LIZAURA, 2021). Dessa forma, dando destaque ao aspecto histórico da comunidade, já que, como abordamos anteriormente, o poeta brasileiro nasceu na comunidade e, atualmente, é homenageado pela comunidade e autoridades locais anualmente, no dia 10 de agosto (data que recorda seu nascimento). Mais uma vez a **memória** se apresenta como elemento para o fortalecimento da **identidade** e o **pertencimento** das mulheres, à medida que fazem esse resgate histórico e se identificam como sendo parte dela (Laranjeiras), como pertencentes das terras das palmeiras!

Seguindo o diálogo com o tema gerador **mulher**, a co-pesquisadora Lizaura declara

é muito correria pra gente, mas é muito bom, porque a gente aprende fazer de tudo, a gente, a mulher é a única no mundo que nunca no mundo que depende dos outros, a mãe ensinando ela sabe fazer de tudo, lavar roupa, quebra o coco, faz o carvão, faz o feijão. E tem muito homem que não sabe acender nem o fogo. Eu agradeço muito a Deus por ser mulher, eu agradeço. (LIZAURA, 2021).

A história das mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu é de enfrentamento de diversas formas de opressão e violência. As mulheres resistem e lutam em defesa do acesso à terra e da valorização de sua cultura. Lizaura destaca a sua satisfação em ser mulher e confere esse prazer ao saber-fazer, mesmo diante de tantas sujeições, das condições sociais, das dificuldades para garantir o próprio sustento e da família e na luta pelo seu território. Na discussão, do tema gerador Mulher destacamos o confeto **pertencimento** e **matrilinearidade**, destacando a atuação das mulheres nas atividades tradicionais da comunidade, como herdeiras e mantenedoras de saberes herdados de suas ancestrais, refletida também na organização sócio-política da comunidade que tem como liderança uma mulher.

No cotidiano essas mulheres articulam as atividades culturais próprias de subsistência e de preservação de saberes tradicionais, desse modo, se constituem como espaços potenciais e viáveis para a manifestação de formas de vida e de

existência. Rompem com a lógica homogeneizante eurocêntrica e sustentam uma ligação ancestral com os valores civilizatórios africanos (ARRUDA et. al, 2021).

Outra atividade realizada na ODALa foi com a técnica de Roda de Ritmos e Movimentos. Para Petit e Cruz (2008), o ritmo é a ordenação do movimento transformador-expressivo, através dele junta-se o indivíduo e o cosmos. Na atividade proposta, as co-pesquisadoras, indo ao centro da roda faz um gesto com o corpo, como uma forma de reelaboração simbólica-cultural. Esse movimento é repetido por todas nós do grupo.

Nas culturas africanas o corpo está presente em todos os rituais, o corpo em movimento comunica e dialoga, “tudo parte do corpo, o corpo é referência (PETIT; CRUZ, 2008, p. 5). Nesse sentido, Reis (2010, p. 23) descreve a corporeidade

como o corpo percebido em sua totalidade, ideia diferente daquela propagada entre os séculos XVII e XIX, quando o corpo era visto como algo separado da mente. Falar de corporeidade é falar de existência simultânea entre corpo e mente; de um corpo que se movimenta, que expressa vivências cotidianas, sentimentos, culturas.

A partir dessa noção de corporeidade das dimensões corpo-mente, compreendemos a corporeidade como instrumento relacional, com o mundo e com as práticas dialógicas das mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu.

O corpo em sua dimensão física passa a ser um corpo dialógico na medida em que transita pela dimensão psicológica-mental-espiritual das mulheres em roda, que dinamizam e se provocam a dialogar com suas experiências a partir das expressões corporais, pela sua capacidade de “libertação dos sentidos e recriação simbólica” (PETIT; CRUZ, 2008, p. 6) dialoga com elementos culturais e afrossaberes delineadores de uma forma de estar no mundo das mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu.

Diante disso, segue a descrição da Roda de Ritmos e Movimentos:

Para iniciar essa atividade, peguei a bebê de Antônia para que ela pudesse participar da atividade. Antônia iniciou com uma passada para o meio da roda como quem estivesse desfilando, logo após todas nós repetimos o gesto. Durante esse processo as mulheres se questionavam sobre qual gesto fariam. Em seguida neguinha faz o gesto de **apanhar o coco no chão**, atividade que realiza quando vai para a mata quebrar coco.

Lizaura faz o gesto da **pesca com currú**. Enquanto fazia esse movimento, ela explicava o que estava fazendo. Essa técnica de pescaria é realizada com o auxílio do currú, também conhecido como socó ou choque, que é feito pelas próprias mulheres com tala de bambu.

Dona Tereza faz o gesto da **quebra do coco**. De cócoras, faz um gesto de um cacete batendo no coco apoiado no machado. Enquanto uma vai fazendo o gesto, as outras conversam sobre como é realizada a atividade, o

que facilita a identificação de cada gesto (DIÁRIO DE CAMPO – Comunidade Laranjeiras, 7 de novembro de 2021).

Nesse momento, acontece a apropriação da linguagem corporal (REIS, 2010) pelas mulheres. Por meio da liberdade de movimentos houve a espontaneidade, evitamos a correção dos movimentos, e nos permitimos a ligação destes com os afrossaberes, valores culturais e de identificação da identidade como mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu na medida em que apresentam gestos referentes a alguma atividade cultural que desenvolvem na comunidade, como a quebra do coco, a pescaria, o ato de apanhar o coco no chão, estar na mata. Em Freire (1979), o “corpo-consciente”, que constitui-se dialeticamente num mesmo movimento, assumindo a consciência ao comportar-se frente ao meio que o envolve, transformando-o em mundo humano e humanizando-se em meio ao mundo (PEREIRA; TODARO, 2015).

Para Nóbrega (2008, p. 147),

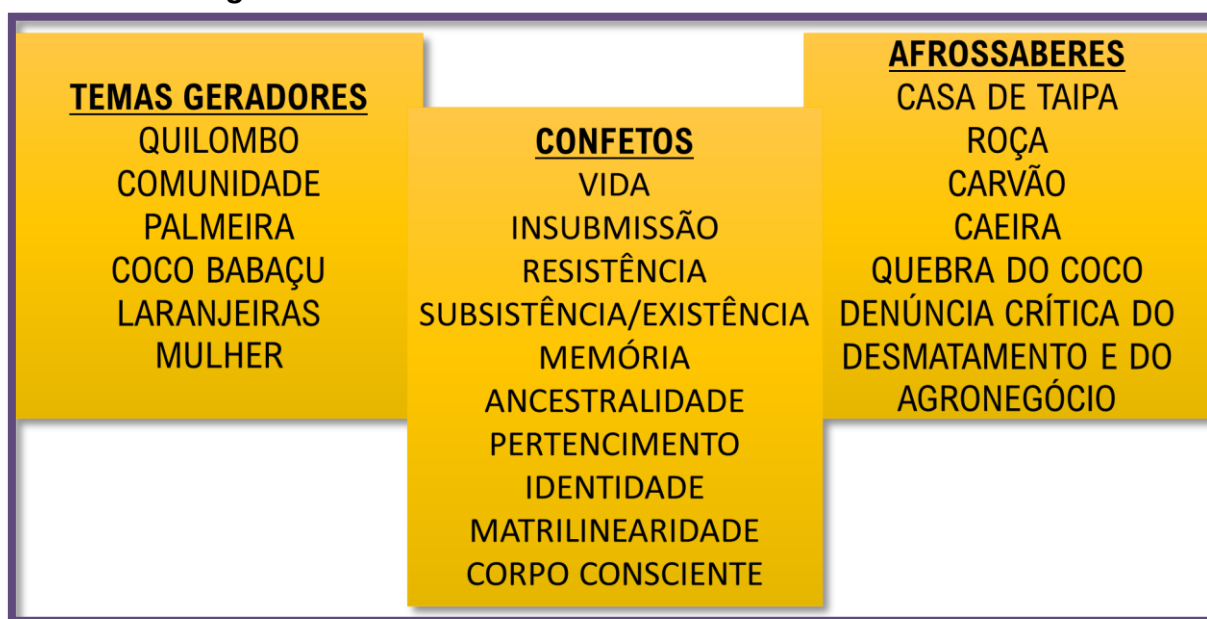
no movimento dos corpos, podemos fazer a leitura, com lentes sensíveis dos aspectos visíveis e invisíveis do Ser, do conhecimento e da cultura. As significações que surgem, o sentido, são, em última instância, significações vividas e não da ordem do eu penso.

Compreendemos que “a criatividade precisa de liberdade” (FREIRE E SHOR, 2021, p. 41). Quando as mulheres trouxeram naquele momento elementos da realidade delas se iniciou o que Freire e Shor (2021) consideram como intercâmbios verbais, o contato crítico com temas do cotidiano delas, assim,

a experiência do corpo configura um conhecimento sensível sobre o mundo expresso, emblematicamente, pela estesia dos gestos, das relações amorosas, dos afetos, da palavra dita e da linguagem poética, entre outras possibilidades da experiência existencial (NÓBREGA, 2008, p. 147).

Pensando essa questão a partir de uma concepção de educação libertadora proposta por Freire (2019, p. 89), “o pensar do educador somente ganha autenticidade do pensar dos educandos, mediatizados ambos pela realidade, portanto, na intercomunicação”.

Sistematizamos na figura 11 os temas geradores, os afrossaberes das mulheres da comunidade e os confetos trabalhados na ODALa. Com os temas geradores, realizamos a alfabetização dialógica temática na ODALa resultando em confetos nas narrativas das co-pesquisadoras.

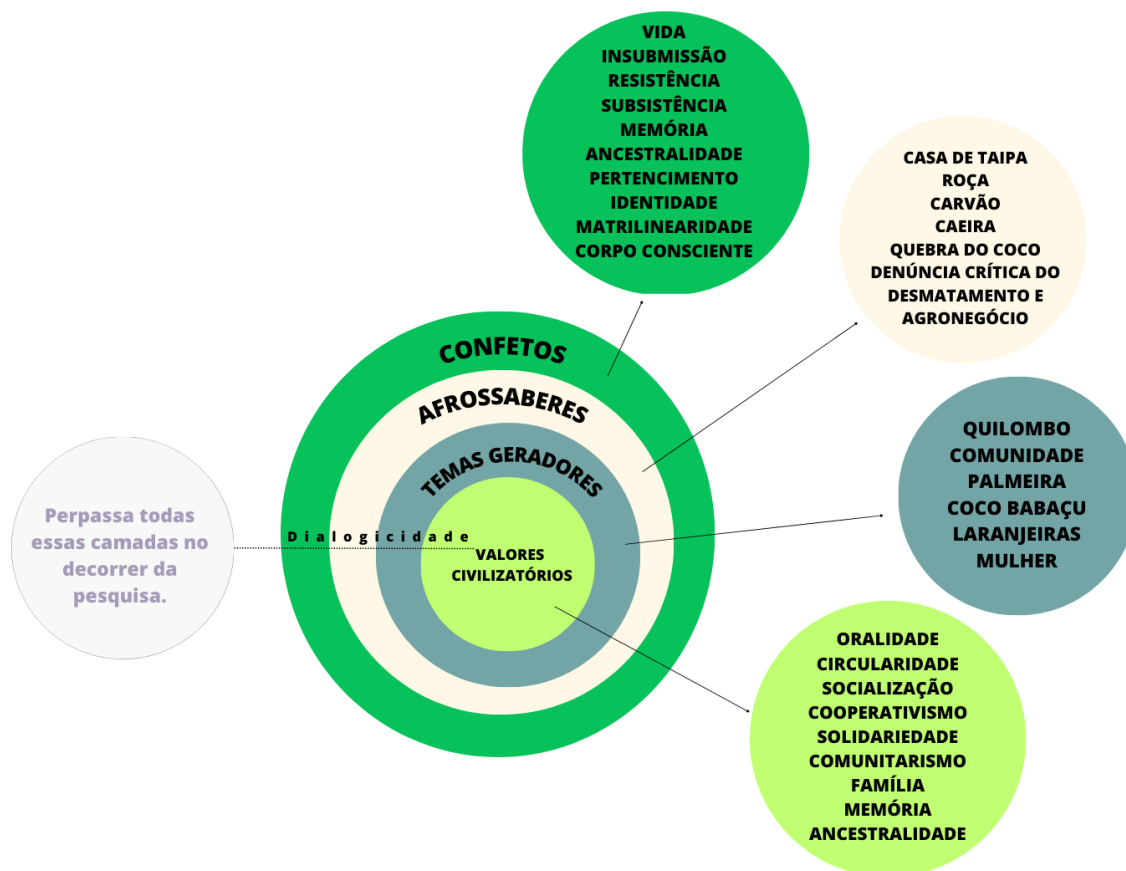
Figura 11 - Temas Geradores – Afrossaberes – Confetos

Fonte: Produzido pela autora/pesquisadora (2023).

Assim, uma prática educativa de alfabetização dialógica consistente é pautada na realidade do grupo, que tem total capacidade de fornecer subsídios para uma prática educativa libertadora, em que o pensamento é libertador, pois parte da ação das pessoas com/sobre as outras e com/sobre o mundo que vivem, problematizando e rompendo com ideais de uma educação bancária (FREIRE, 2019).

Os valores civilizatórios, presentes na CQL são associados a temas geradores por meio da dialogicidade, e contribuem na compreensão de afrossaberes e confetos pelas mulheres co-pesquisadoras deste estudo, durante a Oficina Dialógica Afrocentrada em Laranjeiras (ODALa). Sintetizamos, este argumento, com o Círculo Concêntrico abaixo:

Figura 12 - Círculo Concêntrico da CQL



Fonte: Produzido pela autora/pesquisadora (2023).

Na Figura 12, partimos do mais geral para o particular (FREIRE, 2019), compreendendo os valores civilizatórios como ponto central que nos permitiu a dialogicidade com os saberes locais da comunidade. As subunidades/camadas do Círculo concêntrico vão surgindo no decorrer da pesquisa à medida que ocorrem as ações dialógicas, que se relacionam com o todo de que participam. Desse modo, a dialogicidade perpassa todas as subunidades do círculo.

A ODALa nos possibilitou maior interação com grupo-pesquisador, refletindo como as mulheres estão conectadas umas às outras em seu ciclo gnosiológico de ensinar e aprender afrossaberes no dia a dia da comunidade, compartilhando as experiências vivenciadas e os conhecimentos tradicionais umas com as outras, de geração a geração, afinal, “o objeto cognoscível, em lugar de ser o término do ato cognoscente de um sujeito, é o mediatizador de sujeitos cognoscentes” (FREIRE, 2019, p. 94) como foram as palavras geradoras em debates.

Nessa investigação temática, em diálogo com os saberes do cotidiano de mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu e vivenciando as ações dialógicas que permeiam a comunidade, produzimos confetos (conceito + afeto) e afrossaberes, por meio de temas geradores. Vale ressaltar que esse trabalho foi possível, essencialmente, por seu vínculo com a dialogicidade freireana associada aos nos saberes locais da CQL. Além disso, de forma espontânea a amorosidade e o afeto presentes são sempre ativos (FREIRE, 2019; GAUTHIER, 2012), o que permitiu a constituição deste estudo.

Para Freire (2019, p. 134), essa investigação do tema gerador se encontra no “universo mínimo”, ou seja, temas geradores em interação. Essa captação e compreensão é permeada pela dialogicidade de modo que, durante a ODALa, vimos que “a compreensão da realidade se refaz, ganhando um nível que até então não tinham”.

Dessa forma, garimpar os afrossaberes locais inscritos na realidade da comunidade de Laranjeiras e que perpassam o cotidiano do grupo-pesquisador, destacamos: o saber da quebra do coco; o saber da roça; o saber da pesca; o saber de parteira; o saber da produção de carvão; o saber do artesanato.

Nessa ruptura epistemológica ou mesmo desobediência ao sistema tradicional de ensino e aprendizagem, em alguns momentos nos deparamos com certa insegurança, pois fomos/somos ensinadas por meio de um sistema que diminui as capacidades do educando colocando o educador em uma condição de detentor do conhecimento a que somente lhe cabe transferir esse saber para um grupo de pessoas que vivem realidades diferentes, sem questionar/problematizar como cada um se insere nesse contexto.

As técnicas do método de alfabetização de Freire nos dão subsídios para pensarmos uma pedagogia radical que subsiste dentro de uma comunidade quilombola. Desse modo, pensamos que a ODALa é, ao mesmo tempo, uma proposta de investigação temática e de alfabetização dialógica, mediante o uso dos saberes locais (afrossaberes e confetos) em práticas educativas de alfabetização, já que “toda autêntica educação se faz investigação do pensar” (FREIRE, 2019, p. 142).

Nessa perspectiva, convém destacar que Freire (2019, p. 142) propõe a investigação da temática como ponto de partida do processo educativo, apontando

duas etapas: a pós-alfabetização e a alfabetização. A primeira tem como proposta a investigação de temas geradores e, a segunda, de palavras geradoras.

A etapa a que nos propomos neste estudo foi a primeira, com o levantamento dos temas geradores, considerando que já tínhamos trabalhado com palavras geradoras durante o Projeto de alfabetização EJA Mulher (2018).

Do ponto de vista metodológico, para o levantamento dos temas geradores em sua fase inicial é preciso que visitemos o campo dialógico em momentos distintos

em horas de trabalho no campo; que assistam a reuniões de alguma associação popular, observando o procedimento de seus participantes, a linguagem usada [...] o papel que desempenham as mulheres, os jovens. É indispensável que visitem em horas de lazer; que presenciem seus habitantes em atividades esportivas; que conversem com as pessoas em suas casas, registrando manifestações em torno das relações (FREIRE, 2019, p. 146).

Realizado esse levantamento, descrito na “Experiência do viver no e com o quilombo de Laranjeiras”, seguimos para a organização do conteúdo programático da ação educativa. Após esse momento, aconteceu a escolha de elementos concernentes à comunidade, com que “serão elaborados as codificações que vão servir a investigação temática” (FREIRE, 2019, p. 150).

Foi assim que criamos a ODALA, baseadas no “círculo de cultura” de Freire. A dialogicidade descoberta nos temas geradores, nos conduziram aos afrossaberes e confetos que se perpetuam nas gerações de mulheres que resistem e re-existem dentro da comunidade.

Frente a tais reflexões, este estudo nos permitiu o levantamento de questões/problemáticas referentes a processos de alfabetização, evidenciando a necessidade da construção coletiva da ciência por meio de ações dialógicas.

Ressaltamos que uma proposta de alfabetização dialógica e libertadora exige curiosidade, rigorosidade, compromisso, responsabilidade e tantos outros conceitos listados por Freire (1996) na obra: *Pedagogia da Autonomia*. É assim que educadores e educadoras conseguirão enfrentar relações de poder opressoras, vinculadas ao paradigma colonizador que, historicamente, tem legitimado saberes e estabelecido verdades absolutas enquanto marginaliza saberes tradicionais.

3 INQUIETAÇÕES EPISTÊMICAS: pluriversalidade, saberes locais, dialogicidade no cotidiano das mulheres de Laranjeiras

O conhecimento, “exige uma presença curiosa do sujeito em face do mundo.”

(Freire, 1977, p. 27)

Apesar dos avanços referentes às discussões sobre os diferentes grupos socioculturais, debates acadêmicos e teóricos a respeito da temática ainda há muito que se ampliar no que diz respeito a uma educação que considere e valorize as diferenças. Diante de tal fato, cabe-nos refletir sobre as experiências, cotidiano, condições de vida dos sujeitos que constituem os diferentes grupos sociais, com o reconhecimento de suas histórias e caminhos traçados frente aos desafios que foram e ainda são impostos. Não obstante, levantar tais questionamentos sobre a educação é refletir sobre as lutas por igualdade e acesso, sabendo, pois, que muitos foram alijados desse direito e que hoje convivem na chamada “sociedade da informação” de forma marginalizada (SILVA, 2019).

Para além de tomarmos conhecimento sobre os avanços em relação às discussões referentes às diversidades, que partem de esforços dos movimentos sociais, devemos questionar ainda sobre quais epistemologias fundamentam os processos formativos sobre temáticas que envolvem a pluriversalidade (RAMOSE, 2011) a fim de questionarmos o discurso hegemônico que tem se perpetuado no campo acadêmico, considerando a necessidade de validar as diferentes maneiras de viver e existir.

Por epistemologia entendemos, a partir de Japiassu (1986, p. 16), como sendo “o estudo metódico e reflexivo do saber e sua organização, de sua formação, de seu desenvolvimento” em outras palavras, o “estudo crítico dos princípios, das hipóteses e dos resultados das diversas ciências” (*Ibid*, p. 25). Nossa pesquisa está situada dentro desse sistema, porém, dando ênfase em processos que interligam os saberes de mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu e as práticas dialógicas de alfabetização. Para realizar tal estudo, precisamos romper com o paradigma de que há apenas um tipo de conhecimento, assim, não falamos de “conhecimento-estado”, mas de “conhecimento-processo” (JAPIASSU, 1986, p. 27).

Para Gauthier (2012, p. 30), essa “ruptura epistemológica deve ser dialógica”. Entendemos que praticando a dialogicidade com os saberes do cotidiano de

mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu, podemos contribuir para a transformação da realidade epistêmica presente no campo acadêmico.

Nesse sentido, precisamos buscar compreender como as diferenças se constituem, sobre quais epistemologias adentram a academia, quais saberes se perpetuam no campo científico, como estão sendo fabricadas dentro da academia por meio das relações de poder (MACHADO, 2018) rompendo assim com a ideia de conhecimento universal.

Ramose (2011) problematiza o uso do termo universal, considerando que:

“universal” pode ser lido como uma composição do latim unius (um) e versus (alternativa de...), fica claro que o universal, como um e o mesmo, contradiz a idéia de contraste ou alternativa inerente à palavra versus. A contradição ressalta o um, para a exclusão total do outro lado. Este parece ser o sentido dominante do universal, mesmo em nosso tempo. Mas a contradição é repulsiva para a lógica. Uma das maneiras de resolver esta contradição é introduzir o conceito de pluriversalidade (RAMOSE, 2011, p. 10).

Desse modo, adotamos o termo “pluriversal” a partir de Ramose, a fim de descentralizarmos o conhecimento, a partir da validação dos saberes do cotidiano de mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu, tomando como primazia as particularidades a partir do lugar em que estão inseridas, a comunidade Laranjeiras. É desse modo que pensamos a filosofia africana como base e princípio na análise e discussão desse estudo.

Um dos aspectos discutidos por Grosfoguel (2010) diz respeito a uma teorização crítica decolonial capaz de transcender o paradigma eurocentrado, visando uma abordagem com o sul. O autor aponta que “a descolonização do conhecimento exige um olhar mais amplo sobre a perspectiva/cosmologias/visões de pensadores do Sul Global, que pensam a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados” (GROSFOGUEL, 2010, p. 385).

O autor pretende discutir o contributo das perspectivas subalternas étnico-raciais e feministas para as questões epistemológicas reforçando a crítica aos paradigmas eurocêntricos hegemônicos inspirados na filosofia e nas ciências ocidentais. Defende que “falamos sempre a partir de um determinado lugar situado nas estruturas de poder. Ninguém escapa as hierarquias de classe, sexuais, de gênero, espirituais, linguísticas, geográficas e raciais do sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno” (GROSFOGUEL, 2010, p. 386).

Assim, nos apropriamos do termo “corpo-política do conhecimento” (GROSFOGUEL, 2010, FANON, 1967; ANZALDÚA, 2005) para elucidar o *locus* da enunciação ou o lugar geopolítico (DUSSEL, 1998) do sujeito que fala.

Marim (2020) aponta que o olhar decolonial parte de uma construção que permite rever as bases do pensamento ocidental, que são fundadas no privilégio ao sentido visual em detrimento dos outros. A centralidade no visual nos limita de apreender a realidade por meio dos outros sentidos, como o tato, que nos permite a oralidade, o toque, a corporeidade, a convivência relacional que perpassa a dialogicidade, como produtora de conhecimentos e apreensão da realidade.

Se estudarmos a história da educação, iremos constatar que a educação, anteriormente, era privilégio de poucos e direcionada principalmente para homens, que tinham privilégios de uma formação intelectual através de conhecimentos sobre política, filosofia, entre outros saberes que os preparavam para alcançar altos cargos na sociedade. A inferiorização dos conhecimentos produzidos, que por muito tempo destituiu os conhecimentos das mulheres, dotou os homens ocidentais do privilégio epistêmico de definir o que é verdade, o que é realidade e o que é melhor para os demais (GROSFOGUEL, 2016, p. 25).

Na lógica do pensamento ocidental, as mulheres (especialmente as brancas) eram instruídas sobre os fazeres domésticos, de mãe e esposa, enquanto as mulheres negras ocupavam os trabalhos domésticos, os serviços subalternizados, sendo-lhes negado o direito de assumir qualquer outra atividade que não seja a de servir. Nesse sentido, a luta das mulheres por educação se distingue quando consideramos, pelos menos, duas dimensões: as relações de gênero e raça.

Louro (1997) discorre sobre o fato de que a segregação social e política das mulheres teve como consequência sua invisibilidade como sujeito, inclusive como sujeito da ciência, produtoras de conhecimento. Mais tarde, com as mudanças ocorridas na sociedade, como consequência da industrialização, urbanização e necessidade financeira, as mulheres passaram a reivindicar liberdade, igualdade e direitos, principalmente, o direito à educação (PALÁCIOS; REIS; GONÇALVES; 2017). De acordo com Motta (2008), pesquisadora maranhense que se debruça nos estudos acerca das experiências de mulheres professoras, a pessoa mulher passou a ser alcançada como sujeito e objeto na construção do conhecimento a partir da renovação da historiografia, diante dos novos problemas e abordagens sociais.

Diante disso, adentramos o campo das lutas feministas entendendo que o feminismo é um movimento que vem desempenhando um papel crucial entre lutas e conquistas para a legitimação dos direitos das mulheres. Quando analisado sob uma ótica de igualdade, considerando o capitalismo patriarcal, é notável que tivemos avanços. Porém, é marcadamente notório ainda que a questão racial ainda não tenha ganhado tanto espaço como os demais tipos de discriminação entre as mulheres (GONZALES, 2011). Nesse sentido, é importante reconhecer e valorizar as diferenças que marcam as experiências plurais de ser mulher, especialmente na Comunidade Quilombola de Laranjeiras (CQL).

Pensar o feminismo a partir das relações raciais é considerar a singularidade entre as lutas das mulheres brancas e das mulheres negras, além do viés histórico das mulheres negras antes da escravidão no Brasil. É imperativo destacar que mulher negra trazida compulsoriamente da África, numa posição social totalmente reversa, sendo submetidas, nas Américas, ao esforço e adequação de um novo modo de vida, nesse caso, de desumanização. Assim, cabe-nos refletir sobre como estão relacionadas às questões de sexismo e racismo no Brasil, já que “o discurso negro sobre o feminismo se viu muitas vezes preso em debates infundáveis sobre as negras deverem ou não se envolver com o movimento feminista branco” (HOOKS, 2017, p. 164).

Silva (2020), nos convoca a refletir sobre a diversidade da realidade de mulheres, para as mulheres quilombolas, por exemplo, alguns conceitos referentes aos feminismos não correspondem aos seus sentidos de ser e estar no mundo. Segundo Carneiro (2003, p. 118), o feminismo esteve por muito tempo atrelado à visão eurocêntrica, universalizando o ser mulher, inviabilizando assim as mulheres vítimas de outros tipos de opressão além do sexismo. É nesse sentido que a autora utiliza o termo “enegrecendo o feminismo” para tratar de questões relativas à trajetória das mulheres negras no interior do movimento feminista brasileiro.

Apoiada nessa ideia de “enegrecer o feminismo”, Silva (2020, p. 55) considera que “as questões relativas a mulheres quilombolas não estão contempladas pelo feminismo branco tampouco, pelo feminismo negro”. Do mesmo modo, Mendes (2020, p. 63) diz que o movimento feminista clássico não leva em consideração as especificidades das mulheres negras.

Esse silêncio em relação à realidade das mulheres negras não as coloca como sujeitos políticos, por isso é necessário um olhar étnico-racial sobre seus enfrentamentos e suas lutas, considerando que sua invisibilidade faz com que não tenha seus problemas e necessidades notadas (RIBEIRO, 2016).

Desse modo, considerando que as lutas das mulheres se diferenciam de acordo com a posição social com que ocupam, Carneiro (2003, p. 119) defende que

ao politizar as desigualdades de gênero, o feminismo transforma as mulheres em novos sujeitos políticos. Essa condição faz com esses sujeitos assumam, a partir do lugar em que estão inseridos, diversos olhares que desencadeiam processos particulares subjacentes na luta de cada grupo particular. Ou seja, grupos de mulheres indígenas e grupos de mulheres negras, por exemplo, possuem demandas específicas que, essencialmente, não podem ser tratadas, exclusivamente, sob a rubrica da questão de gênero se esta não levar em conta as especificidades que definem o ser mulher neste e naquele caso.

Nesse sentido, para “evitar a armadilha da produção de uma teoria única” (SILVA, 2020, p. 56), nos propomos refletir sobre as experiências de mulheres quilombolas a luz do referencial teórico do Feminismo Negro Decolonial e Afrocentrado (FND-Afro).

O Feminismo Negro Decolonial e Afrocentrado (FND-Afro), neste estudo, busca abarcar o referencial que valoriza os saberes locais ligados a ancestralidade africana.

Propor esses atravessamentos, entre decolonialidade e Afrocentricidade, nos orienta a pensar um novo paradigma sócio-humanitário que interliga o feminismo, o racismo e o agenciamento de mulheres Quebradeiras de coco babaçu da Comunidade Quilombola de Laranjeiras (CQL) na produção de saberes necessários ao seu próprio processo formativo.

Assim, o feminismo como proposta decolonial e afrocentrada coloca em voga o protagonismo de mulheres afrodescendentes, conjugando a luta do antirracismo, a partir do agenciamento de mulheres negras, ou seja, de sua capacidade em “dispor dos recursos psicológicos e culturais para o avanço da liberdade” (ASANTE, 2009, p. 94), e, desse modo, agir “como agentes autoconscientes, não mais definidos e manipulados de fora” (MAZAMA, 2009, p. 111).

Ressaltamos que, não se trata aqui de criar oposições entre as mulheres, mas de construir possibilidades para refletir sobre a diferença, a partir das singularidades das mulheres quilombolas,

Para Mendes (2020, p. 63), o contrário disso seria também uma injustiça epistêmica, pois impediria o reconhecimento das mulheres quilombolas, na sua autonomia como produtora e mantenedora de conhecimentos igualmente válidos, singulares, oriundos da vivência em contexto comunitário, da ligação com o território e com as marcas ancestrais que carregam historicamente.

As abordagens teóricas que aproximem as discussões sobre os feminismos à realidade das mulheres quilombolas ainda é tímida (SILVA, 2020). Ocorre no Brasil uma injustiça epistêmica que impossibilita um diálogo sobre a diferença, resultando no “epistemicídio” (CARNEIRO, 2003), que se refere ao “apagamento de vozes, saberes e marginalização de determinados grupos em consequência da colonização” (MENDES, 2020, p. 63).

Em relação aos saberes dos povos africanos, aqueles que foram roubados de suas terras e escravizados em solos brasileiros, Ramose (2011, p. 6) aponta que o epistemicídio não eliminou totalmente os seus saberes, “mas introduziu, entretanto, - e numa dimensão muito sustentada através de meios ilícitos e “justos” - a tensão subsequente na relação entre as filosofias africana e ocidental na África”, desprestigiando os conhecimentos de africanos/as e afrodiaspóricos mundialmente.

Diante de tal injustiça, esse estudo é também um convite para dar visibilidade aos corpos e ouvir vozes historicamente silenciadas (SILVA, 2020), reconhecendo e valorizando a localização geográfica e social em que vivem as mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu, instituindo saberes e modos de vida. A dialogicidade “descoberta” nos saberes das mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu descortina e abre caminhos para desestabilizar algumas verdades “universais” que nos são impostas.

Castiano (2013), aponta que dentro de todas as comunidades existem sujeitos pensantes, auto-reflexivos e críticos em relação ao meio em que vivem e aos seus valores e tradições. Diante disso, esses mesmos sujeitos desenvolvem entre si um diálogo argumentativo entre os seus saberes, que residem nas suas vivências e as práticas sociais que lhes são impostas pelo modelo hegemônico. Segundo o autor, são “sujeitos argumentativos”, que diariamente se confrontam com situações adversas às suas próprias.

Ramose (2011) discorre sobre o ser ontológico, aquele que se manifesta na multiplicidade e diversidade dos entes, que é justamente o que condiciona a

pluriversalidade do ser. Para o autor, para que essa condição existencial dos entes faça sentido, eles são identificados e determinados a partir de particularidades específicas de cada povo.

Diante dessa compreensão, este estudo, ao fazer a análise do conceito freiriano de dialogicidade e buscando conhecer os saberes das mulheres quilombolas Quebradeiras de coco, questiona os saberes hegemônicos, valoriza e reconhece tudo que foi descartado como objeto de estudo pela ciência moderna, não somente colocando esses sujeitos como objeto de investigação, mas tornando-os também sujeitos do próprio conhecimento (RIBEIRO, 2016), reforçando a ideia de que “toda a experiência social produz e reproduz conhecimento” (SANTOS; MENEZES, 2010, p. 9).

As mulheres Quebradeiras de coco babaçu, são mulheres que vivem do extrativismo do coco babaçu para a produção de azeite, carvão ou a venda da própria amêndoa, entre outras utilidades. A quebra do coco consiste em um trabalho rotineiro dessas mulheres, que é feito de forma manual desde a coleta, a quebra (feita com o uso de um machado e um pedaço de pau), até a produção do azeite (produzido na própria casa) e o uso da casca para a produção de carvão.

É a partir desse conhecimento que deve se produzir a ciência, considerando que todo conhecimento é válido, partindo ainda da premissa de que não há conhecimentos sem prática e atores sociais, como bem coloca o autor supramencionado, que também utiliza o termo “ecologia de saberes” para tratar desse assunto.

A ecologia de saberes. A primeira lógica, a lógica da monocultura do saber e do rigor científicos, tem de ser questionada pela identificação de outros saberes e de outros critérios de rigor que operam credivelmente em contextos e práticas sociais declarados não-existentes pela razão metonímica. Essa credibilidade contextual deve ser considerada suficiente para que o saber em causa tenha legitimidade para participar de debates epistemológicos com outros saberes, nomeadamente com o saber científico (SANTOS, 2002, p. 250).

Essa dinâmica entre os saberes, colocada pelo autor, que denomina como “ecologia dos saberes”, tem aproximação com a postura dialógica que adotamos neste trabalho, a partir das orientações de Paulo Freire (1921-1997) e Mikhail Bakhtin (1895-1975), já que primamos pela identificação de outros saberes e a busca pela sua legitimidade, levando-os para dentro da academia e envolvendo-os nos debates epistemológicos. O diálogo é uma questão central do pensamento de

Paulo Freire, considerado um caminho para a construção do conhecimento, que se sustenta na intencionalidade.

Em tempos de discursos universalizantes e silenciamento/apagamento de saberes de uma parcela da população que vive imersa em uma gama de saberes que contrapõem suas vivências e suas experiências, buscamos compreender como o conceito freiriano de dialogicidade pode ter atuação transformadora na educação de mulheres, enquanto Bakhtin centraliza suas ideias na linguagem, dando ênfase na ação dialógica e no dialogismo.

Compreendemos que o princípio dialógico abre caminhos para ideias e debates no campo educacional, resgatando saberes, sentidos e formas de se compreender a experiência humana a partir da linguagem, permitindo que aqueles que por hora foram silenciados possam verbalizar suas ações e práticas cotidianas, dando subsídios para uma educação libertadora, tal como nos ensina Paulo Freire.

Na teoria bakhtiniana o dialogismo é o princípio constitutivo da linguagem, ou seja, em qualquer campo a linguagem está permeada por relações dialógicas, assim se dá a produção de discursos. Nesse processo o ser humano não existe de forma isolada, pois sua vida se intercrusa com a experiência do outro, onde cada enunciado é tecido a partir do enunciado de outros, e é nesse dinamismo que acontece a dialogicidade, ou seja, a interação, a comunicação verbal e não verbal (COMIN; SANTOS, 2010).

Em consonância com este pensamento, Freire (2020) aborda o poder que a palavra possui no nosso processo formativo, de forma que serve tanto para oprimir ou libertar. Para o autor, a palavra deve ser um instrumento de transformação social, no movimento de ação-reflexão, assim, o diálogo se contrapõe a ideia de depositar conhecimentos de um sujeito para outro, à medida que o diálogo é o encontro de pessoas para ser mais.

A partir da identificação de saberes contra hegemônicos, e do uso da dialogicidade como instrumento de compreensão desses saberes, esperamos compreender e legitimar a existência de saberes que foram colocados na condição de subalternizados e invisibilizados, abrindo possibilidades para que os saberes locais sejam discutidos no contexto acadêmico e, logo, na produção da ciência. Castiano (2013, p.12) nos orienta sobre o termo “saberes locais” considerando este como “todo tipo de saberes, atitudes e valores resultantes da confrontação que os

sujeitos de qualquer comunidade cultural criam como respostas a sua exposição ao conhecimento importado”.

Diante disso, a base dessa pesquisa se dá a partir da ferramenta teórica da decolonialidade, e, com o conceito de dialogicidade de Paulo Freire (1921-1997) e Mikhail Bakhtin (1895-1975), pretende conhecer os saberes do cotidiano de mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu com vistas à elaboração de práticas educativas de alfabetização dialógica.

A decolonialidade é o resgate de outras narrativas que possibilitem processos de produção de conhecimento. Trata-se da legitimação dos saberes locais, aqueles que deixados de lado e silenciados com a projeção da colonialidade e da modernidade. De acordo com Mignolo (2017) o pensamento decolonial surge a partir do século XVI, como resposta às imposições de opressão dos ideais europeus modernos, e como forma de elaborar um conhecimento contra hegemônico.

No Brasil, existe um desconhecimento ou mesmo um apagamento histórico relativo às possíveis contribuições culturais de matriz africana e indígenas nas ciências em geral, (PETIT, 2015). Para Machado (2019, p. 23) “os estudos de/com mulheres afrodescendentes ou mulheres negras tangenciam *epistémês* que visam a desconstrução de visões científicas estereotipadas”.

Assim, dentro de um projeto decolonial e afrocentrado, é possível dialogar com as mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu, que são mulheres afrodescendentes, refletindo sobre possibilidades de resgate epistemológico e legitimação de seus saberes e conhecimentos, partindo de sua perspectiva e experiências. Podemos considerar um projeto a favor da justiça, da igualdade e da diversidade epistêmica (COSTA; GROSGOUEL, 2016). Considerando que “a descolonização da academia – portanto, das nossas mentes – passa pelo reconhecimento de que existem vários tipos de ciências” (GAUTHIER, 2015, p. 80).

Freire (1989) estabelece uma relação entre teoria e prática, destacando a dimensão cultural como mediadora do processo de transformação social. Seus estudos dão destaque a uma educação libertadora que respeita a cultura e as experiências dos educandos, pois, é partindo desta que são trabalhados os temas geradores de forma sistemática (GOHN, 2002). É fundamental pensar, buscar, pesquisar e compreender as diversas formas de ensinar e aprender, e para isso é

necessário que se compreenda que a teoria e prática se produzem mutualmente, pois ambas estão imbricadas com um mesmo propósito.

Portanto, o estudo sobre as Quebradeiras de coco quilombolas, dentro de uma perspectiva de diálogo entre saberes se constitui como resistência pedagógica, epistêmica e política. Caminhos serão abertos para aquelas que foram, durante muito tempo, silenciadas, caminhos serão abertos também para suas futuras gerações.

Diante disso, discutiremos alguns conceitos que nos guiaram e deram subsídios para nossas reflexões e aspirações da pesquisa. No que se segue, aprofundamos os conceitos de: Modernidade, Colonialidade e decolonialidade, Saberes Locais e Dialogicidade, buscando sustentação para análise da dialogicidade, a partir dos saberes de mulheres Quebradeiras de coco babaçu, destacando a sua identidade social.

3.1 Modernidade, Colonialidade e Decolonialidade

Propomos elaborar uma discussão a partir dos estudiosos do Grupo Modernidade/Decolonialidade a fim de termos uma compreensão histórica sobre os estudos pós-coloniais e decoloniais. Apresentamos os aspectos básicos e históricos situando esse movimento epistemológico fundamental na renovação crítica das ciências sociais.

Tratar dos conceitos de modernidade, colonialidade e decolonialidade exige uma análise histórico-social, haja vista esses conceitos conversam entre si e ao mesmo tempo produzem sentidos antagônicos no processo de rupturas com verdades eurocentradas instituídas a partir da colonização.

Iniciemos com Grosfoguel (2016, p. 30). Ele parte do ponto de que “a filosofia cartesiana tem exercido grande influência nos projetos ocidentalizados de produção de conhecimento”. A filosofia cartesiana, pensada por René Descartes (1596-1650), instaurou o dito “penso, logo existo” como condicionante da razão humana como sendo capaz de conhecer as paixões e emoções humanas. Nesse sentido, a ideia colocada pelo autor, é que a partir desse ponto, onde acontece a passagem do pensamento religioso, dos dogmas religiosos para o método científico é que ocorre a

legitimação de um conhecimento eurocêntrico, que perpetua dentro das universidades até os dias de hoje.

Quijano (2010) aponta que a Modernidade é a reconfiguração das identidades estruturantes da sociedade que se deram a partir da colonização, ou seja, a fusão das experiências do colonialismo e da colonialidade. Engendradas com as necessidades do capitalismo foram tomando novas proporções, tais quais se configuram como um novo universo de relações intersubjetivas de dominação, resultando nesse padrão mundial de poder, a qual estamos inseridos e que tem como centro a Europa. Desse modo, compreendemos que a Modernidade está intrinsecamente associada à experiência colonial (DUSSEL, 2010).

Dessa forma, a Modernidade se inaugura quando a Europa se afirma como “centro de uma História Mundial” (DUSSEL, 1992, p. 7), colocando em patamares mais baixos tudo que esteja fora do modelo europeu. Contraditoriamente, o não-europeu se torna conteúdo para que a dita “modernidade” (que o autor considera como “mito da modernidade”) se estabeleça.

Observemos a crítica que se faz. É sobre a Europa enquanto local epistêmico privilegiado. Para tal compreensão, vejamos como se sistematizou a linha de pensamento crítico latino-americano, conforme Quijano (2010, p. 74):

[...] foi elaborado e formalizado um modo de produzir conhecimento que dava conta das necessidades cognitivas do capitalismo: a medição, a externalização (ou objectivação) do cognoscível em relação ao conhecedor, para o controlo das relações dos indivíduos com a natureza e entre aquelas em relação a esta, em especial a propriedade dos recursos de produção. Dentro dessa mesma orientação foram também, já formalmente, *naturalizadas* as experiências, identidades e relações históricas da colonialidade e da distribuição geocultural do poder capitalista mundial. Esse modo de conhecimento foi, pelo seu carácter e pela sua origem, eurocêntrico. Denominado racional, foi imposto e admitido no conjunto do mundo capitalista como a única racionalidade válida e como emblema *da modernidade*.

O modelo capitalista se torna então o eixo central de instauração de um paradigma universalista de conhecimento.

No processo de escravidão no Brasil, os povos “conquistados” e dominados, africanos escravizados, foram naturalmente postos em uma posição de inferioridade, desde seus traços fenotípicos, as suas descobertas, seus saberes e sua cultura (QUIJANO, 2005, p. 118).

Na dimensão política, os limites e recortes geográficos, que conhecemos, foram demarcados através de lutas sangrentas que foram justificadas pelo discurso colonial. Nesse processo, povos originários foram massacrados e/ou escravizados, ocorre à naturalização mecanismos de exploração e de obliteração de povos e culturas.

Maldonado (2010, p. 333), ao levantar críticas às tendências modernas e contemporâneas da filosofia e da teoria social, aponta que “a ideia de que as pessoas não conseguem sobreviver sem as conquistas teóricas ou culturais da Europa é um dos mais importantes princípios da modernidade”. Eis aqui a crítica que buscamos tecer, a lógica do “epistemicídio” que há séculos vem sendo aplicada.

Mais uma vez reforçamos que, o contexto de produção da modernidade se estrutura e se instaura tendo como eixo central o colonialismo.

Vale ressaltar que, o colonialismo refere-se à estrutura de dominação/exploração de uma população sobre a outra (QUIJANO, 2010), que se configurou no período colonial, assim, um fato histórico limitado ao período específico da colonização. Enquanto a colonialidade refere-se à permanência do projeto colonial, ou seja, “a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial” (GROSFOGUEL, 2010, p. 395). Para Anibal Quijano (2010), esse sistema-mundo funciona como um todo histórico-estrutural heterogêneo amparado por uma matriz de poder específica chamada de “matriz de poder colonial”, ou seja, a Europa.

Segundo Santos (2010, p. 13), “o colonialismo, para além de todas as dominações por qual já é conhecido, foi também uma dominação epistemológica, sobrepondo-se a muitas outras formas de saber de outros povos”. Esse fato é explicitamente visível, na medida em que a posição epistêmica dos povos tradicionais é colocada em níveis inferiores, sendo até mesmo rotulados como “crenças”.

A elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado. Essa perspectiva e modo concreto de produzir conhecimento se reconhecem como eurocentrismo (QUIJANO, 2005, p. 126).

A partir dessa compreensão, Quijano (2009) classifica essa apropriação como “colonialidade do poder/saber”. Esse padrão de classificação, inferiorização e subalternização penduram até os dias de hoje e está mais que perceptível que “em nossa história foram construídas antipedagogias brutais de produção dos coletivos como subalternizados” (ARROYO, 2014, p. 152).

Para Maldonado (2010, p. 355), a “colonialidade do poder exige um conceito do moderno que reflita o papel constitutivo da colonialidade na ideia do moderno”. O que Mignolo (2003) denomina como “o lado obscuro da modernidade”, que seria essa interação entre a modernidade e colonialidade, sendo que a primeira está vinculada a experiência colonial e expõe sua continuidade de dominação, mesmo após o fim do regime colonial. Portanto, não existe modernidade sem a colonialidade, dada a permanência das formas de dominação.

A modernidade, portanto, se sustenta sobre: o cristianismo, o liberalismo, o marxismo, o conservadorismo e o colonialismo, sendo inseparável deste último, que ainda conforma o poder, o saber e o ser, sobretudo quando pensamos a geopolítica do conhecimento marcada pela violência epistêmica causada pelo eurocentrismo que invalida saberes e experiências de africanos, afrodiaspóricos e demais grupos subalternizados na lógica deste pensamento moderno.

Segundo Santos (2010, p. 31), “o pensamento moderno ocidental continua a operar mediante as linhas abissais”, o termo abissal se refere à linha invisível que divide a ciência dos “outros” conhecimentos. De um lado da linha encontram-se a ciência, a filosofia e a teologia, que são conhecimentos que divergem, mas que dialogam entre si. Do outro lado da linha, se encontram os “outros” conhecimentos, que são rotulados de crenças, opiniões e especulações. São obliterados e desaparecem dada a invisibilidade com a qual são tratados.

No entanto, estes últimos tornam objetos ou matéria prima para a investigação e para a pesquisa científica. Ocorre que: a dominação e a expansão coloniais europeias/euro-americanas conseguiram construir por todo o globo uma hierarquia de conhecimento superior e inferior e, conseqüentemente, de povos superiores e inferiores”. (GROSFOGUEL, 2010, p. 388).

Nesse sentido, o autor defende que todo conhecimento se situa, epistemicamente, ou no lado dominante, ou no lado subalterno das relações de poder (GROSFOGUEL, 2010, p. 387). Para Santos (2010, p. 31), a negação de uma

parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal”.

Diante disso, segundo Maldonado (2010), o “giro decolonial” tem se constituído um movimento de resistência na teoria e na prática, na política e na epistemologia contra a lógica da modernidade/colonialidade. Segundo o autor, o discurso da modernidade não tem permitido aos seus seguidores explorar o modo como as concepções imperiais de espaço tem sido elementos de formação da experiência moderna.

A colonialidade emerge de três fenômenos: a guerra, o genocídio e a conquista das Américas. Nesse processo ocorre um mecanismo de classificação social adequado ao empreendimento colonial. Anibal Quijano (2010) destaca três fontes elementares: a raça, o gênero e o trabalho, entendendo que, por meio dessas fontes são organizadas e estruturadas as relações modernas de dominação/exploração.

Devemos considerar ainda, que houve um sistema de classificação racial/social no mundo todo. Resultando na segregação de uns e na legitimação de outros. Seguindo esse pensamento, o colonialismo tem como característica principal o racismo, seja genético e/ou cultural (GAUTHIER, 2012). Dialogando com essa questão, Arroyo (2014), afirma que a história contada, hoje, se dá sob outra história ocultada, de construção de identidades coletivas, étnicas, raciais, de gênero, camponesas e quilombolas.

Ou seja, nossa história é marcada pela segregação, ascensão de uns sobre a inferiorização de outros. Santos (2010, p. 23) considera essa dinâmica como “sistema de distinções visíveis e invisíveis” no pensamento moderno ocidental. O autor aponta que as invisíveis fundamentam as visíveis, o que conduz estrategicamente ao “apagamento” de realidades sociais, prevalecendo um modelo social considerado como universal. Em se tratando “deste lado da linha”, referindo-se a sua localização, o autor destaca que:

A sua visibilidade assenta na invisibilidade de formas de conhecimento que não se encaixam em nenhuma destas formas de conhecer. Refiro-me aos conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses, ou indígenas do outro lado da linha (SANTOS, 2010, p. 25).

Esse processo de invisibilidade, ainda hoje, utiliza como critério básico de classificação dos coletivos humanos a ideia de raça. “A questão da terra e raça

permeia a formação social, econômica, política, cultural e pedagógica em nossas sociedades, especificamente nos modos de pensar e conformar os outros como inferiores, sub-humanos” (ARROYO, 2014, p. 152).

É preciso questionar esse projeto de tornar alguns grupos invisíveis. Para Arroyo (2014), a verdade precisa ser revelada, justamente, pelas vítimas dessa classificação racista e social que foi construída, o que seria uma reconstrução histórica, e ninguém melhor do que os “outros” para fazer essa reconstrução. É justamente nesse processo que se insere a perspectiva da decolonialidade e da Afrocentricidade.

A decolonialidade busca romper com a ideia de um saber universal e nos permite dar ênfase aos saberes locais. Esta perspectiva parte do movimento teórico, ético e político que busca questionar as pretensões de objetividade do conhecimento considerado hoje como científico, principalmente referente às ciências sociais. Permite-nos pensar o outro a partir dele mesmo, partindo de uma releitura, de um retorno epistemológico da construção que atualmente somos submetidos como resultado da globalização e do pensamento ocidental.

A perspectiva da Afrocentricidade está relacionada com o “pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural” (ASANTE, 2009, p. 93). Segundo Mazama (2009), a Afrocentricidade surgiu em resposta à supremacia branca e ao projeto colonial, demarca o lugar psicológico de pertencimento do sujeito em função da libertação das/os africanos e afrodiaspóricos, mediante ativação da consciência tanto da opressão quanto das formas de resistência e conquistas.

A importância dessas referências em contextos específicos de estudos e pesquisa, nesse caso, em uma comunidade quilombola, possibilita-nos outras interpretações e reflexões acerca da nossa história pouco discutida. Para Grosfoguel (2010, p. 387),

O lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero e o sujeito enunciativo encontram-se, sempre, desvinculados. Ao quebrar a ligação entre o sujeito da enunciação e o lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero, a filosofia e as ciências ocidentais conseguem gerar um mito sobre um conhecimento universal verdadeiro que encobre, isto é, que oculta não só aquele que fala como também o lugar epistêmico geopolítico e corporal das estruturas de poder/conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia.

Bispo (2019) compreende esse movimento de “contra colonização”, pois perpassa os processos de luta e resistência dos povos contra os colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios. Por território, o autor se refere as comunidades quilombolas, que também denomina como contra colonizadoras, pois ganharam repercussão histórica desde o regime escravocrata até os dias de hoje.

Desse modo, para dar conta de todo o corpo teórico-epistêmico desse estudo, buscamos adotar uma postura decolonial que assume uma geopolítica do conhecimento tendo como ponto de partida uma postura dialógica e afrocentrada, com vistas a articular os saberes e as bases teóricas epistemológicas com as mulheres quilombolas a partir de sua própria agência (NASCIMENTO, 2010). Para isso, precisamos fazer o movimento de nos deslocarmos para a comunidade Laranjeiras, enquanto “*locus* de enunciação” (GROSFOGUEL, 2010).

Portanto, argumentamos até aqui como se estrutura o conhecimento a partir da relação de poder protagonizada pelo pensamento colonial/racista/patriarcal/moderno. A seguir, discutiremos possibilidades de construção de outras epistemologias, a partir dos saberes locais, especificamente, das mulheres Quebradeiras de coco babaçu da CQL.

3.2 Saberes Locais e Dialogicidade – outras epistemologias possíveis

Partindo da ideia de que a escola é uma instituição que legitima e reproduz o capital cultural dominante (JESUS, 2019), trazemos o conceito de “saberes locais” (CASTIANO, 2013) para refletirmos os saberes que estão fora dos muros da escola, aqueles que fazem parte do cotidiano, das vivências e do saber-fazer de mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu. Entendemos, assim como Silva (2019), que existem epistemologias diversas que são mobilizadas por saberes diversos, os quais operamos no mundo da vida, na cotidianidade que precisam ser compreendidos pela academia. É preciso estar atento para escutas de saberes de comunidades, saberes locais, saberes de resistência com atitudes de subversão à lógica que invisibiliza esses saberes.

É um tanto desafiador pensar uma pesquisa nesse sentido, pois a modernidade criou uma ideia regulada do que pode ser considerado saberes ou

conhecimentos científicos, dando destaque para o modelo da racionalidade moderna. Este tem sido o meio pelo qual uma variedade de pesquisas em ciências sociais é realizada atualmente e que carrega um sentido iníquo de conhecimento científico, que se baseia na experimentação ou na rigidez racional. A atitude decolonial, neste trabalho, afeta também o viés estrutural e metodológico, de modo que rejeitamos o aprisionamento das nossas formas de pensar e fazer pesquisa acadêmica, nos permitindo esses atravessamentos dialógicos que permeia os saberes culturais das mulheres de Laranjeiras, como veremos no diálogo com as Experiências do Viver.

Diante de tal desafio, o aporte inicial desse estudo germina da ideia de Paulo Freire (2019) de que não há saberes maiores e nem saberes menores, há saberes diferentes. Nesta análise, o pensamento de Paulo Freire é relevante durante toda a pesquisa, pois com a dialogicidade problematiza bases teóricas e hegemônicas e coloniais, refletindo sobre as ações dos “oprimidos” frente às práticas que os constituem historicamente e existencialmente como sujeitos sociais.

Também, Japiassu (1986) nos fala de “conhecimento-processo”, desconsiderando um saber estático. Para o autor, a tarefa epistemológica é justamente conhecer esse devir e analisar todas as etapas de estruturação do conhecimento, que leva sempre a um conhecimento provisório, jamais acabado ou definitivo.

Boakari (2019, p. 77) entende que o saber é uma construção humana e é histórico, pois no mundo há diversas formas de se relacionar com os elementos sociais e naturais, portanto, não é justo e nem natural que haja um único tipo de saber, já que somos seres subjetivos, construídos permanentemente por meio de nossas experiências sociais. Porém, o que notamos é a deslegitimação de alguns tipos de saberes, principalmente, aqueles tradicionais, também conhecidos como “saberes locais” (CASTIANO, 2013).

Castiano (2013) parte do pressuposto de que todos nós somos sujeitos pensantes e temos um pensamento crítico diante da nossa realidade. Pensemos então que, todos os povos, todas as comunidades, todos os lugares são constituídos por saberes que compreendem e traduzem a realidade e as demandas que são impostas pela modernidade. Portanto, não há que se disputar quem sabe mais ou

quem sabe menos, ou, qual saber tem maior relevância, mas cabe, nesse sentido, um diálogo, uma conversação entre os saberes.

Esse diálogo, essa conversação é um modo de criar contexturas de socialização de conhecimentos, é uma forma de ver no outro a humanização, a existência, a experiência e os saberes que possui. Ngoenha e Castiano (2011, p.10), reforçam a importância desse estudo, declarando que “a academia deve reencontrar-se com as culturas num exercício em que não são as coletividades unanimizadas, mas sim sujeitos críticos e reflexivos das diversas culturas”. Segundo Hooks (2017, p. 174), essa prática de diálogo é um dos meios pelo qual nós, enquanto professoras, acadêmicas e pesquisadoras podemos começar cruzar as fronteiras das desigualdades, as barreiras erguidas pela raça, pelo gênero, pela classe social e por todas outras diferenças que tentam nos limitar.

Ribeiro (2019), analisando o pensamento de Lélia Gonzalez (1935-1994), mostra que, a autora criticava a hierarquização de saberes como produto da classificação racial da população, ou seja, reconhecendo que quem possui o privilégio social, possui o privilégio epistêmico, considerando que o modelo universal de conhecimento e de ciência é branco.

Há, portanto, uma urgência em pesquisar e conhecer a diversidade de processos em que opera, inferioriza, desconstrói, deslegitima os conhecimentos locais. Precisamos aprender a desaprender o que faz a educação escolar brasileira (BOAKARI, 2019), em torno da ruptura com essa lógica hierarquizante. Isso não acontece da noite para o dia, pois um processo de conscientização exige profundo estudo e levantamento de questionamentos acerca das potencialidades dos saberes locais ou saberes tradicionais. Essa atitude de ruptura com o pensamento moderno ocidental, que define o que seria o conhecimento válido, nos proporciona novas experiências epistemológicas.

Nesse sentido, o processo de conscientização, em Freire (1979, p. 18), diz respeito a “relação consciência-mundo”, ou seja, é o nosso processo de reflexão e ação no mundo, de forma que “ultrapassemos a esfera espontânea da realidade, para chegarmos a uma esfera crítica”. Essa ação-reflexão-ação-reflexão permite, conforme Asante (2009, p. 94), a definição da agência dos povos africanos, mediante práticas concretas de “reorientação e recentralização” dos seus saberes,

de forma que passe a “agir conscientemente sobre a realidade objetivada” (FREIRE, 1979, p. 29).

Consideramos que os saberes locais continuam a existir, mesmo que ocultados pela modernidade, se revelam por meio dos fazeres, no cotidiano das comunidades tradicionais. Para Japiassu (1986, p. 18) “todo saber humano relaciona-se com um pré-saber”. Nesse sentido, cabe considerar que a epistemologia contemporânea se apoia em saberes já existente ou pré-saberes, porém caracterizados como opiniões ou conhecimento vulgar sem levar em conta que:

Os povos originários das Américas tinham seus processos de socialização, educação, formação de saberes, modos de pensar e de pensar-se. Tinham suas leituras de seus mundos e de si. Na medida em que foram pensados pré-históricos, primitivos se legitimam o ocultamento e a destruição de seus processos educativos, de sua história (ARROYO, 2014, p. 155).

Do mesmo modo, os saberes africanos, assim como os indígenas e asiáticos foram menosprezados, desqualificados e banidos, assim, as culturas desses povos foram classificadas como sendo de selvagens, ocasionando na sua deslegitimação e substituição das práticas e ideias dominantes europeias (BOAKARI, 2019).

Castiano (2011) nos alerta para o fato de que alguns problemas podem surgir em uma proposta de pesquisa educacional dentro de uma comunidade em termos éticos e epistemológicos. Segundo o autor, tem de haver uma reflexão ética sobre os direitos de propriedade intelectual sobre o conhecimento produzido no contexto da pesquisa dentro da comunidade, desse modo, precisamos ser vigilantes quanto ao nosso papel, para que em nenhum momento venhamos, diminuir, menosprezar, desqualificar ou interferir nos saberes da comunidade.

Outro problema citado pelo autor é em relação ao método, pois como já mencionado, o método positivista tem embasado diversas pesquisas educacionais, que muitas vezes não se adequam a este tipo de pesquisa proposto, já que as comunidades se apresentam como singulares, carregadas de “crenças anônimas” e baseada numa “cultura oral”. Diante dessa questão, adiantamos que este estudo se apropria de um referencial metodológico que busca o conhecimento por meio do diálogo, da oralidade, da narrativa das participantes da pesquisa. Longe de desqualificar ou interferir nos saberes locais, buscamos dialogar com esses saberes, pois “todos os aspectos locais têm um valor educativo em potência” (CASTIANO, 2011, p. 95).

O corpo é o alicerce sobre o qual a ordem social é fundada, estando sempre em vista e a vista, pontua Oyèrónké Oyêwùmí (2021), que nos convida a observar a fisicalidade presente na cultura ocidental. Nesse sentido, o corpo é não somente um fator biológico, mas também social. A autora tece uma discussão a respeito do corpo para explicar o sistema de poder, refletindo que as mulheres são inferiorizadas através da leitura apenas do corpo e como os homens são considerados seres racionais.

Notadamente, a cultura ocidental é permeada por um ideal que desqualifica o corpo negro, e quando esse corpo negro é de uma mulher de classe social baixa, quilombola, dentre outros marcadores, a discriminação é múltipla. O racismo estrutural desqualifica os saberes da população negra/afrodescendente, sobretudo por este se manifestar na maioria das vezes pela oralidade. Ora, mas que hipocrisia roubar a liberdade de um povo de cultivar sua sabedoria e em seguida dizer que estes nada sabem.

Na contramão da civilização europeia, buscamos desvelar saberes locais de mulheres quilombolas. Nesse processo, a tradição oral, nos ensina Hampâté Bâ, desvela a concepção das pessoas da comunidade, do seu lugar e do seu papel na sociedade. A oralidade, portanto, a dialogicidade nos conduz no processo do saber-fazer-ser na comunidade.

Na tradição africana, a oralidade se sobrepõe à escrita. A tradição oral é uma herança de conhecimentos que compartilhados de geração em geração, de boca a ouvido ao longo do tempo, preserva as raízes da comunidade, aquela força vital que fez nascer à liberdade. Para Hampâté Bâ (2010, p. 167), essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África.

Para Vansina (2010, p. 141) “uma tradição é uma mensagem transmitida de uma geração para a seguinte”. Nesse sentido, compreendemos que a oralidade possa ser o fio condutor nesse processo na comunidade, a preservação dos valores, dos saberes são repassados de gerações por meio da palavra falada. Por isso investigamos esses saberes a partir do conceito freiriano de dialogicidade.

A dialogicidade a qual mencionamos aqui parte do sentido proposto por Paulo Freire (2011), em que o nosso papel não se restringe a falar ao povo sobre nossa visão do mundo, ou tentar impor saberes hegemônicos, mas uma relação de diálogo

entre os nossos saberes, respeitando a visão de mundo e a cultura da comunidade que estamos interagindo.

Em síntese, nosso papel é “conhecer-com” a Comunidade Quilombola de Laranjeiras (CQL) e não “conhecer-sobre” (SANTOS, 2017, p. 9) porque formação, ensino, aprendizagem é com e não para. Assim, a dialogicidade já está no cotidiano das mulheres Quebradeiras de coco, embora, elas não utilizem esse conceito. Então, a nossa atitude é tão somente, a luz dos ensinamentos freirianos, decoloniais e afrocentrados, conhecer esses saberes, compreender a dialogicidade a partir deles e identificar possibilidades de seu uso em contextos de alfabetização dialógica. Esta é uma postura intercultural, ligada a situações existenciais de construção de conhecimento. Para isso, pensa a existência humana, principalmente daqueles que se encontram a margem da sociedade.

As racionalidades oriundas de saberes locais estão inseridas na academia e nos discursos universais desde o período colonial, porém, este apresenta de maneira fragmentada, na medida em que impede os sujeitos locais de falarem de si, dos seus costumes, das suas vivências. Contrariamente, traduzem esses saberes para a modernidade, rotulando como meras especulações, resultando na inexistência e invisibilidade. O desafio é o de colocar esses sujeitos como agentes (ASANTE, 2009) da sua própria história.

A dialogicidade freiriana é uma proposta de ruptura com a educação bancária, dando lugar a uma educação libertadora. Essa libertação, acontece quando o próprio sujeito, reflexivo e consciente do seu lugar, descobre-se e conquista sua própria liberdade. Assim, “experiência e saber se dialetam”, conjugadas, nos conduz a práticas educativas dialógicas (FREIRE, 2019, p. 12).

Sabemos que o campo é bombardeado com saberes, com novas tecnologias, com demandas da modernidade que eles têm de se adequar, do outro lado, os espaços científicos, os discursos da academia não levam em consideração naquele espaço já existem saberes. A definição hegemônica dos lugares de produção de conhecimentos reduziu estes excluindo os saberes e as riquezas dos locais, a diversidade epistemológica, resultando no empobrecimento e desvelamento de outros saberes (SANTOS, 2010, p.17).

Castiano (2011) argumenta que o diálogo entre as diferenças, resulta na criação de uma terceira identidade que tem uma estrutura própria. Partindo dessas

proposições, a base desse pensamento não se dá na destituição da modernidade, mas no reconhecimento de que existem outras formas de pensar, de fazer e de ser que não estão sendo consideradas, estão sendo colocadas à margem da sociedade.

Para Boakari (2019, p. 90),

cada vez mais nas questões das desigualdades sociais brasileiras, se precisa de novas vozes que estão conseguindo pronunciar palavras nas discriminações de outras perspectivas, olhar as vivências cotidianas de sempre, a partir de outras perspectivas e não as que tem ajudado a reproduzir interpretações enviesadas [...].

Para o autor, precisamos de outras vozes, dispostas a desenvolver epistemologias outras, distantes da dominação eurocentrada. Diante de tais proposições, pensemos a importância de a educação, tanto a sala de aula como as áreas de pesquisa em educação sejam um espaço de encontro para esses dois discursos, o modernismo e o tradicionalismo, em função de uma complementação, legitimação e desenvolvimento social (CASTIANO, 2011).

Diante desse desafio, analisamos a dialogicidade do pensamento educacional de Paulo Freire, juntamente com mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu, emergindo em dimensões pedagógicas existenciais, políticas e metodológicas. Nesse diálogo, refletimos sobre possibilidades de práticas educativas de alfabetização dialógica, em comunidades quilombolas, inspiradas em uma situação de conhecimento e comunicação, que em Freire (2019, p. 69) se baseia no “encontro de sujeitos interlocutores que buscam significação dos significados”.

Compreendemos que o caráter político na obra de Freire está na problematização das estruturas sociais, tendo por base a relação dialética entre opressor e oprimido, que caracteriza o processo de desumanização e humanização. Do mesmo modo, o caráter político deste trabalho emerge nas estruturas e no cotidiano da CQL.

A dialogicidade de Paulo Freire nos dá subsídios para pensarmos uma pedagogia radical de alfabetização dialógica que subsiste dentro de uma comunidade quilombola. Saberes de mulheres que se perpetuam, gerações de mulheres que resistem e re-existem dentro da comunidade. Uma dialogicidade pautada nos saberes locais, valoriza o agenciamento das mulheres quilombolas e nos instiga a pensar na legitimação desses saberes em contextos institucionais de produção e disseminação do conhecimento, considerando que conceber um estudo

sobre as questões quilombolas é revelar a diversidade epistemológica que temos (SILVA; MACHADO, 2022).

Portanto, a abordagem dialógica, deste estudo, não se fecha a um enunciado, mas perpassa cada linha. A seguir, refletimos sobre a produção das identidades das co-pesquisadoras na construção dessa pesquisa, as mulheres Quebradeiras de coco babaçu. Cada momento deste trabalho foi pensado com/por todas as envolvidas, neste estudo, por meio das interações com o campo e os diálogos intersubjetivos que tecemos no decorrer da pesquisa empírica, desse modo, foi possível discutirmos, também, sobre o processo de identificação dessas mulheres como Quebradeiras de coco babaçu e quilombolas.

3.3 Mulheres Quilombolas Quebradeiras de coco babaçu

O cotidiano das Quebradeiras de coco babaçu, na CQL, é marcado por lutas e resistências. São formas de resistência que vinculam a dimensão econômica, política, cultural e ambiental. Isso se dá devido à expansão do agronegócio, da pecuária, da mineração, da infraestrutura (com abertura de novas estradas), construção de hidrelétricas, entre outros setores que ameaçam constantemente a atividade do extrativismo das Quebradeiras de coco babaçu. Na década de 1960, Barbosa (2008, p. 267), por exemplo, analisa que o babaçu era considerado o “ouro pardo” do Maranhão.

Tais configurações resultaram em uma disputa por esses recursos naturais. Recursos estes que consistem em meio de sobrevivência das famílias do campo, considerando que “historicamente, o cotidiano de mulheres que quebram coco está relacionado à nutrição, aspecto primordial da manutenção da vida” (BARBOSA, 2008, p. 262) e, até mesmo, como renda única de muitas famílias de comunidades tradicionais e grupos de camponeses que vivem nessas regiões (NOVAES; ARAÚJO, 2016).

Sobre esse cotidiano, é importante ressaltar questões das relações de gênero que atravessam a atividade extrativista da quebra do coco que sempre se remete a figura feminina: mulheres Quebradeiras de coco. Barbosa (2014, p. 18-19) aponta que existe uma divisão sexual, desse trabalho, nas comunidades rurais do Maranhão, considerando que “é mais comum mulheres e crianças (meninos e

meninas) quebrarem o coco babaçu, enquanto homens adultos se ocupam do trabalho na roça”. De acordo com a autora, isso não significa que os homens não possam se envolver na atividade ou que eles nunca a realizem, mas quase não há indícios deles envolvidos com a quebra sistemática do babaçu. Nesse sentido, dados apontados pela autora consideram que 90% dos envolvidos, com a quebra do coco, são mulheres que, geralmente, se envolvem na atividade ainda criança e seguem até a velhice.

A atividade realizada, por essas mulheres, consiste tanto na coleta, como na quebra do coco, além da produção de azeite e carvão, entre outras especiarias com a utilização das amêndoas e da casca do coco para a produção de farinha, como o mesocarpo. As mulheres foram e ainda são as principais ativistas nas lutas e conflitos que envolvem a posse de terras e ao acesso e preservação dos babaçuais (BARBOSA, 2008).

Diante das narrativas das Quebradeiras de coco, nos estudos de Barbosa (2008), é possível perceber que a ameaça, ao babaçual, era atribuída a uma figura masculina, como os fazendeiros, ou suas figuras representativas, também masculinas, como os capatazes. Vale ressaltar ainda, que muitos desses conflitos resultaram em mortes de Quebradeiras de coco babaçu (*Ibid*, 2008).

O babaçu tem sido um elemento a partir do qual essas mulheres se auto-identificam e em relação ao qual constroem sentimentalidades. Produções artísticas e culturais são reveladoras não somente da militância política dessas extrativistas, mas também de seu universo simbólico, que interage com a natureza que as rodeia e com os diferentes aspectos culturais presentes em seu cotidiano (*Ibid*, 2008, p. 260).

É partindo dessa perspectiva de participação e resistência, das mulheres Quebradeiras de coco babaçu, no confronto com proprietários e ocupando a linha de frente em muitas das negociações, que surge o Movimento Interestadual das Quebradeiras de coco Babaçu (MIQCB) do Maranhão, Pará, Piauí e Tocantins¹³, fundado em 1991, com a ajuda de organizações não governamentais. Nessa ocasião, teve o primeiro Encontro Interestadual das Quebradeiras de coco Babaçu, na capital do estado do Maranhão, São Luís, resultando na criação da Articulação das Mulheres Quebradeiras de coco Babaçu (MIQCB, 2020)¹⁴.

¹³ Saiba mais sobre o movimento das guardiãs da floresta no site: <https://www.miqcb.org/>

¹⁴ Disponível em: <https://www.miqcb.org/>

Carvalho e Macedo (2019) consideram que as raízes desse movimento podem ser encontradas no Maranhão, na região conhecida como Médio Mearim, área de intensos conflitos, envolvendo latifundiários e trabalhadoras/es do campo.

Nesse sentido, o MIQCB passa a ser um movimento social cujas características principais são a defesa ambiental e ecológica, visando a preservação dos babaçuais e da coleta do coco babaçu, além da afirmação de identidades étnicas (povo da floresta, povos originários, quilombolas, dentre outros) e demandas de gênero (HOBSEAWM *apud* BARBOSA, 2014). Um processo de construção de identidades coletivas, diante da mobilização da prática de quebra do coco babaçu (BARBOSA, 2014). Trata-se, portanto, de uma história que traz em si possibilidades de discussão de elementos simbólicos relacionados às opressões de gênero e raça no campo.

De acordo com Barbosa (2008), a construção da identidade das Quebradeiras de coco babaçu partiu, inicialmente, de mulheres espalhadas nas regiões dos babaçuais, que tinham como principal atividade a quebra do coco e se auto-denominaram como Quebradeiras de coco. Porém, essa identidade não foi pensada pelas próprias mulheres, já que se remeteu ao trabalho que elas realizam. Assim, “a partir da década de 1990, a identidade de quebradeira de coco foi definida e construída em mobilizações pela garantia da posse da terra, e pelo acesso e preservação de palmeiras de babaçu” (BARBOSA, 2008, p. 268).

Segundo Pizzio e Cecchim (2015) outro fator predominante para essa organização foi a ameaça dos fazendeiros, visando o impedimento do trabalho de coleta de coco pelas mulheres, fato que desencadeou reação com estratégias de mobilização e organização da luta contra as queimadas e os grandes empreendimentos, bem como manifestações pelo respeito a sua cultura local, pela quebra do ciclo da pobreza na região, o reconhecimento e o fortalecimento da identidade coletiva relacionada a quebra do coco babaçu e à defesa das florestas, especialmente, os babaçuais com apoio do MIQCB, constituído por redes de sociabilidades que incluem associações, clubes, comissões, grupos de mulheres e cooperativas (BARBOSA, 2014) articuladas em prol de um bem comum: a preservação dos babaçuais.

Na estrutura organizativa, do MIQCB, existe uma significação territorial/espacial que ultrapassa as divisões geográficas tradicionais, já que não se

solidificam em padrões cartográficos estatais, isto porque as mulheres Quebradeiras de coco babaçu “constroem uma territorialidade, já que a noção de território aprendidas por elas está relacionada não somente ao acesso aos babaçuais, mas também a criação de uma identidade própria” (BARBOSA, 2014, p. 114).

Nesse sentido, a noção de território ultrapassa a noção de um espaço geográfico delimitado, representa aqui relações sociais e políticas. Segatto (2005), compreende que muitas vezes o território deixa de ser uma localização fixa e se constitui como uma relação “povo-território”. Para Asante (2009, p. 96), trata-se da “localização psicológica”, que se refere “ao lugar onde a mente está situada”, ou seja, a posição com respeito à sua cultura.

Assim sendo, compreendemos que o território das mulheres Quebradeiras de coco babaçu de Laranjeiras é:

uma apropriação política de espaço, que tem a ver com sua administração e, portanto, com sua delimitação, classificação, habitação, uso, distribuição, defesa e, muito especialmente, identificação [...] território é sempre representação social do espaço (SEGATTO, 2005, p. 196).

Essa apropriação política não se limita a CQL porque o extrativismo do babaçu é uma questão translocal (BARBOSA, 2014), na medida em que se estende para além das fronteiras espaciais da localidade e ganha amplitude espacial no discurso político-social de modo que

a organização do MIQCB permitiu as quebradeiras uma ampliação do seu leque de articulações políticas, fazendo com que elas conquistem espaços em outras organizações de âmbito nacional. [...] Desse modo, constrói-se uma nova forma de se relacionar, valorizando as relações que transcendem o quadro natural das áreas de ocorrência do babaçu, ampliando os laços de solidariedade, ultrapassando os limites das organizações ligados a velhas tradições nacionais no sentido de superá-las (BARBOSA, 2014, p. 118).

Nesse alargamento, a dialogicidade é visível como atitude e consciência política de projetos de libertação, formando dinâmicas coletivas (como corpos em movimento agindo) de transcender as fronteiras do espaço físico e adentrar ao território de disputas que liga um grupo em torno da defesa das florestas.

Como nos aponta Segatto (2005), o território existe marcado por emblemas identificadores, no caso das mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu, os seus saberes com a quebra do coco que as constituiu como um grupo particular, inscrito por uma identificação social e política com o território, já que é marcado pela representação identitária de um povo. Nesse sentido, a territorialidade concerne em

grupos que se comportam como pátrias secundárias em suas formas de organização e apelam à lealdade e, em especial, à exibição ritualizada de fórmulas que expressam essa lealdade, expandem-se criando franjas de identidade comum e apropriação territorial. Poder-se-ia dizer que as pessoas carregam os marcadores territoriais e que se trata de territórios extensíveis, que crescem à medida que suas respectivas adesões se expandem. Gradualmente, um povo pareceria não mais ser definido como o conjunto dos habitantes de um território geograficamente delimitado, mas sim como grupo que porta a heráldica de uma lealdade comum e, com isso, institui um território no espaço que ocupa. Por exemplo, em uma igreja, hoje, o território são seus fiéis (SEGATTO, 2007, p. 103).

Além da identidade de Quebradeiras de coco babaçu, as mulheres se constituem por meio da identidade quilombola. Munanga (1996, p. 63) aponta que o quilombo brasileiro pode ser considerado uma réplica do quilombo africano, já que são territórios reconstruídos, visando lutas e resistências a estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos aqueles em situação de opressão.

As comunidades quilombolas aparecem, em relatos da história do país, ao longo de toda experiência colonial, (WERNECK, 2009) como lugares de refúgio e resistência para aquelas e aqueles que buscavam libertação escapando do regime escravocrata. Os quilombos foram/são movimentos reivindicatórios da liberdade, locais de preservação e resgate das memórias agredidas e violentadas no processo de colonização (SILVA; MACHADO, 2022).

Segundo Werneck (2009, p. 158), “é possível encontrar em diferentes relatos sobre os quilombos no Brasil, ainda que de forma indireta, pistas da participação e lideranças femininas em diferentes posições de comando”. É o caso da comunidade Laranjeiras, que tem como representante/liderança uma mulher. As mulheres quilombolas tem um papel fundamental para o seu povo, pois tem sido as guardiãs das tradições da cultura afro-brasileira, do sagrado, do cuidado, da preservação dos recursos naturais fundamentais, da cultura material e imaterial (SILVA; MACHADO, 2022). Nesse sentido, Trindade (2010, p. 14), aponta que

estamos em constante devir, vir a ser, é fundamental a preservação da MEMÓRIA e o respeito a quem veio antes, a quem sobreviveu. É importante o respeito à ANCESTRALIDADE, também presente no mundo de territórios diversos (TERRITORIALIDADE). Territórios sagrados (RELIGIOSIDADE) porque lugares de memória, memória ancestral, memórias a serem preservadas como relíquias, memórias comuns, coletivas, tecidas e compartilhadas por processos de COOPERAÇÃO e COMUNITARISMO, por ORALIDADES, pela palavra, pelos corpos diversos, singulares e plurais (CORPOREIDADES), pela música (MUSICALIDADE) e, sobretudo, por que não, pelo prazer de viver — LUDICIDADE (grifos da autora).

Esses valores civilizatórios afro-brasileiros nos instigam a fazer uma releitura dos contextos históricos e social da CQL com vistas a compreensão dos modos de viver, pensar e se relacionar nessa comunidade, considerando os saberes, as (re)existências, lugares, sujeitos e vozes, marcadamente, marginalizados.

Considerando, Laranjeiras, um território quilombola, vale ressaltar as contribuições de Asante (2009, p. 96), que se debruça sobre a ideia afrocêntrica de lugar/localização, argumentando que lugar é “onde a mente está situada” ou, “lugar psicológico, cultural, histórico ou individual ocupado por uma pessoa em dado momento da história”. Essa ideia de localização também ultrapassa a noção de espaço geográfico delimitado, tendo amplitude no modo como estamos inseridos na cultura ocidental, resistindo ao apagamento de nossas raízes históricas pelo projeto colonial/racista/patriarcal/moderno.

Compreendemos a riqueza do patrimônio Africano, afrodiaspórico e afro-brasileiro na constituição do nosso país com seus valores civilizatórios, fundamentos morais, éticos e comportamentais que permeiam o conjunto de produções materiais e imateriais de uma sociedade, de modo que, são saberes oriundos de África que resistem ressignificados no modo de ser dos/as brasileiros/as (TRINDADE, 2010).

Estes valores podem ser entendidos como princípios de dialogicidade porque geram possibilidades de resgate da humanidade da população negra que, por conta da imposição de um padrão de poder, resultante da colonialidade do saber/poder/ser (QUIJANO, 2010), possui um lugar de subalternidade cognitiva, social e política (OLIVEIRA; GOMES, 2019). Desse modo, buscamos refletir sobre a presença dos valores civilizatórios no território de Laranjeiras.

Na tradição africana a palavra não é apenas um meio de comunicação, mas também um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais (VANSINA, 2010). Ao considerar essa importância da palavra, então, destacamos o potencial poder da oralidade, na interação e diálogo com as mulheres de Laranjeiras. Afinal, conforme Hampâté Bâ (2010, p. 168) os “primeiros arquivos ou bibliotecas do mundo foram o cérebro dos homens”, ou melhor, das pessoas. Ainda, segundo este autor,

lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra (HAMPÂTÉ BÂ, 2010, p.168).

A **oralidade** na convivência e nas relações sociais são pontos geradores e produtores de conhecimento (MARIN, 2020). Está presente na comunidade a partir do modo como as mulheres perpetuam seus saberes e experiências ao longo do tempo, como guardiãs responsáveis por recriar a memória dos feitos de seus antepassados e nas práticas essenciais do dia a dia, já que a palavra é geralmente relacionada com a problemática do conhecimento e sua transmissão (LEITE, 1996).

A **circularidade** está presente na disposição das casas ao redor de um campo, nas atividades de quebra do coco babaçu, ao fazer carvão, dentre outras. A circularidade da comunidade Laranjeiras reafirma a perspectiva coletiva e relacional do seu povo, representando a reciprocidade do grupo, potencializando as aprendizagens ancestrais e afrocentradas (SILVA; MACHADO, 2022), sendo um elemento característico da cultura africana.

A **socialização**, o **cooperativismo**, a **solidariedade** e o **comunitarismo** estão expressos nas relações sociais da comunidade, especialmente, nas atividades de produção. A relação entre as mulheres de Laranjeiras pode ser compreendida, a partir do princípio de comunidade que a filósofa burquinense, Sobonfu Somé (2007), expõe como processos de cooperação e solidariedade, em que as pessoas se ajudam na realização de atividades específicas como forma de acolhimento na realização dos propósitos, a exemplo da reunião de trabalho para coleta e quebra do coco babaçu, a feitura da caeira, dentre outros.

Para Leite (1996, p. 112), as vivências comunitárias são constantes entre o grupo de Quebradeiras de coco babaçu,

os processos de produção são baseados essencialmente na suficiência destinada ao atendimento comunitário de necessidades vitais e específicas, razão pela qual o uso alternativo dos bens de produção não constitui fator decisivo das relações econômicas.

Outras atividades, em que esses valores comunitários estão expressos na produção na comunidade, temos a farinhada (produção de farinha); a produção do carvão; a pesca; o trabalho na roça; entre outras atividades realizadas por um grupo de pessoas, em que, de forma coletiva, cada uma cumpre uma tarefa, visando atender a demanda da comunidade. É interessante destacar que a terra e seus derivados são os principais recursos para a realização dessas atividades (LEITE, 1996).

No que se refere à **família**, Leite (1996) aponta ainda que o seu sentido na cultura negro-africana é de **família extensa**, pois é constituída por um grande

número de pessoas ligadas tanto biologicamente, por consanguinidade, quanto afinidade, afetivamente e espiritualidade, mantendo um nível amplo de parentesco. Essa noção de família extensa está expressa na comunidade de Laranjeiras, onde todos as/os moradoras/es são ligados por algum grau de parentesco.

Com base nessa configuração ampla de parentesco, vale a pena ressaltar a **memória** e a **ancestralidade** que são princípios que norteiam a visão de mundo das populações africanas e afro-brasileiras (SANTANA, 2010) e estão presentes na comunidade de Laranjeiras na transmissão de saberes que são repassados de mãe para filhas e que veiculam a sucessão e preservação dos valores presentes na comunidade.

Esses são os princípios básicos que corporificam um conjunto de aspectos e características da cultura africana que vem sendo mantidos ressignificados em comunidades quilombolas, a exemplo de Laranjeiras/MA (SILVA; MACHADO, 2022). Esses valores podem ser compreendidos e interpretados como uma forma de resistência a escravidão e a colonização que “colocou o continente africano em um lugar de subalternização cognitiva, cultural e social em relação aos demais continentes” (OLIVEIRA; GOMES, 2019, p. 23).

Em vista disso, compreendemos que as mulheres da CQL trazem consigo a identidade coletiva de Quebradeiras de coco babaçu, guardiãs da floresta e quilombolas. Desse modo, compartilham, também, uma lealdade em comum: a preservação das palmeiras do babaçu, o reconhecimento enquanto trabalhadoras rurais, sua identificação étnico-racial, além das estratégias em defesa do meio ambiente (BARBOSA, 2014).

Essas estratégias de luta e resistência impulsionam as mulheres Quebradeiras de coco babaçu, a recolocar e valorizar o seu papel de agentes (ASANTE, 2009) importantes na construção do tecido social e de projetos de transformação, mediante a consciência que possuem das formas de opressão colonizadoras, mas também das suas conquistas. Esse argumento tem por base Jurema Werneck (2009), quando afirma que:

as ações de posicionamento cultural desenvolvidas pelas mulheres negras tiveram e tem como base a atualização seletiva de elementos da tradição afro-brasileira e de diferentes modelos que conferiam à mulher negra o poder de liderança e de agenciamentos (WERNNECK, 2009, p. 161).

Portanto, nesse território de lutas e resistências compreendemos a relevância que seus saberes na atividade da quebra do coco babaçu podem alcançar na produção da dialogicidade, essencial em projetos de libertação, valorizando a cultura local e abrindo possibilidades para a propagação e tradução de vozes negras, desenvolvendo dinâmicas coletivas de força, ação e disputa de enfrentamento da monocultura, aprisionada no ideário colonizador, que persiste até os dias de hoje como forma de subordinação de nossos corpos e mentes.

Após conhecermos Laranjeiras, nos cocais maranhenses, e argumentar sobre as possibilidades de sustentação desse estudo, por meio Feminismo Negro Decolonial e Afrocentrado (FND-Afro), seguimos apresentando os caminhos metodológicos que nos direcionam à análise do conceito freiriano de dialogicidade, a partir dos saberes do cotidiano de mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu, visando à elaboração de práticas educativas de alfabetização dialógica.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desafio que nos propomos neste trabalho, nos fez percorrer caminhos até então desconhecidos, mas que foram se abrindo ao passo que a pesquisa acontecia, cheios de surpresas, inquietudes e obstáculos. Durante todo o processo, e principalmente nos momentos em que, imersas nas práticas cotidianas das mulheres da comunidade, sentíamos que todas nós precisamos em algum momento da vida experimentar o saber-fazer no sentido estrito da palavra.

Transitamos no território de Laranjeiras, imersas no cotidiano de mulheres que resistem diariamente ao sistema social em que estamos inseridas, fugimos do padrão comum, ultrapassamos o tradicionalismo, rompemos com a ideia universal e adotamos uma postura contra hegemônica na pesquisa científica educacional, pensando na produção de uma educação na perspectiva decolonial, dialógica, feminista e afrocentrada.

Estar com os pés na comunidade, sentir, ouvir, pisar, entrar na mata, nos lares, nos quintais, no campo, na roda nos permitiu conhecer os saberes do cotidiano das mulheres Quebradeiras de coco babaçu da comunidade Laranjeiras que agrupamos em: temas geradores (quilombo, comunidade, palmeira, coco babaçu, Laranjeiras e mulher); afrossaberes (casa de taipa, roça, carvão, caeira, quebra do coco, desmatamento, agronegócio) e Confetos (vida, resistência, subsistência, memória, ancestralidade, pertencimento, identidade, matrilinearidade e corpo consciente). De certo que existem muitos outros saberes na comunidade, estes foram alguns das intensas descobertas propiciadas com a dialogicidade freireana, consoante aos momentos marcantes que vivemos em Laranjeiras.

Nos debruçamos no Feminismo Negro Decolonial e Afrocentrado (FND-Afro) e fomos conduzidas a pensar a partir de um olhar no/com o quilombo, aprofundando o conceito de dialogicidade na composição dos saberes presentes na comunidade. Destacamos os valores civilizatórios africanos e afro-brasileiros que nos permitiram construir os temas geradores de nossa investigação, juntamente com as mulheres de Laranjeiras.

Assim, conhecemos os afrossaberes das mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu de Laranjeiras, que carregam a ancestralidade e são compostos por elementos delineadores do devir dessas mulheres, mais especificamente, chamados

aqui de confetos por manifestarem o ser quilombola, quebradeira de coco babaçu, guardiãs da floresta, do alimento, da vida.

Constatamos que a dialogicidade está presente na comunidade e no cotidiano das mulheres, embora elas não utilizem esse conceito. Por meio dessa dialogicidade transitamos nesse conhecimento existente, identificando os valores civilizatórios presentes na comunidade, ancorado nos saberes locais e potenciais temas geradores, possíveis de serem utilizados em práticas educativas de alfabetização dialógica por meio de oficinas, a exemplo do que realizamos com a ODALa, superando a tônica de reprodução do conhecimento (educação bancária), pela aprendizagem e construção do conhecimento.

Nesse sentido, destacamos o papel social que as co-pesquisadoras da pesquisa exerceram/exercem não só na comunidade local, mas também na academia, no sentido de ampliar nossos horizontes diante das questões sócio-educacionais a partir de uma postura dialógica. O nosso propósito não é impor uma epistemologia da verdade, mas evidenciar outros modos de conceber o conhecimento, através de ações dialógicas, contribuindo para o debate e mostrar diferentes perspectivas, restituindo humanidades negadas.

Eis aqui a essência desse estudo, dialogar com os saberes dos cocais maranhenses, produzir narrativas a partir do compromisso e agência de mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu, que também são mulheres, esposas, mães, parteiras, pescadoras, agricultoras, produtoras de carvão, artesãs, entre outras atividades que desenvolvem no quilombo.

Nesse caminho, a abordagem etnográfica foi uma mediadora da cultura e da pesquisa, juntamente com a sociopoética, perspectiva metodológica que adotamos para conduzir nossas práticas dialógicas (observação participante compreensiva e ODALa). Compreendemos que nesse momento voltamos o olhar para um conhecimento pedagógico, que teve como cerne posicionar as co-pesquisadoras da pesquisa-experiência e no foco das ações realizadas.

Evidenciamos, por meio dessas matrizes metodológicas (principalmente com Paulo Freire e Jacques Gauthier) que os saberes do cotidiano das mulheres Quebradeiras de coco babaçu são afrossaberes tradicionais que emergem de valores civilizatórios afro-brasileiros presentes na comunidade e representam o

fortalecimento da identidade do quilombo e das mulheres Quebradeiras de coco babaçu.

Depois de conhecer, compreender, apresentar e dialogar com os afrossaberes locais da comunidade Laranjeiras, destacando que estes representam o fortalecimento da identidade do quilombo e que são potencializadores de práticas educativas em uma perspectiva dialógica, afrocentrada e decolonial quando transformados em confetos, nas narrativas das mulheres co-pesquisadoras.

Desse modo, abrimos espaço para pensarmos a cultura, os saberes de mulheres, sejam quilombolas, indígenas, ribeirinhas, entre outras, como elemento de suma importância e com potencial para uma mudança no paradigma epistemológico e na construção de uma estrutura de pensamento que incorpore a diversidade do nosso país.

Portanto nos dedicamos à tarefa provocativa de ressignificar práticas educativas de alfabetização, fincadas na produção de sentidos e de saberes de forma colaborativa, horizontal, decolonial, dialógica e sociopoética.

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo de uma história única**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ANDRÉ, Marli. Pesquisa em educação: buscando rigor e qualidade. **Revista Caderno de Pesquisas**. N. 113, p. 51-64, jul. 2001.

ANZALDÚA, Glória. La consciência de la mestiza/Rumo a uma nova consciência. **Revista Estudos feministas**. Florianópolis, set-dez/2005.

ARRUTI, José Maurício. Conceitos, normas e números: uma introdução à educação escolar quilombola. **Revista Contemporânea de Educação**, vol. 12, n. 23, jan/abr de 2017.

ARROYO, Miguel González. **Educação de Jovens e Adultos: um campo de direitos e de responsabilidade pública**. In: SOARES, Leôncio; GIOVANETTI, Maria Amélia; GOMES, Nilma Lino (Orgs.). **Diálogos na Educação de Jovens e Adultos**. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

ARROYO, Miguel González. **Outros sujeitos, outras pedagogias**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia**. Ensaios Filosóficos, Volume XIV–Dezembro/2016.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 93-110.

BAKHTIM, Mikhail. **Marxismo e a filosofia da linguagem**. HUCITEC – 12ª ed., 2006.

BARBOSA, Viviane de Oliveira. Trabalho, conflitos e identidades numa terra de babaçu. **Revista História Social**, Campinas – SP NO 14/15, 2008.

_____. **Na terra das palmeiras: gênero, trabalho e identidades no universo das Quebradeiras de coco babaçu no Maranhão**. Jundiaí: Paco Editorial, 2014.

BÂ, Amadou Hampâté. Tradição Viva. In: KI ZERBO, Joseph. **História Geral da África I: metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, Cap. 8, 2010.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise e do conhecimento**. Contraponto (Tradução Esteia dos Santos Abreu) - Rio de Janeiro, 1996.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2002. 117 p.

_____. Vocações de criar: anotações sobre a cultura e as culturas populares. **Revista Cadernos de Pesquisa**, v. 39, n. 138, set./dez. 2009.

BOAKARI, Francis Musa. Das experiências, nossas vozes epistêmicas: questionar e construir saberes-conhecimentos problematizadores. *In*: MACHADO, Raimunda Nonata da Silva; SILVA, Sirlene Pinheiro da. (Orgs.). **Vozes epistêmicas e saberes plurais: gênero, afrodescendência e sexualidade na educação**. São Luís: EDUFMA, 2019, p. 77-100.

BRASIL. **Resolução nº 510, de 07 de abril de 2016, do Conselho Nacional de Saúde, do Ministério da Saúde**. Diário Oficial da União, 2016.

BRASIL. Boletim COVID 19. 2020a. Disponível em: <https://www.gov.br/mme/pt-br/centrais-de-conteudo/publicacoes/boletins-covid-19>. Acesso em: 19 out. 2021.

BRASIL. Projeto de Lei n. 2.160, de 24 abr. 2020b. Disponível em: www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2250560. Acesso em: 19 out. 2021.

BRASIL. Lei ordinária n. 14.021, de 7 jul. 2020c. Estipula medidas de apoio às comunidades quilombolas, aos pescadores artesanais e aos demais povos e comunidades tradicionais para o enfrentamento à Covid19; Disponível em: www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2019-2022/2020/lei/L14021.htm. Acesso em: 19 out. 2021.

BRASIL. Ordem de priorização na vacinação dentro dos grupos prioritários, nas distintas fases de vacinação contra a Covid-19. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/coronavirus/vacinas/plano-nacional-de-operacionalizacao-da-vacina-contr-a-covid-19/notas-tecnicas>. Acesso em: 19 out. 2021.

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**, 2002.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 117-133, 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ea/v17n49/18400.pdf>. Acesso em: 23 mar, 2021.

CARVALHO, Andressa Veras de; MACEDO, João Paulo. As guerreiras do babaçu: Mulheres Quebradeiras de coco em movimento. **Revista Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 19, n. 2, 2019.

CASTIANO, José. **Os saberes locais na academia: condições e possibilidades da sua legitimação**. Maputo: Editora Educar; CEMEC; Universidade Pedagógica, 2013.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro**. *In*: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org.). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, setembro, 2005.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

COMIN, Fabio Scorsolini-; SANTOS, Manoel Antônio dos. Bakhtin e os processos de desenvolvimento humano. **Revista Brasileira Crescimento Desenvolvimento Humano**. 20(3), p. 745-756, 2010.

COSTA, Joaze Bernardino; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado** – Volume 31, Número 1, Janeiro/Abril 2016.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Revista Sociedade e Estado**. v.31, n.1, jan./abr. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/wcP4VWBVw6QNbVq8TngggQk/?lang=pt>. Acesso em: 26 jan. 2021.

ENCICLOPEDIA DO MARANHÃO. Codó. Revista Leia Hoje. São Luís: AOC Propaganda, s/d.

FERREIRA, João da Costa. **História de Aldeias Altas-MA**. Caxias: 2010.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Paz e Terra, 1989.

_____. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

_____. **A sombra desta mangueira**. 11^a. ed. - Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

_____. **Pedagogia do oprimido**. 50. ed. ver. e atual. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2019.

_____; SHOR, Ira. **Medo e ousadia: o cotidiano do professor**. 14 ed. – São Paulo: Paz e Terra, 2021.

_____. GUIMARÃES, Sérgio. **A África ensinando a gente: Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe**. 2. ed. – São Paulo: Paz e Terra, 2011.

GAUTHIER, Jacques. A questão da metáfora, da referência e do sentido em pesquisas qualitativas: o aporte da sociopoética. **Revista Brasileira de Educação**. Jan /Fev /Mar /Abr 2004.

_____. **O oco do vento: metodologia da pesquisa sociopoética e estudos transculturais**. 1. ed. – Curitiba, PR: CRV, 2012.

_____. Sociopoética e formação do Pesquisador Integral. **Revista Psicologia, Diversidade e Saúde**, Salvador, 4(1): 78-86, 2015.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1^a Ed., 13 reimpressão. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: **Epistemologias do Sul**. (Org.) SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. São Paulo: Cortez, 2010, p. 383-418

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado** – volume 31, número 1, janeiro/abril, 2016.

GOHN, M. da G. **Educação Popular na América Latina no novo milênio**: impactos do novo paradigma; ETD- Educação Temática Digital, Campinas, v.4, n.1, dez., p.53-77, 2002.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro latino americano**. In: RIOS, Flávia.; LIMA, Márcia. (orgs). Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HAMPATÊ BÂ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. (org). **História Geral da África: metodologia e pré-história da África**. 2ed. Brasília: UNESCO, 2010. V. 1. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/345975/mod_forum/intro/hampate_ba_tradicao%20viva.pdf. Acesso em 27 mai. 2022.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática de liberdade. 2. ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

IBGE. **Diretoria de Pesquisas, Coordenação de População e Indicadores Sociais, Estimativas da população residente com data de referência 1o de julho de 2020**. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/ma/aldeias-altas.html>. Acesso em: 20 set. 2021.

_____. **Mapas da área urbana e rural dos municípios**. Disponível em: https://www.ibge.gov.br/geociencias/downloads-geociencias.html?caminho=cartas_e_mapas/mapas_para_fins_de_levantamentos_e_statisticos/censo_demografico_2010/mapas_e_descritivos_de_setores_censitarios/. Acesso em: 16 set. 2021.

JARDIM, Gabriel de Sena; CAVAS, Cláudio de São Thiago. **Pós-colonialismo e feminismo decolonial**: caminhos para uma compreensão anti-essencialista do mundo. Ponto e Vírgula - PUC SP - No. 22 - Segundo Semestre de 2017 - p. 73-91.

JAPIASSU, Hilton Ferreira. **Introdução ao pensamento epistemológico**. Rio de Janeiro, F. Alves, 4. ed., 1986.

JESUS, Ilma Fátima de. História cultural, educação das Relações Étnico-Raciais e formação de professoras e professores. In: MACHADO, Raimunda Nonata da Silva; SILVA, Sirlene Pinheiro da. (Orgs.). **Vozes epistêmicas e saberes plurais**: gênero, afrodescendência e sexualidade na educação. São Luís: EDUFMA, 2019, p. 101-113.

LEITE, Fábio. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. África: **Revista do Centro de Estudos Africanos**. USP, S. Paulo, 18-19 (1): 103-118, 1995/1996. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/74962>

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, sexualidade e educação**. Uma perspectiva pós-estruturalista - Petrópolis, RJ, Vozes, p. 14-36, 1997.

LUDKE, Menga; ANDRÉ, Marli E. D. A. de. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: EPU, 1986.

MAIA, Joseane. **Herança quilombola maranhense: história e estórias**. São Paulo: Paulinas, 2012.

MACHADO, Raimunda Nonata da Silva. **Gênero e raça em travessias epistêmicas**. São Luís: Edufma, 2018.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. In: **Epistemologias do Sul**. (Org.) SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. São Paulo: Cortez, 2010, p. 337-382.

MARCUZZO, Patrícia. Diálogo inconcluso: os conceitos de dialogismo e polifonia na obra de Mikhail Bakhtin. **Revista Cadernos do IL**, Porto Alegre, n.º 36, junho de 2008. Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/cadernosdoil/>. Acesso em: 22 nov. 2021.

MAROUN, Kalya; CARVALHO, Edileia. Experiências de educação quilombola: as relações entre escola e comunidade. **Rev. FAEEBA – Ed. e Contemp.**, Salvador, v. 26, n. 49, p. 87- 102, maio/ago., 2017.

MAZAMA, Ama. A afrocentricidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (Org). **Afrocentricidade**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

MENDES, Maria Aparecida. “Saindo do quarto escuro”: violência doméstica e a luta comunitária de mulheres quilombolas em Conceição das Crioulas. In: DEALDINA, Selma dos Santos (Org.). **Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas**. São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020, p. 60-73.

MIGNOLO, Walter. Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG: 2003.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** - vol. 32 n° 94, junho/2017.

MOTTA, Diomar das Graças. **Mulheres professoras maranhenses: memória de um silêncio**. EDUCAÇÃO & LINGUAGEM. Ano 11, n. 18, 123-135, jul.-dez. 2008.

MUNANGA, Kabengele. **Origem e histórico do quilombo na África**. Revista USP, São Paulo, v. 8, n. 28, p. 56-63, 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036...>

NOVAES, Jurandir Santos de.; ARAUJO, Helciane de Fátima Abreu. CARTOGRAFIA SOCIAL NA REGIÃO ECOLÓGICA DO BABAÇU: estratégias de Quebradeiras de coco e processos sociais atinentes aos babaçuais. **Rev. Pol. Públ.** São Luís, Número Especial, p. 179-188, novembro de 2016.

NÓBREGA, Terezinha Petrucia da. Corpo, percepção e conhecimento em Merleau-Ponty. **Estudos de Psicologia** 2008. Acervo disponível em: www.scielo.br/epsic.

NGOENHA, Severino; CASTIANO, José. **Pensamento Engajado**: Ensaios sobre Filosofia Africana. Educação e Cultura Política, Maputo: Editora educar, 2011.

OLIVEIRA, Luciana Ribeiro de; GOMES, Ana Cristina da Costa. Mulher negra e educação: a colonialidade destrói, valores civilizatórios afro-brasileiros reconstruem. **Cadernos de Estudos Sociais e Políticos**. Rio de Janeiro, vol. 8, n. 15, 2019.

OLIVEIRA, Kelly Almeida de. **Entre o machado e o cacete: de um olhar para a um olhar com as Quebradeiras de coco babaçu a partir das diferentes matemáticas**. In: XXIII Encontro Brasileiro de Estudantes de Pós-Graduação em Educação Matemática Tema: Pesquisa em Educação Matemática: Perspectivas Curriculares, Ética e Compromisso Social - UNICSUL - Campus Anália Franco, São Paulo – SP, 2019. Anais (online). Disponível em: <http://eventos.sbem.com.br/index.php/EBRAPEM/EBRAPEM2019/schedConf/presentations>. Acesso em: 03/12/2019.

OLIVEIRA, Kelly Almeida de. **A docência entre o “cofo”, o “cacete” e o “machado”: cosmoperceber saberes com Quebradeiras de coco babaçu em processos de ensino e aprendizagens**. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Mato Grosso, Rede Amazônica de Educação em Ciências e Matemática, Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências e Matemática, Cuiabá, 2022.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero – 1. ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PALÁCIOS, K. C. M.; REIS, M. G. F. A.; GONÇALVES, J. P. A mulher e a educação escolar: um recorte da EJA na atualidade. **Rev. Ed. Popular** – Uberlândia, v. 16, n. 3, p. 104-121, set./dez., 2017.

PAIVA, Raquel. Paulo Freire: A Cidadania Compreensiva. **Revista Matrizes**, São Paulo V.15 - Nº 3, set./dez., 2021.

PETIT, Sandra Haydée; CRUZ, Norval Batista. **ARKHÉ**: corpo, simbologia e ancestralidade como canais de ensinamento na educação. Reunião: 31ª Reunião Anual da Anped, 2008. Disponível em: <https://www.anped.org.br/biblioteca/item/arkhe-corpo-simbologia-e-ancestralidade-como-canais-de-ensinamento-na-educacao>. Acesso: 22 out. 2021.

PEREIRA, Daniel de Aguiar; TODARO, Monica de Ávila. **Paulo Freire e o corpo consciente**. UFSC – Florianópolis: 37ª Reunião Nacional da ANPED – 04 a 08 de outubro de 2015.

PETIT, Sandra Haydée. **Pretagogia**: Pertencimento, Corpo-Dança Afroancestral e Tradição Oral Contribuições do Legado Africano para a Implementação da Lei nº 10.639/03. Fortaleza: EdUECE, 2015.

PIZZIO, Alex. CECCHIN, Hareli Fernanda Garcia. O Movimento Interestadual das Quebradeiras de coco Babaçu na região do Bico do Papagaio: reflexões sobre

justiça social. **Revista Brasileira de Desenvolvimento Regional** - Blumenau, 3 (2), 2015, p.111-133.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RAMOSE, M. B. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. **Revista Ensaios Filosóficos**, Volume IV – outubro, 2011.

ROCHA, Gabriela de Freitas Figueiredo. A territorialidade quilombola ressignificando o território brasileiro: uma análise interdisciplinar. **Revista e-cadernos CES** [Online], 07 | 2010, posto online no dia 01 março 2010, consultado o 05 março 2023. Disponível em: URL: <http://journals.openedition.org/eces/417>; DOI: <https://doi.org/10.4000/eces.417>

REIS, Maria Clareth Gonçalves. Corporeidade e infâncias: reflexões a partir da Lei Nº 10.639/03. In: **Modos de brincar**: caderno de atividades, saberes e fazeres. (Org.) BRANDÃO, Ana Paula Brandão; TRINDADE, Azoilda Loretto da. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2010, p. 23-28.

RIBEIRO, Djamila. Feminismo Negro Para Um Novo Marco Civilizatório. **Revista Internacional de Direitos Humanos**. SUR 24 - v.13 n. 24, 99 – 104, 2016

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de Fala**. São Paulo: Sueli Carneiro, Pólen, 2019.

SANTOS, Andreia Nazareno dos. Os nossos passos vêm de longe: lutas quilombolas em tempos de covid-19. In: **Retratos da pandemia**: perspectivas das mulheres quilombolas / organização Carolina Bellinger, Lucia M. M. Andrade. -- 1. ed. -- São Paulo : Comissão Pró Índio de São Paulo, 2021.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 63, Outubro, 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTANA, Patrícia Maria de Souza. “Um abraço negro”: afeto, cuidado e acolhimento na educação infantil. In: **Modos de brincar**: caderno de atividades, saberes e fazeres. (Org.) BRANDÃO, Ana Paula Brandão; TRINDADE, Azoilda Loretto da. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2010, p. 17-21.

SEGATTO, Rita. Em busca de um léxico para teorizar a experiência territorial contemporânea. **História Revista**, 10 (2): 195-226, jul./dez., 2005.

SILVA, Geranilde Costa e. **Pretagogia**: construindo um referencial teórico-metodológico, de base africana, para a formação de professores/as. Tese

(doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2013.

SILVA, Givânia Maria da. Mulheres quilombolas: afirmando o território na luta, resistência e insurgência negra feminina. *In*: DEALDINA, Selma dos Santos (Org.). **Mulheres quilombolas: territórios de existências negras femininas**. São Paulo: Sueli Carneiro: Jandaíra, 2020, p. 52-58.

SILVA, Givânia Maria da; SOUZA, Bárbara Oliveira. **Quilombos e a luta contra o racismo no contexto da pandemia**. Boletim de Análise Político-institucional, n. 26, mar. 2021. Disponível em: repositorio.ipea.gov.br. Acesso em: 17 out. 2021.

SILVA, Jailson dos Santos; BARROS, Roberlandia da Silva; CRUZ, Lucenir de Oliveira et. al. **Produção de carvão ativado da casca do babaçu e sua eficiência no tratamento de água para o consumo humano**. Engenharia Florestal: Desafios, Limites e Potencialidade, 2020, pp.654-685.

SILVA, Tercília Mária da Cruz. **Mulheres quilombolas na EJAI: trajetórias, vivências e processos**. Monografia de Conclusão do Curso de Pedagogia. Codó: UFMA, 2019.

SILVA, Tercília Mária da; MACHADO, Raimunda Nonata da Silva. **Pensamentos e práticas afrocentradas: experiência do viver em/com o quilombo**. *In*: Encontro Nacional de Diálogos Freirianos na UFMA - ENDiFre , Centenário de Paulo Freire: Dialogicidade e Educação entre lutas e amorosidades. UFMA-São Luís, 2021.

SILVA, T.M.C; MACHADO, R.N.S. Saberes de mulheres quilombolas em perspectivas Afrocentradas. **Revista Educere Et Educare**, Vol. 17, N. 41, jan. / abr. 2022.

SILVA, Francilene Brito da. O que nos contam vozes epistêmicas de mulheres da Roda Griô com saberes plurais na educação? *In*: MACHADO, Raimunda Nonata da Silva; SILVA, Sirlene Pinheiro da. (Orgs.). **Vozes epistêmicas e saberes plurais: gênero, afrodescendência e sexualidade na educação**. São Luís: EDUFMA, 2019, p. 35-53.

SILVA, Vanilda Alves da; REBOLO, Flavinês. A educação intercultural e os desafios para a escola e para o professor. **Revista Interações**, Campo Grande, MS, v. 18, n. 1, p. 179-190, jan./mar. 2017.

SOMÉ, Sobonfu. O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. 2 ed. São Paulo: Odysseus, 2007.

SOUZA, Warley. "Gonçalves Dias"; Brasil Escola. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/literatura/goncalves-dias.htm>. Acesso em 13 de setembro de 2021.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. Valores civilizatórios afro-brasileiros e educação infantil: uma contribuição afro-brasileira. *In*: **Modos de brincar: caderno de atividades, saberes e fazeres**. (Org.) BRANDÃO, Ana Paula Brandão; TRINDADE, Azoilda Loretto da. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2010, p. 11-15.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: KI ZERBO, Joseph. **História Geral da África I: metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, Cap. 7, 2010.

VALENTE, P. A.; SCHALL, B.; MOREIRA, A.M.F.; SOUZA, S.E.; SILVA, M.A.N., SILVA, M. A. M, OLIVEIRA, R.G. Narrativas sobre a Covid-19 na vida de mulheres quilombolas do Vale do Jequitinhonha: estratégias contracolonizadoras de luta e (re)existência. *In*: MATTA, G.C., REGO, S., SOUTO, E.P., SEGATA, J. **Os impactos sociais da Covid-19 no Brasil: populações vulnerabilizadas e respostas à pandemia** [online]. Rio de Janeiro: Observatório Covid 19; Editora FIOCRUZ, p. 171-180, 2021.

WERNECK, Jurema. **Mulheres Negras: um Olhar sobre as Lutas Sociais e as Políticas Públicas no Brasil**. Disponível em: http://www.portaldegenero.com.br/sites/default/files/downloads/livro_mulheresnegras_1_.ppd. Acesso em: 22 abr. 2022.

APÊNDICES

APÊNDICE A - DECLARAÇÃO DA PESQUISADORA

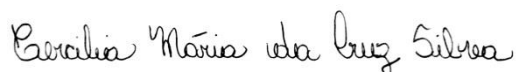
Ao Comitê de Ética em Pesquisa – CEP

Universidade Federal do Maranhão

Eu, **TERCILIA MÁRIA DA CRUZ SILVA**, pesquisadora, responsável pela pesquisa intitulada: “**Saberes de mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu da região dos cocais na construção de propostas de alfabetização**” declaro que:

- Assumo o compromisso de cumprir os Termos da Resolução CNS nº 510, de 07 de abril de 2016, a Resolução nº 466/12, de 12 de dezembro de 2012, do Conselho Nacional de Saúde, do Ministério da Saúde e demais Resoluções complementares à mesma (240/97, 251/97, 292/99 e 340/2004).
- Assumo o compromisso de zelar pela privacidade e pelo sigilo das informações, que serão obtidas e utilizadas para o desenvolvimento da pesquisa.
- Os materiais e as informações obtidas no desenvolvimento deste trabalho serão utilizados apenas para se atingir o(s) objetivo(s) previsto(s) nesta pesquisa e não serão utilizados para outras pesquisas sem o devido consentimento dos voluntários.
- Os materiais e os dados obtidos ao final da pesquisa serão arquivados sob a responsabilidade de **Tercilia Mária da Cruz Silva**; que também será responsável pelo descarte dos materiais e dados, caso os mesmos não sejam estocados ao final da pesquisa.
- Não há qualquer acordo restritivo à divulgação pública dos resultados.
- Os resultados da pesquisa serão tornados públicos, através de publicações em periódicos e encontros científicos, quer sejam favoráveis ou não, respeitando-se sempre a privacidade e os direitos individuais dos sujeitos da pesquisa;
- O CEP-UFMA será comunicado da suspensão ou do encerramento da pesquisa por meio de relatório apresentado anualmente com a devida justificativa;
- O CEP-UFMA será imediatamente comunicado se ocorrerem efeitos adversos resultantes desta pesquisa com o voluntário;
- Esta pesquisa ainda não foi total ou parcialmente realizada.

São Luís, 04 de setembro de 2020



Tercilia Mária da Cruz Silva

CPF: 068.176.363-96

Pesquisadora responsável

APÊNDICE B - TERMO DE CONFIDENCIALIDADE – TCF

Título do projeto: Saberes de mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu da região dos cocais na construção de propostas de alfabetização

Pesquisador responsável: Tercilia Mária da Cruz Silva

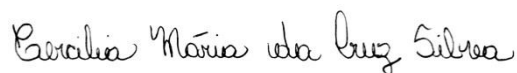
Instituição/Departamento: Universidade Federal do Maranhão/Programa de Pós-Graduação em Educação (UFMA-PPGE)

Telefone para contato: (99)98166-8841

Local da coleta de dados: Comunidade Quilombola Laranjeiras – Aldeias Altas – Maranhão.

A pesquisadora do presente projeto se compromete a preservar a privacidade das participantes, cujos dados serão coletados por meio de observações, oficinas dialógicas e entrevistas. Concorde, igualmente, que estas informações serão utilizadas única e exclusivamente para execução do presente projeto. As informações somente poderão ser divulgadas com a autorização das participantes da pesquisa, conforme Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) e serão mantidas em arquivos privados por um período de cinco anos sob a responsabilidade da pesquisadora responsável. Após este período, os dados serão destruídos.

São Luís, 14 de agosto de 2020.



Tercilia Mária da Cruz Silva
Matrícula 2020107296
Pesquisadora Responsável

APÊNDICE C - CARTA DE ENCAMINHAMENTO DA PESQUISA

São Luís, 04 de setembro de 2020

Ilmo. Sr.

Prof. Dr. Francisco Navarro

Coordenador do Comitê de Ética em Pesquisa da UFMA (CEP-UFMA)

Caro Coordenador,

Estou enviando o projeto de pesquisa intitulado **“Saberes de mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu da região dos cocais na construção de propostas de alfabetização”**, para a apreciação por este comitê.

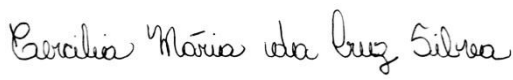
Confirmando que realizei a leitura e estou ciente do conteúdo da Resolução CNS Nº 510, de 07 de abril de 2016, a Resolução nº 466/12 do CNS e das Resoluções complementares à mesma (240/97, 251/97, 292/99 e 340/2004).

Confirmamos também que:

1. Esta pesquisa ainda não foi iniciada.
2. Não há participação estrangeira na mesma.
3. Comunicaremos ao CEP-UFMA os inesperados eventos ocorridos com os participantes voluntários.
4. Apresentaremos o relatório anual e final desta pesquisa ao CEP-UFMA;
5. Retiraremos por, conta própria, os pareceres e o certificado junto à secretaria do CEP-UFMA.

Atenciosamente,

Pesquisadora Responsável

Assinatura: 

Nome: **Tercília Mária da Cruz Silva**

CPF: 068.176.363-96

Instituição: Universidade Federal do Maranhão (UFMA)

Área: Educação

Programa de Pós-Graduação em Educação - PPGE

APÊNDICE D - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

Título do projeto: Saberes de mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu da região dos cocais na construção de propostas de alfabetização

Pesquisadora responsável: Tercilia Mária da Cruz Silva

- Email: tercilia_mayra@hotmail.com
- Fone: (99) 98166-8841 (*WhatsApp*)

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Raimunda Nonata da Silva Machado

- E-mail: raimunda.nsm@ufma.br

Instituição: Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Maranhão (PPGE/UFMA).

Prezada,

A presente pesquisa analisa a dialogicidade a partir dos saberes e práticas do cotidiano de mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu, visando a elaboração de práticas educativas de alfabetização dialógica, a partir dos seguintes questionamentos: 1) Há a possibilidade de uso da dialogicidade com os saberes e práticas do cotidiano dessas mulheres? 2) Como a ação dialógica, entre esses saberes e práticas, pode acontecer? 3) Como o princípio de dialogicidade freiriano pode contribuir na elaboração de práticas educativas de alfabetização dialógica? Desse modo, convidamos-lhe a participar desta pesquisa, observando com atenção todas as informações que constam neste documento. Em caso de dúvidas, estamos à disposição para lhe ajudar a compreender todos os procedimentos e viabilizar as suas contribuições de modo voluntário. Serão adotados todos os cuidados para evitar riscos desnecessários e garantir a sua total segurança, respeito e reconhecimento de sua dignidade.

Para tanto, esclarecemos que:

- A sua participação é totalmente voluntária e esta pesquisa não fornece nenhum incentivo financeiro. É um estudo para fins acadêmicos e você prestará as informações, por meio de oficinas, de acordo com a sua disponibilidade, em horário e local pré-estabelecido em comum acordo entre as envolvidas na pesquisa;
- Você poderá desistir e descontinuar a sua participação na pesquisa a qualquer momento, sem constrangimentos de qualquer natureza. Qualquer problema percebido, por você, em relação à sua participação na pesquisa será atendido

prontamente, usando os recursos disponíveis. A sua colaboração e bem-estar são as nossas prioridades;

- Os dados produzidos, por meio das oficinas, serão trabalhados pela pesquisadora responsável e orientadora (identificadas no início deste documento). Também serão usados em divulgações científicas tais como: artigos, livros, anais, dentre outras formas de socialização da produção do conhecimento científico;
- Ao aceitar participar desta pesquisa, você concorda com a publicação de narrativas sobre sua trajetória de vida, seus saberes, seu cotidiano;
- Se você tiver alguma consideração ou dúvida sobre a ética da pesquisa, entre em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa (CEP-UFMA), localizado na Cidade Universitária Dom Delgado, Av. dos Portugueses, nº 1966 – São Luís/MA, CEP 65080-805, (Prédio do CEB Velho - em frente ao auditório Multimídia da AGEUFMA) com telefone (98)3272-8708 e e-mail: cepufma@ufma.br.

Após estes esclarecimentos e, se concordar participar desta pesquisa como voluntário/a, por favor, assine em duas vias a ficha de declaração e testemunhas, que se encontra anexa neste documento.

DECLARAÇÃO DE AUTORIZAÇÃO DO TCLE

Eu _____, RG nº _____ abaixo assinado, estou de acordo em participar da pesquisa: **Saberes de mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu da região dos cocais na construção de propostas de alfabetização.** Manifesto meu livre consentimento em participar de modo voluntário deste estudo, e declaro que estão esclarecidas todas as informações que li neste documento e que recebi uma cópia assinada deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

São Luís, _____ de _____ de 2020.

Assinatura da Participante da Pesquisa

TESTEMUNHAS:

Presenciamos a solicitação de consentimento da pesquisa: **Saberes de mulheres quilombolas Quebradeiras de coco babaçu da região dos cocais na construção de propostas de alfabetização** e a autorização da participante em colaborar com este estudo.

Nome _____ RG

nº _____

Assinatura: _____

—

Nome _____ RG

nº _____

Assinatura: _____

—

Muito obrigada por sua participação nesta pesquisa!

São Luís, _____ de _____ de 2020.

Tercília Mária da Cruz Silva
Matrícula 2020107296 - Discente PPGE/UFMA

APÊNDICE E - TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO GERAL DE IMAGEM, SOM DA VOZ E/OU NOME

Eu _____,
nascido (a) no dia ____/____/____, de nacionalidade _____, residente e
domiciliado (a) a _____, Cidade de
_____, Estado _____, profissão _____, portador (a) da Cédula
de Identidade nº _____, e inscrito (a) no CPF nº _____.

AUTORIZO

A **Tercilia Mária da Cruz Silva**, portadora da cédula de identidade nº **045256062012-2**, sob o CPF **068.176.363-96**, **Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE), Universidade Federal do Maranhão (UFMA)**, instituição com sede em São Luís, estado do Maranhão, na Avenida dos Portugueses, 1966, Vila Bacanga (Campus Universitário Dom Delgado), a fazer uso da minha imagem, som da minha voz e/ou nome, mediante a observação das seguintes condições:

1. A utilização da imagem, som da voz e/ou nome do/a **participante** será permitido para fins acadêmicos, educacionais ou institucionais, de forma inteiramente gratuita, a título universal, em caráter total e definitivo para ser utilizado como elemento de pesquisa de campo.
2. A mestranda poderá praticar os seguintes atos relacionados com o Conteúdo Autorizado:
 - a) Captar por intermédio de qualquer mecanismo ou meio tecnológico disponível para tal atividade;
 - b) Transferir, migrar, deslocar, alterar ou de qualquer forma mudar o formato ou extensão do suporte ao qual o Conteúdo Autorizado tenha sido capturado, seja de físico para digital, digital para físico ou de digital para digital (mudança de tipo de arquivo digital);
 - c) Transmitir o suporte que contenha Conteúdo Autorizado através de qualquer meio, seja eletrônico, digital, magnético, fibra ótica ou qualquer outro;
 - d) Armazenar, agrupar ou de qualquer forma organizar o suporte em que esteja inserido o Conteúdo Autorizado, seja em banco de dados, servidores internos, externos, de maneira íntegra ou fracionada, ou ainda em dispositivos de armazenamento móveis, como pendrives, CD, DVD, Blue-Ray e similares;
 - e) Utilizar o conteúdo, ou parte do mesmo para apresentação em eventos acadêmicos, submissão e publicação de artigos de divulgação científica.
3. Declara a mestranda que estão ressalvados os direitos do/a participante sobre a integridade da sua honra, boa fama ou a respeitabilidade, não sendo permitida a utilização do Conteúdo Autorizado para fins comerciais ou publicitários.
4. O/A participante declara que exime a mestranda de qualquer responsabilidade pelo uso indevido do Conteúdo Autorizado por terceiros.
5. O presente instrumento é firmado em caráter irrevogável e irretratável obrigando-se as partes a respeitarem integralmente os termos e condições estipuladas no presente instrumento.

_____ (local), _____ de _____ de 2021.

AUTORIZADORA - PARTICIPANTE DA PESQUISA

APÊNDICE F - INSTRUMENTO DE COLETA DE DADOS – ROTEIRO DE OBSERVAÇÃO

1. DADOS DE IDENTIFICAÇÃO

Local Escolhido:

Público Alvo:

Data: _____ **Horário:** _____

Descrição do ambiente:

2. FONTES DE DADOS

- O ambiente;
- Envolvimento humano;
- Perspectiva histórica;
- Atividades informais/não planejadas.

3. ASPECTOS A SEREM OBSERVADOS

Quilombo e comunidade (Análise do campo)

- Interação;
- Comportamentos;
- Relação entre as famílias dentro da comunidade;
- Afeto entre as pessoas.

Cotidiano-trabalho/casa (Análise do “grupo-pesquisador”)

- O que fazem durante o dia;
- O que fazem a noite;
- O que fazem aos finais de semana;

Resistência da comunidade

- Demandas da comunidade;
- Resolução de problemas.

APÊNDICE G - OFICINAS DIALÓGICAS AFROCENTRADAS EM LARANJEIRAS - ODALA

OFICINA 1

Reunir com as mulheres no terreiro da dona Tereza. Combinar o horário de acordo com a disponibilidade das mulheres.

Apresentar a pesquisa em uma roda.

Fazer a leitura do Poema, como forma de inspiração para nossos momentos de diálogo, de aquilombamento.

"Tempo de nos aquilombar", Conceição Evaristo

É tempo de caminhar em fingido silêncio,
e buscar o momento certo do grito,
aparentar fechar um olho evitando o cisco
e abrir escancaradamente o outro.
É tempo de fazer os ouvidos moucos
para os vazios lero-leros,
e cuidar dos passos assuntando as vias,
ir se vigiando atento, que o buraco é fundo.
É tempo de ninguém se soltar de ninguém,
mas olhar fundo na palma aberta
a alma de quem lhe oferece o gesto.
O laçar de mãos não pode ser algema
e sim acertada tática, necessário esquema.
É tempo de formar novos quilombos,
em qualquer lugar que estejamos,
e que venham os dias futuros,
a mística quilombola persiste afirmando:
“a liberdade é uma luta constante”.

Primeiro momento: *Produção de narrativas (confetos)*

No coufo, colocar palavras do universo vocabular das mulheres (que foram percebidas durante a observação). Cada uma, na roda irá tirar uma palavra e iremos dialogar sobre o sentido dessa palavra na vida dessas mulheres;

Segundo momento: *Roda de ritmos e movimento*

Nesse momento será formado um círculo com o grupo pesquisador; uma das co-pesquisadoras vai ao centro da roda e executa um movimento com o corpo, todas as outras seguem o mesmo ritmo, reproduzindo exatamente os mesmos movimentos. Em seguida outra é desafiada a ir ao centro da roda e mudar esse movimento por

outro, todos seguem o ritmo e assim segue até que todas passem pelo centro da roda.

**APÊNDICE H - AUTORIZAÇÃO PARA REALIZAÇÃO DA PESQUISA NA
COMUNIDADE QUILOMBOLA LARANJEIRAS**

CARTA DE ANUÊNCIA - AUTORIZAÇÃO DA PESQUISA

Eu, Diana Almeida de Oliveira, portadora do CPF 008.116.761-02, na qualidade de líder da Comunidade Quilombola Laranjeiras, manifesto interesse e AUTORIZO que **Tercilia Mária da Cruz Silva**, pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Educação – PPGE, da Universidade Federal do Maranhão – UFMA, com matrícula 2020107296, RG 045256062012-2 e CPF 068.176.363-96, sob orientação da professora Dra. Raimunda Nonata da Silva Machado, realize o Projeto de Pesquisa intitulado “**SABERES DE MULHERES QUILOMBOLAS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU DA REGIÃO DOS COCAIS NA CONSTRUÇÃO DE PROPOSTAS DE ALFABETIZAÇÃO**”, com o objetivo analisar a dialogicidade a partir dos saberes e práticas do cotidiano de mulheres quilombolas quebradeiras de coco babaçu, visando a elaboração de práticas educativas de alfabetização dialógica, tendo como procedimentos metodológicos a **observação, oficinas dialógicas e entrevistas** com mulheres quebradeiras de coco babaçu da comunidade.

Comunidade Laranjeiras, Alcias Altas – MA, 07 de agosto de 2020.



Diana Almeida de Oliveira
CPF:008.116.761-02
LÍDER COMUNITÁRIA

ANEXOS

ANEXO A – PARECER COMITÊ DE ÉTICA NA PESQUISA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO
MARANHÃO - UFMA



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: SABERES DE MULHERES QUILOMBOLAS QUEBRADEIRAS DE COCO BABAÇU DA REGIÃO DOS COCAIS NA CONSTRUÇÃO DE PROPOSTAS DE

Pesquisador: Tercilia Mária da Cruz Silva

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 37549020.5.0000.5087

Instituição Proponente: FUNDACAO UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO

Patrocinador Principal: FUND COORD DE APERFEICOAMENTO DE PESSOAL DE NIVEL SUP

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 4.316.331

Apresentação do Projeto:

O presente estudo dialoga com saberes e práticas do cotidiano de mulheres quilombolas quebradeiras de coco babaçu, com vistas à elaboração de práticas de alfabetização dialógica. O locus da pesquisa é a comunidade quilombola Laranjeiras, localizada na zona rural do município de Aldeias Altas – Maranhão. Norteado pelo princípio de equidade e compreendendo que a construção e instituição de um saber hegemônico desqualifica as muitas outras formas de saber, busca-se uma base teórica e metodológica contra hegemônica. Destaca os saberes e práticas do cotidiano dessas mulheres, analisando a dialogicidade na composição desses elementos que podem ajudar na constituição de possibilidades de práticas de alfabetização orientadas pela ação dialógica. Essa pesquisa tem como fundamento teórico e metodológico a de colonialidade, sendo desenvolvida com a dialogicidade de Paulo Freire (1989;2011) e bases da Sociopoética desenvolvida por Gauthier (2004;2012;2015). Espera-se, com este estudo, apresentar saberes e práticas de mulheres quebradeiras de coco babaçu, em ação dialógica, a fim de suscitar a discussão e legitimidade de uso dos saberes locais nas práticas educativas de alfabetização dialógica.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário:

Analisar a dialogicidade a partir dos saberes e práticas do cotidiano de mulheres quilombolas

Endereço: Avenida dos Portugueses, 1966 CEB Velho

Bairro: Bacanga

CEP: 65.080-805

UF: MA

Município: SAO LUIS

Telefone: (98)3272-8708

Fax: (98)3272-8708

E-mail: cepufma@ufma.br

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO - UFMA



Continuação do Parecer: 4.316.331

quebradeiras de coco babaçu, visando a elaboração de práticas educativas de alfabetização dialógica.

Objetivo Secundário:

Aprofundar o conceito de dialogicidade como instrumento de compreensão dos saberes e práticas das mulheres quebradeiras de coco babaçu;

Destacar saberes e práticas do cotidiano de mulheres quilombolas quebradeiras de coco babaçu, a partir da ação dialógica;

Compreender a dialogicidade na composição de saberes e práticas no cotidiano das mulheres quilombolas quebradeiras de coco babaçu;

Identificar possibilidades de uso da dialogicidade, a partir dos saberes e práticas do cotidiano de mulheres quilombolas quebradeiras de coco babaçu, em práticas educativas de alfabetização dialógica.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

Riscos:

Considerando a metodologia participativa adotada para o desenvolvimento dessa pesquisa, conduzida pelo processo de dialogicidade, os riscos que podem afetar as participantes não são previsíveis. Além disso, o propósito da pesquisa é promover a visibilidade e legitimidade aos saberes e práticas das participantes, por meio de um processo metodológico que busca, rigorosamente, a valorização dos saberes locais. No entanto, de forma precavida, serão adotados todos os cuidados necessários para evitar riscos e garantir a total segurança das participantes da pesquisa, primando pelo respeito e reconhecimento de sua dignidade. Desse modo, considerando a Resolução nº 510, de 07 de abril de 2016 do CEP/CONEP/UFMA, esclareceremos as participantes da pesquisa que: • A sua participação é totalmente voluntária e esta pesquisa não fornece nenhum incentivo financeiro. É um estudo para fins acadêmicos e você prestará as informações, por meio de oficinas, de acordo com a sua disponibilidade, em horário e local pré-estabelecido em comum acordo; • Você poderá desistir e descontinuar a sua participação na pesquisa a qualquer momento, sem constrangimentos de qualquer natureza. Qualquer problema percebido, por você, em relação à sua participação na pesquisa será atendido prontamente, usando os recursos disponíveis. A sua colaboração e bem-estar são as nossas prioridades; • Os dados produzidos, por meio das oficinas, e serão trabalhados pela pesquisadora responsável e orientadora. Também serão usados em divulgações científicas tais como: artigos, livros, anais, dentre outras formas de socialização da produção do conhecimento científico; • Ao aceitar participar desta pesquisa, você concorda com a publicação de narrativas sobre sua trajetória de vida, seus saberes, seu cotidiano; • Se você tiver

Endereço: Avenida dos Portugueses, 1966 CEB Velho

Bairro: Bacanga

CEP: 65.080-805

UF: MA

Município: SAO LUIS

Telefone: (98)3272-8708

Fax: (98)3272-8708

E-mail: cepufma@ufma.br

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO - UFMA



Continuação do Parecer: 4.316.331

alguma consideração ou dúvida sobre a ética da pesquisa, entre em contato com o Comitê de Ética em Pesquisa (CEP-UFMA), localizado na Cidade Universitária Dom Delgado, Av. dos Portugueses, nº 1966 – São Luís/MA, CEP 65080-805, (Prédio do CEB Velho - em frente ao auditório Multimídia da AGEUFMA) com telefone (98)3272-8708 e e-mail: cepufma@ufma.br.

Benefícios:

Os principais benefícios desse estudo é: -Apresentar saberes e práticas de mulheres quebradeiras de coco babaçu, em ação dialógica, a fim de suscitar a discussão e legitimidade de uso dos saberes locais nas práticas educativas de alfabetização dialógica;-Colocar em discussão formas de ruptura com a centralidade dos saberes hegemônicos nas comunidades quilombolas e de legitimação dos saberes locais das mulheres quilombolas.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

A pesquisa esta bem elaborada e com todos os elementos necessários ao seu pleno desenvolvimento.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Todos os termos de apresentação obrigatórios foram entregues e estão de acordo com a resolução 510/16 do CNS.

Recomendações:

Não existem recomendações.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Não existem pendências.

Considerações Finais a critério do CEP:

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1581898.pdf	05/09/2020 13:00:49		Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TERMO_DE_CONSENTIMENTO_LIVRE_E_EXCLARECIDO.pdf	04/09/2020 23:35:06	Tercília Maria da Cruz Silva	Aceito
Outros	AUTORIZACAO_DA_PESQUISA.pdf	04/09/2020 23:33:10	Tercília Maria da Cruz Silva	Aceito
Outros	TERMO_DE_AUTORIZACAO_DE_USO_GERAL_DE_IMAGEM.pdf	04/09/2020 23:13:11	Tercília Maria da Cruz Silva	Aceito

Endereço: Avenida dos Portugueses, 1966 CEB Velho

Bairro: Bacanga

CEP: 65.080-805

UF: MA

Município: SAO LUIS

Telefone: (98)3272-8708

Fax: (98)3272-8708

E-mail: cepufma@ufma.br

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO
MARANHÃO - UFMA**



Continuação do Parecer: 4.316.331

Outros	TCF.pdf	04/09/2020 23:09:19	Tercilia Mária da Cruz Silva	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_de_Pesquisa.pdf	04/09/2020 23:05:35	Tercilia Mária da Cruz Silva	Aceito
Orçamento	ORCAMENTO.pdf	04/09/2020 23:04:29	Tercilia Mária da Cruz Silva	Aceito
Declaração de Pesquisadores	Declaracao_da_pesquisadora.pdf	04/09/2020 23:03:17	Tercilia Mária da Cruz Silva	Aceito
Solicitação Assinada pelo Pesquisador Responsável	Carta_de_encaminhamento.pdf	04/09/2020 22:57:37	Tercilia Mária da Cruz Silva	Aceito
Cronograma	CRONOGRAMA.pdf	04/09/2020 22:55:30	Tercilia Mária da Cruz Silva	Aceito
Folha de Rosto	FOLHA_DE_ROSTO_PRATAFORMA_BRASIL.pdf	04/09/2020 22:32:16	Tercilia Mária da Cruz Silva	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

SAO LUIS, 02 de Outubro de 2020

**Assinado por:
FRANCISCO NAVARRO
(Coordenador(a))**

Endereço: Avenida dos Portugueses, 1966 CEB Velho
Bairro: Bacanga **CEP:** 65.080-805
UF: MA **Município:** SAO LUIS
Telefone: (98)3272-8708 **Fax:** (98)3272-8708 **E-mail:** cepufma@ufma.br