

Movimento Sankofa: oralidades griôs matriarcais como pistas da educação em direitos humanos

Sankofa movement: matriarchal griot oralities as pathways to human rights education

Movimiento Sankofa: oralidades grióticas matriarcales como pistas para la educación en derechos humanos

Maria do Socorro Borges da Silva

Doutora em Educação (UFPI)

<https://orcid.org/0000-0003-1502-1341>; E-mail: msocorrobs@ufpi.edu.br

Thallyta Castelo Branco Vasconcelos

Mestra em Educação (UFPI)

<https://orcid.org/0009-0009-5480-8113>; E-mail: talitaddmonte@gmail.com

RESUMO

Este artigo analisa oralidades matriarcais de uma mulher negra, quilombola e griô comunitária, percebendo em seus fazeres, saberes e afetos, outros modos de vida que corroboram para um olhar sobre a educação para a diversidade racial. Desenvolvido no território Curral Velho (PI), o estudo destaca Dona Depa, cuja resistência apresenta-nos pistas contracoloniais à perspectiva colonizadora de educação. Com uso da Cartografia e de referências epistemológicas, como Hampâté Bâ (1999), Carneiro (2023), Bispo (2019), Fanon (2022), Sodré (2002), Hooks (2023), Sousa (2020), Mbembe (2013) e Deleuze e Guattari (1995), o estudo aponta a matriarcalidade gri  como perspectiva humanit ria e comunitária de constru o da cultura de direitos humanos e de uma educa o antirracista.

Palavras-chave: Oralidades; Mulheres Gri s; Matriarcalidade; Educa o antirracista.

ABSTRACT

This article analyzes matriarchal oralities of a quilombola woman and community griot, identifying in her practices, knowledge, and affections other ways of life that contribute to a perspective on education for racial diversity. Developed in the territory of Curral Velho (PI, Brazil), the study highlights Dona Depa, whose resistance offers countercolonial clues to the colonizing perspective of education. Using Cartography and epistemological references such as Hampâté B  (1999), Carneiro (2023), Bispo (2019), Fanon (2022), Sodr  (2002), hooks (2023), Sousa (2020), Mbembe (2013), and Deleuze and Guattari (1995), the study points to griot matriarchy as a humanitarian and community-oriented perspective for the construction of a human rights culture and an antiracist education.

Keywords: Oralities; Griot Women; Matriarchy; Antiracist Education.

RESUMEN

Este artículo analiza las oralidades matriarcales de una griot quilombola, reconociendo en sus prácticas y saberes otros modos de vida vinculados a la educación y la diversidad racial. Desarrollado en el territorio de Curral Velho (PI, Brasil), el estudio destaca a Dona Depa, cuya resistencia nos ofrece indicios contracoloniales frente a la perspectiva colonizadora de la educación. A partir del uso de la Cartografía y de referencias epistemológicas como Hamp t  B  (1999), Carneiro (2023), Bispo (2019), Fanon (2022), Sodr  (2002), Hooks (2023), Sousa (2020), Mbembe (2013) y Deleuze y Guattari (1995), el estudio se ala la matriarcalidad griot como una perspectiva humanitaria y comunitaria para la construcción de una cultura de derechos humanos y de una educación antirracista.

Palabras-clave: Oralidades; Mujeres Griots; Matriarcalidad; Educación antirracista.

INTRODUÇÃO

Nesta escrita, propomos um movimento sankofa, o ato de olhar para o passado para recolher os “diamantes” das experiências ancestrais que orientam o presente e ensinam sobre a vida. Voltar, buscar e aprender com o que nos constitui, pois o futuro é ancestral (Krenak, 2022). Assim, ao retomar os modos de vida das mulheres matriarcas e griôs da tradição africana, bem como de comunidades rurais e quilombolas, buscamos recuperar nossa humanidade perdida, sobretudo no fazer matriarcal, para enfrentar as estruturas patriarcais e racistas que sustentam as violências de gênero.

Partimos de uma questão norteadora: o que as oralidades matriarcais de mulheres Griôs, expressas em práticas comunitárias que resgatam nossa africanidade, nos ensinam como possibilidade para uma educação antirracista? Nosso objetivo, portanto, é analisar essas oralidades, identificando em seus fazeres, saberes e afetos modos de vida que sustentam uma educação para a diversidade e contribuem para o resgate de uma africanidade historicamente silenciada.

Nesse processo, realizamos, em um primeiro movimento sankofa, uma cartografia (Kastrup, 2015) que retoma a memória histórica das raízes da tradição matriarcal africana. A partir da revisitação de uma literatura crítica de base decolonial e contracolonial, buscamos recuperar elementos de nossa ancestralidade, vinculando-os às mulheres com as quais compartilhamos pertencimentos raciais e de gênero.

Para compreender os processos dinâmicos que moldam as existências das Griôs do Piauí e suas narrativas, adotamos uma metodologia voltada ao reconhecimento da complexidade que as atravessa. Utilizamos a Cartografia, inspirada em Deleuze e Guattari (1995), para acompanhar processos sem pretender representar um objeto, entendendo que as participantes são vidas em construção, não objetos de pesquisa. Amparados na teoria da multiplicidade de “Mil Platôs” (2015), adentramos esse campo rizomático em que corpo e território dessas mulheres negras se expressam de forma múltipla, afastando visões lineares e respostas prévias. Assim, a cartografia nos oferece pistas (Kastrup, 2015) a partir da vivência cotidiana dos territórios, de modo engajado e insurgente, como indicam Rodrigues Costa e Borges da Silva (2024).

Além da análise histórica e do percurso pelas memórias ancestrais, nossa investigação se desenrola no território do Piauí, seguindo seus caminhos mais profundos, marcados pela colonização do século XVII e pela distribuição das primeiras sesmarias (Brandão, 2015, p. 55). Contudo, nosso olhar cartográfico se concentra na Comunidade Quilombola Curral Velho, alinhando-nos a essa busca ancestral.

Deve-se destacar que o Piauí possui vastos territórios rurais, onde diversas comunidades preservam manifestações culturais transmitidas em terreiros e quintais. Muitas dessas práticas são sustentadas por mulheres, como rezadeiras, benzedadeiras, parteiras, mestras de bois e reisados, agricultoras, artesãs, conselheiras e líderes comunitárias. Ainda assim, são os homens que geralmente ocupam o lugar de griô e de mestres da cultura popular. Por isso, nossa pesquisa-história se volta para essas mulheres negras, matriarcas de suas famílias e comunidades, buscando conhecer e registrar suas narrativas, em oposição à colonialidade e ao saber epistemicida que apaga nossas histórias.

Ressalta-se que nossas fontes divergem da visão europeia, superando as barreiras colonizadoras e eurocêntricas, tendo como paradigmas teóricos Bâ (1999), Oliveira (2018), Carneiro (2003), Kilomba (2008), Bispo (2019), Santos (2010), Souza; Boakari (2013), Sodré (2002), Hooks (2017), Crenshaw (2002), González (1984), Silva (2020), Fanon (2008; 2022), Sousa (2020), Mbembe (2013), Vaz e Ramos (2021), Thompson (1992), Deleuze e Guattari (1995), Kastrup (2015), além de outros nomes que trilham os mesmos caminhos epistemológicos, abordados durante o mestrado.

A artesanaria deste artigo organiza-se da seguinte forma: inicia-se com uma introdução que apresenta a pesquisa e a constituição da produção, desenvolvendo-se em dois movimentos sankofa. O primeiro recupera a memória do caminho da África, da travessia do Atlântico e da experiência da escravidão às formas de violência e violações de gênero que comprometeram e ainda comprometem uma perspectiva de direitos humanos igualitários. Nesse movimento, percebem-se os destroços dessa violência no corpo da mulher negra, embora a pérola que o pássaro sankofa busca trazer e afirmar como potência de vida seja a matriarcalidade perdida. No segundo movimento sankofa, apresenta-se a oralidade de uma mulher negra, que revela características de sua matriarcalidade e sabedoria griô, fruto da pesquisa cartográfica no território quilombola Curral Velho, em São João do Piauí, com seus fazeres, saberes e poderes. Nas

considerações finais, apontam-se algumas pistas desse movimento sankofa pesquisador para uma educação antirracista voltada às relações étnico-raciais e de gênero.

Primeiro movimento sankofa: da perda da humanidade matriarcal ao patriarcado

Nesse primeiro movimento sankofa, buscamos retornar ao colo da mãe e reencontrar as sabedorias e modos de vida originários, a fim de pensar e construir outros modos de existir nas relações de raça, gênero, classe e na educação, tomando como base as experiências matriarcais. É nesse caminho que se inscrevem os estudos de Oliveira (2018) sobre a matrilinearidade em Cheik A. Diop, a matricentralidade em Ifi Amadiume e as reflexões de Hampaté Bâ (1997) acerca dos griôs como guardiões desse saber ancestral.

Importa frisar que esse movimento é também uma tentativa decolonizadora de buscar nossa humanidade esquecida, a humanidade anterior à imposição do projeto colonizador, e que não está assegurada nas declarações de direitos humanos quanto às diversidades de humanidades existentes. Essa humanidade esquecida pode ter raízes na filosofia Ubuntu, que parte do reconhecimento da nossa humanidade através do reconhecimento da humanidade do outro e que a riqueza estaria, de fato, na preservação da vida do outro ser humano (Ramos, 2010), princípios totalmente antagônicos à perspectiva eurocêntrica colonial.

Nesse percurso de dor, a mulher negra, antes centro das relações de convivência, trabalho, criação e educação, é transformada em corpo-mercadoria, “a carne mais barata do mercado”, como afirma Elza Soares, tornando-se superfície histórica onde os discursos de poder se inscrevem (Foucault, 2014). Para realizar a travessia, é preciso rememorar a dor, pois a ferida exige cura. Fanon (2022) lembra a necessidade de expor as sequelas patológicas do trauma colonial, assim como Kilomba (2019) revela, em suas “Memórias da Plantação”, as marcas do racismo cotidiano.

Retornar para casa como lugar de pertencimento, como propõe Hooks (2022), constitui também um movimento de pássaro: um voo de cura pela escrita e pela oralidade, na busca por novos caminhos. Trata-se de reconhecer que a maior violência de raça e gênero tem sido a mercantilização dos corpos, reduzidos a propriedade privada, como já apontavam Marx e Engels. Nessa lógica, a escravidão operou a apropriação do outro,

enquanto o casamento funcionou como rito de consolidação das estruturas patriarcais, sexistas, machistas e racistas que sustentam a sociedade capitalista.

Para adentrar o campo da educação, é preciso questionar como o projeto de colonialidade alcança a ciência e as práticas educativas. Observa-se que uma de suas tecnologias foi o epistemicídio, sustentado pelo dispositivo de racialidade, que constrói o outro como não ser e, ao mesmo tempo, como fundamento do ser (Carneiro, 2023). Os dispositivos de raça e gênero serviram, ao longo da escravização do povo negro e da subalternização das mulheres, para justificar violências e violações de direitos humanos. Essa lógica colonial também atravessa o sistema de justiça, cuja imagem tradicional — uma mulher branca, europeia e “cega” — expressa a pretensa neutralidade institucional. Livia Vaz e Chiara Ramos desconstroem essa representação na obra “A justiça é uma mulher negra” (2021), propondo uma justiça pluriversal.

Retomar a memória da travessia atlântica em navios negreiros é essencial para compreender por que os feminicídios continuam a crescer, mesmo sob a Lei Maria da Penha (Lei 11.340/2006), e por que jovens negros seguem sendo alvos das balas disparadas pela polícia. Nesse contexto, dados do Núcleo de Estudos Avançados em Segurança Pública (DATASSP) apontam aumento nos feminicídios e grande vulnerabilidade das vítimas antes dos crimes. Entre 2022 e 2025, o Piauí registrou 182 casos; em 2024, foram 56, um crescimento de 32% em relação a 2023. Em 2025, apenas até março, já havia 18 casos confirmados, indicando tendência de expansão.

Para retomarmos modos originários de convívio humano nas relações de gênero e raça, é necessário um movimento de confluência entre rios de novas epistemologias, capazes de romper com a lógica colonial. Nesse caminho, o pensamento quilombola de Nêgo Bispo (2023) oferece pistas para uma educação em direitos humanos transversal, antirracista e interseccional, ancorada nos processos de aquilombamento comunitário e nas práticas das mulheres griôs matriarcais como outros modos de educar.

Nessa busca por referências de vivência comunitária, guiadas pela cartografia, percorremos o território quilombola de Curral Velho, acreditando em realidades que revelassem a potência de uma educação mais humana. Essa potência se manifesta tanto nas relações coletivas quanto na presença marcante de mulheres dessas comunidades, que nos ensinam pelo seu próprio modo de estar no mundo.

Para isso, trazemos como ponte de uma educação antirracista, a pesquisa em andamento “As Griôs do Piauí: oralidades matriarcais na construção de fazeres, saberes e afetos”, que, por meio da cartografia desse território, se empenha em compreender os fazeres, saberes e afetos das mulheres Griôs do Piauí, a partir de suas narrativas matriarcais oriundas da tradição oral. Aqui, em específico, trazemos a Griô Dona Depa.

Acreditando que o mundo é povoado por histórias, desde os tempos mais remotos, quando os povos mais antigos já haviam iniciado a tradição do repasse da oralidade de geração em geração, é que iniciamos esta pesquisa nos questionando: quem são as mulheres que preservam, em suas oralidades, o repasse dos fazeres, saberes e afetos como uma potência de educar humanamente a partir das tradições? Quais são os territórios simbólicos e geográficos que elas habitam?

Foi a partir dessas questões que adentramos outros tempos e territórios, guiados por leituras que nos conduziram ao continente africano em busca de respostas, até encontrarmos a densa pesquisa do escritor e etnólogo Amadou Hampâté Bâ, profundo conhecedor das encantarias narrativas dos povos africanos. Nesse contexto, seu trabalho reúne os diversos nomes atribuídos aos mestres e mestras da oralidade, forma de saudação e reconhecimento por seu ofício de narrar e transmitir saberes ancestrais, que variam entre povos e etnias, como Dioma, Dieli, Funa, Rafuma, Baba, Mabadí e Doma.

No entanto, para nós, povos colonizados, o mais popular é o termo griô, aportuguesado da palavra griot em francês, que se refere a uma das mais ancestrais atividades humanas de que se tem notícia: a oralidade, a habilidade do repasse histórico das vivências e saberes de um povo, herdadas da planetária mãe África, continente berço da humanidade e, sobretudo, da diversidade, com seus inúmeros países surgidos a partir de grupos e culturas distintas entre si. Dessa forma, foi desse território geográfico, cultural e filosófico que herdamos a cultura griô como ensinamento do poder imensurável da palavra dita, tocada, rezada e cantada; da oralidade pura como ferramenta de manutenção dos conhecimentos e tradições populares, como nos convida à reflexão um trecho do artigo “A educação tradicional na África”, de Bâ (1997).

Nas civilizações orais, a palavra compromete o homem, a palavra é o homem. Daí o respeito profundo pelas narrativas tradicionais legadas pelo passado, nas quais é permitido o ornamento na forma ou na apresentação poética, mas onde a trama permanece imutável

através dos séculos, veiculada por uma memória prodigiosa que é a característica própria dos povos de tradição oral. Na civilização moderna, o papel substituiu a palavra. É ele que compromete o homem (Bâ, 1997, p. 64).

Nesse contexto, nos inquieta saber das guardiãs dessas histórias, aqui em território piauiense, entendendo que, como mulheres, amargam as dificuldades que o gênero feminino enfrenta para serem reconhecidas como protagonistas na produção de saberes. Além disso, fomos acionadas por uma profunda inspiração vinda da carta de Esperança Garcia, documento histórico encontrado pelo historiador Luiz Mott no Arquivo Público do Piauí, no ano de 1979. Na carta, dirigida ao governador da então província piauiense e datada de 6 de setembro, Esperança Garcia denuncia os maus-tratos sofridos e reivindica direitos.

Dessa forma, ao ler o conteúdo da carta, percebemos em seu discurso, a potência da mulher afro-brasileira, lutando por sua permanência, a de suas companheiras e sua família. Em um trecho da carta, ela escreve: “ponha os olhos em mim”. Ao dizer isso, demonstrava saber dos direitos que lhes eram negados. Sua coragem em escrever uma carta a um alto representante do estado escravocrata, período em que nem mulheres brancas e abastadas podiam ser alfabetizadas, é mais um dos diversos exemplos da inteligência estratégica e resiliência da mulher negra, como forte traço de sua resistência.

Assim, para investigar como se entrecruzam os fios que tecem as trajetórias de vida dessas guardiãs de saberes ancestrais, na costura de suas histórias, permeadas pelas tradições culturais e sociais de suas comunidades, “pusemos os olhos”, ou buscamos saber quem são essas mulheres, em quais territórios estão localizadas e quais outras características as diferenciam das demais. Nesse sentido, alguns marcadores são imprescindíveis, como gênero, raça, classe, idade e território. Afinal, se partimos da influência que a tradição Griô espalhou pelo mundo sobre a arte da oralidade, então essa busca deve priorizar a população da diáspora, tendo como eixo central mulheres negras, especificamente as mais velhas, por sua maior experiência na caminhada da vida, que pertençam a um território rural e que sejam figuras catalisadoras, reconhecidas por sua comunidade.

É importante ressaltar que nosso recorte de gênero e raça se faz imprescindível por entendermos que, protagonizando a base da pirâmide social brasileira, as mulheres negras configuram-se como maioria da população. De acordo com dados do “Informe MIR nº 2 –

Monitoramento e Avaliação (Edição Mulheres Negras)”, realizado pelo Ministério da Igualdade Racial, do Governo Federal, “as mulheres negras são o maior grupo populacional, 60,6 milhões, sendo 11,30 milhões de mulheres pretas e 49,3 milhões de mulheres pardas que respondem por mais de 28% da população total” (MIR, 2023). Nesse contexto, é lamentável que essa expressiva quantidade populacional não represente maior acesso às políticas públicas de emprego, renda, educação ou paridade de gênero no cenário político ou outros cargos de poder. Portanto, a maior parte da população brasileira continua à margem da sociedade, marcada diretamente pelas interseccionalidades (Crenshaw, 1980), entendidas aqui como os diversos marcadores de opressão, como raça, gênero, território, dentre outros.

Segundo movimento sankofa: a comunidade quilombola Curral Velho e a oralidade de dona Depa

Para a nossa pesquisa, escolhemos a Comunidade Quilombola Curral Velho, localizada no município de São João do Piauí, região de semiárido, distante quase 500 quilômetros da capital, Teresina. A comunidade conta com mais de 70 famílias, que vivem, basicamente, de suas pequenas roças e criação de animais de pequeno porte, além dos programas sociais do governo. Nesse contexto, a comunidade mantém a tradição do Batuque do Curral Velho, uma manifestação cultural antiga, que em 2024 recebeu o título de Patrimônio Vivo do Piauí, através da Lei nº 5.816/2008, que visa reconhecer e proteger mestres e grupos culturais tradicionais do estado, garantindo a preservação de seus conhecimentos e suas práticas culturais.

Portanto, quando adentramos esse território, entendemos que estávamos, na verdade, vivenciando um espaço de resistência comunitária, de onde se insurgem vivências cotidianas potentes, como estratégia de fortalecimento daquelas existências rurais esquecidas pelo Estado, mas valorosamente realocadas nas relações comunais, em seus modos de vida cotidianos, como um movimento contracolonial, pois como dizia Nêgo Bispo (2023, p. 36):

O contracolonialismo praticado pelos africanos vem desde a África. É um modo de vida que ninguém tinha nomeado. Podemos falar do modo de vida indígena, do modo de vida quilombola, do modo de vida banto, do modo de vida iorubá. Seria simples dizer assim. Mas se dissermos assim, não enfraqueceremos o colonialismo. Trouxemos a palavra

contracolonialismo para enfraquecer o colonialismo (Bispo, 2023, p.36).

Foi um longo período até chegar a Curral Velho, passando por trilhas que adentram o sertão, cortando o semiárido piauiense por caminhos de pedras. A paisagem árida, aos poucos, abriu espaço para as primeiras casas e logo fomos conhecendo as pessoas e nos acomodando naquele lugar, sendo recebidas com muito acolhimento, tecnologia própria dessas culturas ancestrais. Dessa forma, a gentileza abriu o tom das conversas no terreiro.

Nossa abordagem estrutura-se em uma tríade, organizada em três eixos. O primeiro eixo foi a cartografia do território, trilhando vivências e afetamentos durante os 10 dias de convivência na Comunidade Quilombola Curral Velho. O segundo eixo consistiu nas conversas nos quintais, em momentos de escuta com as mulheres mais velhas da comunidade, conhecendo suas casas, bem como ouvindo e registrando suas histórias. Nesse contexto, o terceiro eixo concentrou-se em Dona Depa¹, a matriarca, figura catalisadora da comunidade, a quem as pessoas se referenciam como memória viva da comunidade, potência de vida e da sabedoria Griô, como um exemplo de educação antirracista, fora das lógicas engessadas da educação ocidental, tendo como base as relações comunais.

Para realizar esta pesquisa, sob orientação do Conselho de Ética, foi necessária uma autorização da Associação de Moradores do quilombo Curral Velho, para adentrar o território e conhecer as mulheres da comunidade com idade acima de 60 anos, consideradas idosas a partir da Lei nº 10.741, de 1º de outubro de 2003, o Estatuto do Idoso. Entendemos que essas mulheres reúnem o potencial da experiência de vida, fator fundamental para nossa pesquisa. Nesse contexto, em Curral Velho, nossa sede de apoio foi a casa do senhor Augustinho, uma das principais lideranças da comunidade e um dos responsáveis por manter viva a tradição do Batuque do Curral Velho, importante manifestação cultural, que também ancora a identidade da sua gente. Assim, entre cantos, batuques, xícaras de chá e conversas de bastidores, fomos visitar as casas dessas mulheres, pedindo licença, pedindo passagem para adentrar os corações de suas moradas e ouvir

¹ As entrevistas citadas neste trabalho foram realizadas presencialmente, com consentimento da entrevistada, e transcritas pelo próprio pesquisador. Para efeitos de formatação, utilizamos a seguinte referência para indicar os trechos da entrevista: **SOUSA, Josefa Rodrigues de (Dona Depa)**. Entrevista concedida à autoria deste trabalho, na Comunidade quilombola Curral Velho, Piauí, abr. 2025.; podendo utilizar também a referência no formato autor-data (Sousa, 2025).

suas histórias.

Em conversa com Justino, outra liderança comunitária e responsável pela ponte para que chegássemos até Curral Velho, perguntamos sobre o horário da reunião em que deveríamos conhecer outras lideranças da comunidade. Em resposta, ele disse que o povo ia chegando devagar, afirmando com um sorriso largo: “Aqui o tempo é diferente”.

Essa ideia sobre o tempo e como ele pode ser relativo nos fez pensar que a forma com que aquela comunidade lidava com o tempo também passava por um processo de educação. Era preciso educar-se no tempo de Curral Velho. Essa relação compassada com o tempo deu o tom dos dias que se passaram e dos encontros com as mulheres participantes da pesquisa, no processo de produção de dados.

Assim, nos organizamos para acompanhar o tempo escolhido por elas para nossos encontros, que podia ser o tempo do “sol esfriar”, o tempo de terminar os afazeres cotidianos, ou o tempo certo para se conversar sem pressa, uma conversa genuína, regada a cafezinho, chá, frutas, umbuzada (bebida à base de leite batido com umbu, fruta típica da região), ou outras delícias do lugar.

Na primeira reunião com a comunidade, debaixo da árvore, em frente à casa, sentados em roda, surgiram conversas de todos os tipos: assuntos do cotidiano familiar, trabalho, educação, alcoolismo, juventude, violência contra a mulher e entre outros assuntos. Ao observar a comunidade em suas manifestações e opiniões diante de cada temática, percebemos uma ética pautada na unidade comunal. Dessa forma, ao ver como aquela reunião aconteceu, ficou evidenciado para nós que ali as principais decisões, de interesse dos moradores e moradoras, eram comunitárias e, para além disso, foi possível entender a potência educativa daquele movimento de estar em roda, onde cada um tinha direito a manifestar sua opinião, numa fina tapeçaria de um tecido social que envolve a existência daquelas vidas em Curral Velho. Assim, durante os dias que se seguiram, percorremos a casa de nove mulheres da comunidade, adentrando seus quintais, ouvindo suas histórias de dores e alegrias, aprendendo também com seus saberes, fazeres e afetos.

Assim, refletindo, podemos pensar que, nesses momentos, nenhuma pesquisa pode dar conta de registrar com precisão tais afetamentos, a não ser por meio de narrativas que transmitem detalhes tão especiais. É difícil explicar a generosidade que essas pessoas carregam e nos oferecem até mesmo no olhar. Embora destituída de

romantismos, essa pesquisa não tem a intenção de ocultar afetamentos tão potentes, pois foi na potência desses encontros, em conversas nos quintais, que observamos aqueles territórios privados, como espaços de educação familiar e comunitária.

Afinal, ao nos depararmos com pequenas roças plantadas, diversas espécies de flores, frutas, legumes, ervas e cereais, pudemos aprender sobre o plantio do maxixe, do cheiro-verde, da pimenta, do feijão. Aprendemos também, ao ver pouquíssimas espigas de milho na roça, que o inverno fraco, com poucas chuvas, causaria mudanças na economia do lar, já que a falta do milho para alimentar os animais obrigaria a família a comprar na cidade por um preço bem elevado. Conhecemos ainda uma porção de folhas e cascas para chás e bebidas medicinais, como o capim-cidreira, indicado para relaxamento dos nervos, e a folha de algodão roxo, para diminuir sangramentos uterinos.

Esses poucos exemplos nos apresentam a dimensão educativa desses quintais, revelada em conversas com essas mulheres. Longe de serem especialistas, elas são generalistas nos assuntos, podendo ensinar, por exemplo, sobre clima, solo e tempo ideal para o plantio, economia, saúde, dentre outros temas. Dessa forma, tudo isso acontece simplesmente ao nos mostrar uma árvore, tocar a terra com os pés ou colher um legume, mantendo, assim, uma característica ancestral da cultura Griô: o compartilhamento dos saberes. Nesse contexto, em seus quintais, pudemos ver escolas da vida, com uma fina integração com aqueles biomas, que nos mostram outros modos de educar, comprometidos com os direitos humanos e os direitos da natureza.

O conhecimento africano é imenso, variado. Concerne a todos os aspectos da vida. O “sábio” não é jamais um “especialista”. É um generalista. O mesmo ancião, por exemplo, terá conhecimentos tanto em farmacopéia, em “ciência das terras” - propriedades agrícolas ou medicinais dos diferentes tipos de terra - e em “ciência das águas”, como em astronomia, em cosmogonia, em psicologia etc. Podemos falar, portanto, de uma “ciência da vida”: a vida sendo concebida como uma unidade onde tudo está interligado, interdependente e interagindo. O conhecimento africano é um conhecimento global, um conhecimento vivo. É por isso que os anciãos, os últimos depositários desse conhecimento, podem ser comparados a vastas bibliotecas, das quais as múltiplas prateleiras estão ligadas entre si por relações invisíveis que constituem precisamente esta “ciência do invisível”, autenticada pelas correntes de transmissão iniciática (Bâ, 1997, p.1).

São esses fazeres, saberes e afetos que potencializam as vidas daquele lugar, reafirmando os quilombos não apenas como territórios de resistência, mas também como

espaços comunais, onde a população afrodiaspórica pôde se reterritorializar, ampliando e multiplicando sua cultura por meio de seus modos próprios de educação.

Entendemos ainda a potência da ancestralidade contida em suas narrativas, uma vez que herdaram, do seu território originário, a tradição milenar da cultura Griô, que, nos mais diversos países e etnias do continente africano, instituiu a oralidade e os saberes da experiência, passados tradicionalmente de geração em geração, como um dos princípios basilares da educação de seu povo.

É importante destacar que não se trata de “dar voz” a mulheres silenciadas. Afinal, todas as conquistas adquiridas dentro das lutas por igualdade, equidade e reparação histórica foram e continuam sendo protagonizadas por mulheres negras. São elas que, por meio de uma potência de afrontamento, geram as tensões dentro dos campos de disputa de poder, imprescindíveis para provocar os desconfortos que impulsionam mudanças, conforme o próprio relatório (MIR, 2023) aponta.

Organizações de mulheres negras têm sido protagonistas de importantes transformações sociais no país, especialmente no enfrentamento da violência e das desigualdades raciais. Nesse contexto, isso demonstra que mulheres negras são fundamentais na formulação e na implementação de estratégias de superação da pobreza e de desenvolvimento social, apresentando-se coletivamente como portadoras de soluções e de mobilização social pelo bem viver (MIR, 2023).

Por isso, durante o tempo que convivemos com a comunidade, ouvindo um total de nove mulheres com idade entre 68 e 97 anos, destacamos a história de Dona Depa, a mais velha entre elas. Considerada a matriarca da comunidade, não apenas por sua idade de 97 anos, mas por sua trajetória de vida, sua personalidade marcante e seu senso de liderança, Dona Depa atuou em diversas áreas no quilombo Curral Velho. Nessa perspectiva, conhecer sua história foi uma caminhada desafiadora, sobretudo no sentido de dilatação do nosso canal de escuta, para ouvir, além dos relatos biográficos, as narrativas que as outras pessoas da comunidade utilizaram para se referir a ela.

Dessa forma, uma das participantes contou que Dona Depa era modista e foi quem costurou a camisa do seu marido para o dia do casamento; outra disse que foi Dona Depa quem “apareceu” alguns dos seus meninos, referindo-se a ela como parteira; outras lembraram da novena de Nossa Senhora da Aparecida, organizada por Depa. Além disso,

outra participante, apontando para o pote de barro encostado no quintal, contou que o objeto, já em desuso, havia sido comprado na mão de Dona Depa. Assim, aos poucos fomos entendendo a dimensão daquela mulher para a comunidade.

Ao escolher mulheres como foco de nossa pesquisa, procuramos preencher também uma lacuna, já que, em sua maioria, são os homens que recebem o reconhecimento de mestres das tradições, da cultura e dos saberes diversos. Dessa forma, a invisibilidade das mulheres enquanto mestras e griôs de suas comunidades nos engaja na busca por essas histórias e pelos múltiplos fazeres, saberes e afetos que constituem suas trajetórias e o impacto disso em suas comunidades.

Em nosso primeiro encontro com Dona Depa, para a produção de dados, realizamos nossa Roda de Contação de História, seguida de uma entrevista semiestruturada, que se transformou numa conversa gostosa, ocasião em que nos utilizamos de alguns objetos do cotidiano de Dona Depa para acionar memórias e gerar mais narrativas de forma fluida, buscando que ela se sentisse o mais à vontade possível.

Dentre os objetos, destacam-se: o quadro da parede com a fotografia de Dona Depa e seu esposo, provavelmente registrada há meio século; os trançados de palha de carnaúba, preparados para se tornarem um chapéu; e, finalmente, um pote de barro encontrado no quintal. Iniciamos com a contação da história do conto autoral “A mulher, o poço e a estrada”. Sua idade já avançada exigiu das pesquisadoras sensibilidade e estratégia para deixá-la confortável, acionando com leveza seus próprios afetamentos.

Terminada a história, uma gostosa gargalhada coletiva se seguiu e, então, nossa conversa teve início. Dona Depa apontou para o pote no meio da roda, o que fez gerar sua primeira narrativa, mesmo com a voz frágil e trêmula:

Pote, pote, pote deste tamanho aí eu fazia pra vender, aqui e na Salinas. Botava no jumento, fazia a carga e, quando acabava, botava as vazia dentro e carregava pra vender, pra vender no tempo que tava duro. Daqui do rio, tinha esse lugar que a gente tirava o barro. Só fazia botar de moio, depois a gente tirava esfarinhadim, quando acabar queimava. Fazia o forno, quando acabar passava, botava tantas vazia. Quem ensinou foi mamãe. Mamãe fazia os potes, Maria Pequena e outras tias que faziam também. Fazia aquele fornão, e aí passava desse tamanho aí até o tamanho que queria (Sousa, 2025).

Em seu depoimento, é evidenciado que a arte da olaria foi repassada por sua mãe e suas tias, não somente como uma estratégia de sobrevivência, buscando alguma atividade

que gerasse renda, levando prosperidade para o lar, “no tempo duro” como ela afirmou, mas também uma das características marcantes da tradição Griô, dessa educação comunitária, através do aprendizado herdado e repassado, um saber iniciático (Bâ, 1997), próprio da cultura africana, nesse caso, afrodiaspórica.

A artesanaria dos potes talvez represente a artesanaria da vida, cujo barro, retirado por Dona Depa e pelas outras mulheres das férteis regiões alagadiças, poderia simbolizar seus rebentos, as crianças que saem molhadas, quando paridas pela mãe. Nesse sentido, os potes vão aos poucos tomando forma até serem colocados ao sol para secar, semelhante à forma como somos lançados à vida para endurecer. Além disso, mais tarde, tal qual os potes levados ao fogo, somos aquecidas pelos desafios e pelas intempéries, cuja chama ardente da vida nos torna mais fortes e resistentes, como os potes de Dona Depa, que atravessaram o tempo.

O barro era retirado do Riacho dos Negros, fonte de água que ainda permanece viva em Curral Velho, embora com fluxo menor. A distância até a casa de Dona Depa era de quase três léguas (cerca de dezoito quilômetros), percorrida a pé com as outras mulheres. Esse trajeto era parte de um fazer impulsionado pelo “tempo duro”, expressão utilizada por nossa Griô para representar os tempos de extrema dificuldade econômica, marcados pela ausência do Estado em garantir políticas públicas de combate à fome naquele período.

Por conseguinte, o ano de 1967, chamado de “tempo duro” por Dona Depa, foi um período marcante para a história do Brasil, com a promulgação de uma nova constituição que abriu as portas para o recrudescimento do regime militar, com o decreto do AI-5 (Ato Institucional Nº 5). Esses também foram os chamados “anos de chumbo”, sob governo do presidente Costa e Silva, que tinha como propaganda o Brasil do “milagre econômico”. Considerando essas questões históricas, é importante refletir o quanto o cenário nacional contribuiu significativamente para que populações urbanas e rurais, como a comunidade de Dona Depa, postas à margem das políticas públicas de acesso à renda, saúde e educação, sofressem com maior impacto o terror da ditadura. Conforme a reportagem da revista “Brasil de Fato”, que se baseia na tese do economista Celso Furtado sobre o impacto da ditadura militar no Nordeste, essa foi a Região mais afetada, portando o povo que mais amargou o sabor desse “tempo duro”.

“Para os nordestinos em particular, seu dano mais nefasto foi, sem lugar a dúvida, a interrupção do processo de reconstrução das anacrônicas estruturas agrárias e sociais de nosso país, numa região onde eram mais deletérios os efeitos do latifundismo e, paradoxalmente, mais profundo o movimento renovador em curso”, escreveu o economista Celso Furtado, fazendo uma retrospectiva sobre os efeitos do golpe de 1964. “No Nordeste, porém, onde me encontrava na época, as consequências do golpe foram muito graves, pois ali havia uma política social em andamento, e a repressão exercida desde o início liquidou com movimentos sociais de grande alcance, surgidos no decênio anterior e que prenunciavam uma ampla reconstrução de suas estruturas”, concluiu. Celso Furtado, Paulo Freire e Josué de Castro, cada um em sua área de atuação, foram responsáveis por elaborar ideias inovadoras para o Brasil do século XX. Eles estavam empenhados em colocar na ordem do dia a urgência de avançar com a reforma agrária, a industrialização, a alfabetização de jovens e adultos, a politização dos trabalhadores e o combate à fome. Um plano que acabou sendo interrompido pelos militares (BdF, 2024).

Dona Depa, portanto, entendia qual era a necessidade das pessoas da comunidade, que seriam propícias para que ela utilizasse sua habilidade de artesã, aprendida com as mulheres mais velhas. Se fizéssemos um paralelo com a ideia de “desenvolvimento”, adentrando no mundo dos negócios, poderíamos dizer que o seu olhar empreendedor a fez enxergar a oportunidade dentro da necessidade que se apresentava e, assim, fazer potes para gerar renda. No entanto, não é esse saber que se apresenta aqui, pois a vida em comunidade constroi uma outra lógica, que troca a palavra desenvolvimento pela palavra envolvimento (Bispo, 2019). As relações ali construídas traziam aspectos da filosofia do Bem Viver (Acosta, 2000) configurando-se em uma educação para a sobrevivência, a soberania alimentar e a manutenção dos seus modos de vida e da sua cultura.

Assim como Dona Depa, muitas mulheres Griôs, destituídas de heranças e usurpadas de seus direitos mais básicos, transformaram a escassez em oportunidades para compartilharem seus fazeres e se nutrirem comunitariamente. Nesse sentido, o “mundo dos negócios” devesse conhecer essas experiências e aprender com elas, com essas mulheres que, pressionadas por diversos marcadores sociais, são capazes de desenvolver uma organização econômica estratégica diante de salários-mínimos, para criar suas famílias, “tirando leite de pedra”, como diz o ditado popular.

Além disso, aprender com nossas histórias é o que nos possibilita construir uma sociedade mais justa. Afinal, de que nos serve lições de “empreendedores” milionários, gerindo grandes tesouros de sangue, herdados ao nascer, invariavelmente frutos da escravização, da exploração de trabalhadores, da violação dos direitos humanos, afortunados pelas heranças do tão recente colonialismo?

São esses saberes invisibilizados, de uma educação para a potência da vida, que nos chamam a atenção, e é com eles que queremos aprender, sem romantizar suas trajetórias de dor e sofrimento, mas enaltecendo sua capacidade de resiliência e, sobretudo, seus fazeres, saberes e afetos.

Voltando à nossa Roda de Contação de História em Curral Velho, aponte o trançado das palhas para Dona Depa, perguntando se ela também fazia aquele artesanato e ela confirmou: “Eu fazia o chapéu, muita esteira... A esteira era grande, fiz muita esteira e muito chapéu, era pra vender. Pois é, não sobrava um” (risos) (Sousa, 2025).

Ao ver o quadro com o retrato do casal, o afetamento esculpido em seu rosto, provocado pelas lembranças que aquela fotografia trazia, era visível.

Sou eu e esse aí é meu esposo João (risos). João Vereda, que ele morava pra li pra dentro das caatingas, aí botaram o nome de João Veredas. A gente se conheceu na rua, muié, a gente ia pra missa, assistir missa e aí lá topava com ele. Pois é, cansei de ver ele, até conde nós casemo. Foi, falou em casamento e aí, quando foi em dia que nós se casemo, foi duas festas, uma aqui e outra lá na Vereda, e tudo de comida, comida pra valer, todo mundo comeu! (Sousa, 2025)

Provocar o acionamento de suas memórias não somente para conhecer ou simplesmente aprender sobre um passado negado, romantizando a questão da ancestralidade, palavra tão em voga ultimamente, mas sobretudo para compreender que esse DNA Griô ainda dá as cartas por aqui e foi capaz de recriar modos de viver e sobreviver, alinhadas com a natureza, em quaisquer que fossem seus locais de passagem ou morada: seja moldando potes de barro, como quem molda a vida, seja se amalgamando a ela, buscando fontes de alimento para seus corpos, seus rebentos, esses corpos que seguem fazendo história.

Dessa forma, a colonialidade do saber tentou e tenta, a qualquer custo, apagar essa história. Portanto, aqui nos importa a potência da vida dessas mulheres que, como Dona Depa, mobilizada pelo extremo da hora em se reterritorializar (Sodré, 2002), fez a vida se expandir e se multiplicar através de seus fazeres, saberes e afetos.

Com efeito, elas carregam em suas oralidades matriarcais o compartilhamento de ideias e sonhos, que o cotidiano faz enramar pelo seio da comunidade, comovendo seus pares e fazendo nascer um sentido de pertencimento comunitário. Esse pertencimento também é compartilhado na manifestação cultural Batuque do Curral Velho, que

antigamente recebia o nome de Baião e representa, no canto, na dança e na alegria de seus participantes, a poesia da vida. Poesia da qual Dona Depa também participava ativamente, mostrando que o corpo do trabalho também é o corpo da festa.

Pois é, sempre gostei do Batuque, o povo véi dançava muito baião, batuque, o povo gostava muito e aí eu gostei e os mais antigos morreram e eu fiquei. Eu não cantava não, que eu não tinha muito de cantar não. Eu era dançadeira, lá uma vez aqui eu ajudava a cantar, mas num era muito não. Agora dançar era comigo (risos). (Sousa, 2025).

Toda essa experiência, fundada na cartografia como método, nos possibilita transpor o vivido para o papel com mais fidelidade, com mais compreensão dos rizomas que se formam na organicidade da vida. Assim, torna-se possível compor esse trabalho, que necessita apresentar resultados, responder aos objetivos e devolver à sociedade uma pesquisa comprometida com a humanidade que nos anima.

O que está em jogo são projetos de descentralização do poder, na medida em que trajetórias insurgentes de mulheres negras, antes invisibilizadas, se atualizam nestas páginas. É o acionamento da potência das histórias múltiplas na partilha do comum que nos interessa, sobretudo. Através da trajetória das Tias podemos perceber como elas acionaram e acionam “modos de saber e fazer” que formam a contrapartida de um sistema que as exclui, ofertando assim possibilidades. As regras do poder são travadas não só pelas partes envolvidas, mas por outros atores que podem aparecer menos ou mais segundo as circunstâncias e, neste jogo, dominadores e dominados não são uma sentença, mas um papel móvel (Almeida, 2020, p.87)

Deste modo, ganhamos um sentido de expansão de nossas existências ao conhecer a vida dessas mulheres Griôs, como Dona Depa, que tanto nos educa com o seu estar no mundo. Trazer suas histórias aos registros historiográficos, contar seus feitos, multiplicar seus saberes foi a forma que encontramos para contribuir com a diminuição do apagamento histórico secular que insiste em nos assombrar.

Dias depois, em nova visita à casa de Dona Depa, na sala da pequena e aconchegante casa, víamos quatro gerações convivendo. Dona Depa em sua cadeira, as filhas por perto aos seus cuidados; uma neta arrumada, já de saída para trabalhar, deixando seu filho, um bebezinho de dois meses aos cuidados de sua mãe. Esse, o mais novo da família, completava no cenário daquela sala a quarta geração, tendo ele o privilégio de nascer ainda na presença daquela mulher “vivedeira”, sua avó Griô, dona Depa.

Naquela visita, a conversa se espalhou pela casa, com os assuntos se misturando.

Na ocasião, falamos sobre a igreja que se apresentava imponente na paisagem, mesmo ainda em construção. O assunto rendeu, as filhas contaram que a mãe havia começado com as novenas na comunidade quando eram ainda moças. Empolgadas, buscaram no quarto a imagem de Nossa Senhora da Aparecida, a santa negra, cuja devoção de Dona Depa contribuiu para que o nome da igreja passasse a ser Igreja de Nossa Senhora da Aparecida. Animada com o assunto, Dona Depa me fez a seguinte revelação.

Um dia, a gente tava no grupo escolar rezando nossa novena e o padre da cidade apareceu pra uma visita. Aí ele disse: “E a senhora reza aqui, por que não reza numa igreja?” Aí eu disse: “O senhor me deu uma igreja pra mim rezar?”(risos). Aí ele disse que ia dar uma ajuda pra levantar a igreja e assim foi (Sousa, 2025).

Nessa narrativa, encontramos a voz de uma mulher se levantando ao poder religioso local, sem gritos nem alardes, demonstrando uma altivez capaz de responder à provocação do padre com outra pergunta, devolvendo, portanto, o questionamento. Há em seu discurso um claro traço matriarcal, que, entendendo a potência de si dentro da comunidade, viabilizada por seus pares, se sente autorizada não só a confrontar a pergunta capciosa do padre, como também provocar nele uma mudança de atitude, que se refletiu em benefício para a comunidade.

A obra da igreja, uma construção imponente em meio à paisagem árida, ergue-se lentamente, numa parte mais elevada do terreno. Tem pé-direito alto, espaço generoso na divisão do altar, banheiros com portas externas para uso da comunidade, e já está em fase de subir o teto. Os recursos para a realização da obra vinham de diversas fontes: contribuições do próprio padre, da prefeitura municipal, de doadores voluntários, além da contribuição das pessoas da comunidade com a mão de obra, dando como moeda de valor sua força de trabalho, alimentadas pela devoção.

Nesse movimento de construção da igreja, chama a atenção o fio inicial que saiu alinhavando as forças, amarrando as participações. Uma grande colcha de retalhos, cingida por Dona Depa, “a matriarca da comunidade”, como assim se referiu a ela Justino, uma das lideranças da Associação de Moradores.

Enquanto uma mulher Griô, cujo conhecimento e a forma que se movimenta no mundo partem de uma herança ancestral, que aposta nos valores da coletividade e nos saberes iniciáticos, também poderíamos pensar seu discurso como algo fundado numa raiz

matriarcal. A partir daí, é possível fazer um link com as teorias sobre matriarcados apresentadas por Fernanda Chamarelli de Oliveira (2018), quando analisa as teorias de Cheik Anta Diop sobre sociedades matriarcais na África:

Desta forma, observando a produção intelectual de Diop, é possível percebermos sua busca por mostrar o matriarcado como base da unidade cultural africana, ao mesmo tempo em que nos é perceptível a relação de sua pesquisa como uma resposta aos estudos antropológicos do século XIX sobre a África, em seu uso de categoria de análise similares às utilizadas por estes antropólogos para entender a organização social própria que se desenvolve no continente africano, bem como na busca por demonstrar uma não universalização do matriarcado como forma de evolução das sociedades. Segundo Diop “A matrilinearidade era compreendida como uma oposição à patrilinearidade, enquanto que, de fato, nas sociedades matrilineares não existe uma dominação feminina, mas status sociais que se complementam e levam a uma equivalência social. Esta organização social estaria ligada às relações econômicas existentes, sendo característica de sociedades agrárias, e tendo sido estabelecida em regiões da África austral e central, da África Ocidental e da Indonésia... O matriarcado para a autora ocorre através do papel que a mulher assume enquanto mãe, dentro de uma unidade matricêntrica, sendo esta definidora da cultura matriarcal. O poder exercido pela mulher nas sociedades africanas deriva da importância sagrada que era concedida à maternidade, que era visto como algo quase divino, diferenciando o status e a experiência social das mulheres africanas em relação às europeias. O âmbito familiar não era assim restrito, como na sociedade patriarcal, ao âmbito doméstico”. (Oliveira, 2018, p.11)

Portanto, ao analisarmos a existência dessas mulheres Griôs, aqui em especial a trajetória de vida de Dona Depa, a partir do conhecimento que tivemos de seus fazeres, saberes e afetos, contidos também em suas oralidades matriarcais, buscamos subverter essa lógica de olhar o mundo pelas lentes ocidentais, procurando decolonizar nosso pensamento, substituindo o saber sintético, pelo saber orgânico (Bispo, 2019).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreender os fazeres, saberes e afetos das mulheres Griôs do Piauí, a partir de suas narrativas matriarcais advindas da tradição oral, é construir um lugar no mundo, alicerçados nos aprendizados que possam ser gerados a partir do conhecimento da vida delas. Diante disso, ao mapear as Griôs do Piauí e suas histórias em comunidade, identificando as características matriarcais, contidas em suas oralidades, podemos também reconhecer que existe uma forte relação entre os processos de transmissão dessas vivências e o fortalecimento do sentido de pertencimento comunitário, como uma possibilidade de educação em direitos humanos, nos dando pistas para uma educação

antirracista.

É notável que o processo de pesquisa revela que a própria oralidade, e a preservação dela, já se constitui um modo de educar, como uma tática de reparação histórica de um modo de fazer ciência e educação colonizadora que silenciou esses corpos como potência humana.

Com efeito, os fazeres, saberes e afetos das Griôs apontam para um viver comunitário, na relação com os saberes da terra, da ancestralidade, no compartilhamento diário de sua força organizativa do comum. Interseccionam saberes da casa, do trabalho, da espiritualidade e das relações de gênero que não partem da sobreposição de seus corpos, mas reparam uma humanidade perdida e silenciada pelas forças da colonialidade.

Além disso, evocam uma maternidade criadora, mas não submissa, entendendo-se como corpo território do saber e do fazer, quebrando com a lógica reprodutiva dada às mulheres pelo capitalismo. Assim, o aquilombamento é apresentado como modo de educar para a diversidade, os saberes experienciais que consagram valores humanos e uma ética da existência e da resistência na artesanaria da vida.

Entendemos ainda a importância de promover o sentido de continuidade dessa cartografia, que, percorrendo outras comunidades, possa reconhecer outras Griôs e os rizomas que se espraiam em torno delas.

Adiante, meditamos ainda sobre a importância de uma educação antirracista, que se apresenta como barco em um mar de preconceitos e dogmas, cujas léguas marítimas são atravessadas por nossas Griôs à braçada. Portanto, mesmo que elas consigam nadar e se movimentar, corremos o risco de seus saberes não romperem as fronteiras, tornando urgente o compartilhamento desse modo de educar para a diversidade da vida.

Nos questionamos: qual seria a função da pesquisa social e da educação em direitos humanos? Poderíamos pensá-las como garantia para que outras formas de viver no mundo sejam respeitadas, reconhecidas, preservadas e repassadas, impedindo que nossa diversidade e nossa ancestralidade submerjam, enfraquecidas pela violência do apagamento e silenciamentos de nossas histórias?

Diante dessas questões, como ampliar o debate, promovendo esses espaços de celebração da vida que potencializam os saberes ancestrais apreendidos e repassados pelas mulheres com sua sabedoria cotidiana, na arte de um fazer comunitário?

Por hora, ficamos também com as reflexões da filosofia Ubuntu, acreditando sempre em ações coletivas e de mãos dadas para pensar uma educação antirracista, referenciando-nos com o passado para prefigurar futuros mais justos e democráticos, como nos inspira o pássaro sankofa.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Angélica Ferrarez de. As Griôs no Brasil: saberes e fazeres de mulheres negras através da Categoria Tia. **Revista Calundu**, –vol.4, n.2, jul-dez 2020.

ARAGÃO, Liana. A cada 100 mulheres vítimas de feminicídio no Piauí, apenas 10 possuíam medida protetiva; 13% das vítimas registraram boletim de ocorrência. **Portal da SSP-PI**. Teresina (PI), 01 de Abr. 2025. Disponível em: <https://www.ssp.pi.gov.br/a-cada-100-mulheres-vitimas-de-femicidio-no-piaui-apenas-10-possuia-medida-protetiva-13-das-vitimas-registraram-boletim-de-ocorrencia/#%3A~%3Atext%3DDe%20acordo%20com%20o%20DATASSP%2Cindica%20ouma%20tend%C3%AAncia%20de%20crescim%20ento>. Acesso em: 14 jul. 2025.

BÂ, Amadou Hampâté. A educação tradicional na África. Tradução de Daniela Moreau. In: **Aspects de la Civilization Africaine**, Paris, Ed. Présence Africaine, 1972. Publicado em português na revista THOT, São Paulo (SP): Palas Athenas, n. 64, p. 23-26, 1997.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo (SP): Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Colonização quilombos: modos e significações**. Brasília (DF): Editora Ayô, 2019.

BRANDÃO, Tanya Maria Pires. **O escravo na formação social do Piauí**. Perspectiva histórica do século XVIII, Teresina (PI): EDUFPI, 2015.

COSTA, Zenilde Rodrigues; SILVA, Maria do Socorro Borges da. A insurgência da cartografia na produção de saberes experienciais de docentes indígenas no educar em direitos humanos. **Revista Teias**, Rio de Janeiro (RJ), v. 25, n. 79, p. 1-16, 2024. DOI: <https://dx.doi.org/10.12957/teias.2024.86972>, Acesso em: 5 jul. 2025.

CRENSHAW, Kimberlé W. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos Feministas**, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**, volume 1. Rio de Janeiro (RJ): Ed. 34, 1995.

FANON. Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro (RJ): Zahar, 2022.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária,

2008.

HOOKS, bell. **Nosso direito de amar**. In: *Comunhão: a busca das mulheres pelo amor*. São Paulo (SP): Elefante, 2024.

HOOKS, bell. **Pertencimento: uma cultura do lugar**. São Paulo (SP): Elefante, 2023.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro (RJ): Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo (SP): Companhia das Letras, 2022.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. 3. ed. São Paulo (SP): n.1 edições, 2018.

OLIVEIRA, Fernanda Chamarelli de. O matriarcado e o lugar social da mulher em África: uma abordagem afrocentrada a partir de intelectuais africanos. **ODEERE: Revista Internacional de Relações Étnicas**. Jequié (BA), v. 33, n. 6, p. 316–339, 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.22481/odeere.v3i6.4424>.

SANTOS, Boaventura S. **Um discurso sobre as ciências**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SILVA, Maria do Socorro Borges da. Vida nua, direitos humanos e educação em tempos de tanatopolítica. **Research, Society and Development**, Vargem Grande Paulista (SP), v. 9, n. 8, p. 1-16, 2020. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.33448/rsd-v9i8.6780>, Acesso em: 2 jul. 2025.

SOARES, Elza. **A carne**. YouTube. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yktrUMoc1Xw&t=97s>. Acesso em: 01 jun. 2026.

SOUSA, Josefa Rodrigues de (Dona Depa). **Entrevista concedida à autoria deste trabalho**, na Comunidade quilombola Curral Velho, Piauí, abr. 2025.

SOUSA, Maria Sueli Rodrigues de. Quem precisa de identidade? Eu preciso: as identidades da memória coletiva colonizada reproduzem as subalternidades. IN: BOAKARI, Francis Musa, SILVA, Francilene Brito da e BATISTA, Ilanna Brenda Mendes. (Orgs.) **Políticas Públicas e Diversidade [recurso eletrônico]: Quem precisa de Identidade?** / Org. Teresina: EDUFPI, 2020. PDF 467 p.:il. color. Vários autores. Disponível em: <http://ufpi.br/e-book-edufpi>. Acesso em: 9 ago. 2025.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro: Editora Terra e Paz, 1992.

VAZ, Livia Sant'anna; RAMOS, Chiara. **A justiça é uma mulher negra**. Belo Horizonte, MG: Casa do Direito, 2021.

NOTA SOBRE A AUTORIA

Tanto o(a) autor(a) quanto o(a) coautor(a) deste artigo contribuíram em todas as etapas da sua produção, desde o planejamento da pesquisa, sua estruturação, coleta de fontes e escrita final.

REVISÃO DO ARTIGO

Revisor de linguagem e normas: Addison Lohan Santos Brito, graduado em Letras - Português (UFPI) e mestrando em Comunicação (UFPI).

NOTA SOBRE USO DE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL

Declaramos que não foi feito uso de inteligência artificial para a criação deste artigo.

Recebido em: 17/12/2025

Parecer em: 28/05/2026

Aprovado em: 06/06/2026